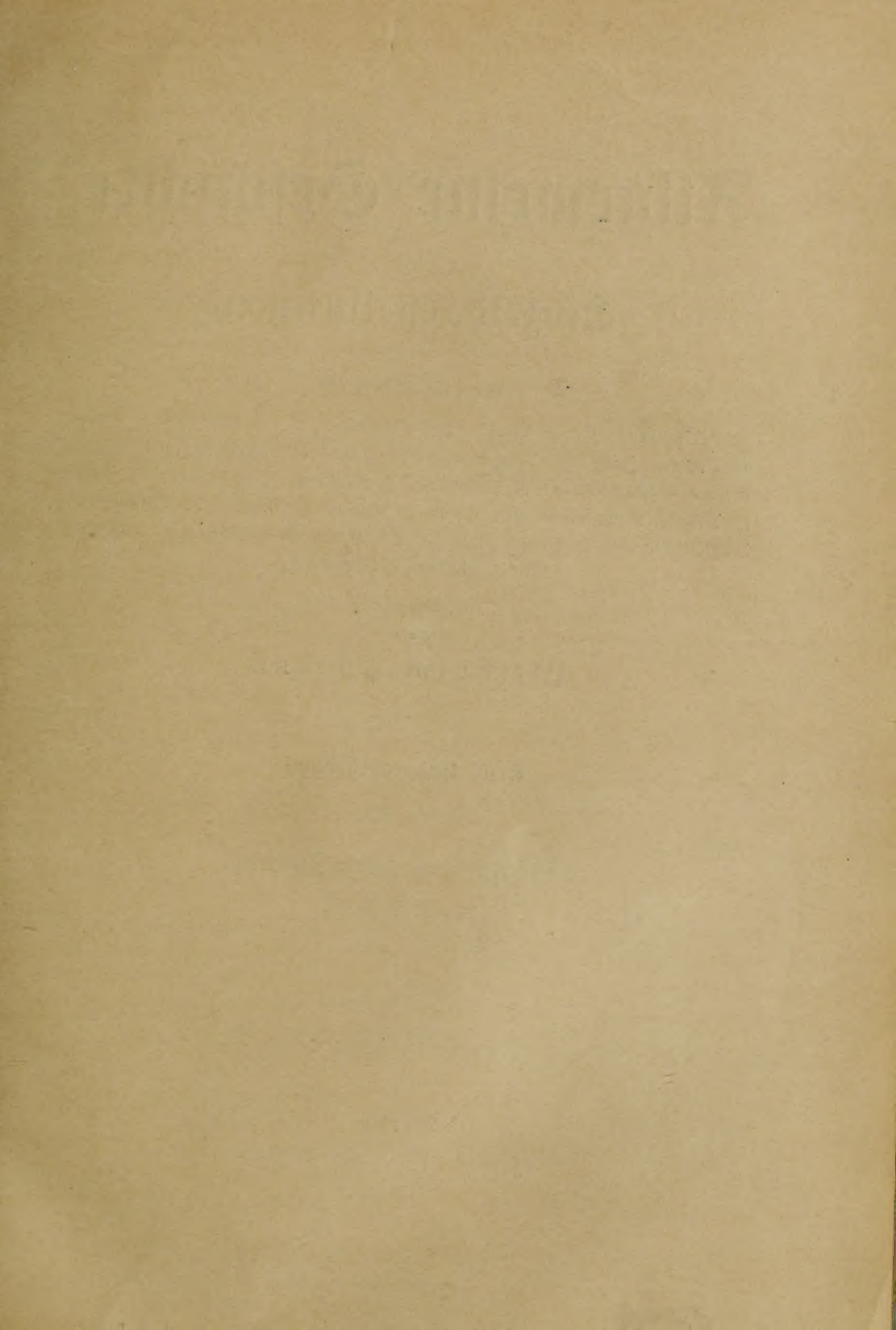






Allgemeine Geschichte

in

Einzeldarstellungen.

Unter Mitwirkung von

Felix Bamberg, F. von Bezold, Alex. Brückner, Const. Bulle, Felix Dahn, G. Droysen, Joh. Dümichen, Bernh. Erdmannsdörffer, Theod. Flathe, Ludw. Geiger, Gust. Hertzberg, O. Holtzmann, F. Hommel, E. O. Hopp, Ferd. Justi, B. Kugler, S. Lefmann, Ed. Meyer, A. Müller, W. Oncken, M. Philippson, R. Pietschmann, H. Prutz, S. Ruge, Th. Schiemann, B. Stade, A. Stern, Ed. Winkelmann, Adam Wolf

herausgegeben

von

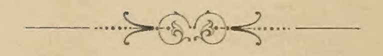
Wilhelm Oncken.

Erste Hauptabtheilung.

Dritter Theil.

Geschichte des alten Indiens.

Von S. Lefmann.



Berlin,

G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.

1890.

Geschichte

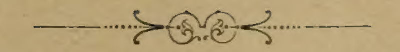
des alten Indiens.

von

Dr. S. Lefmann,

Professor an der Universität Heidelberg.

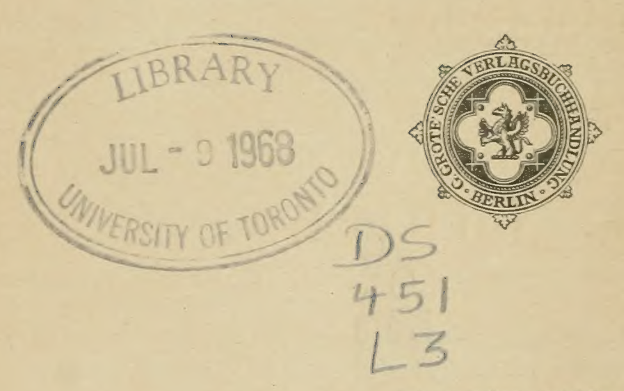
Mit Illustrationen und Karten.



Berlin,

G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.

1890.



Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Beginn des Satzes am 1. December 1878.

Geschichte

des

alten Indiens.



Einleitung.

Die früheren Kenntnisse von Indien.

Indien ist das Land der Märchen und Wunder. Wunder und Märchen erzählten sich die Alten von Land und Leuten. Und Wunder und Märchen wurden erzählt bis in die neueste Zeit, bis die Eroberungen und Niederlassungen vom äußersten Westen der alten Welt sich des fernen Ostens bemächtigten und erzeugnißreichste Gebiete und uralte Kulturstätten ihrem Handel eröffneten und der Wissenschaft.

Sonst besteht die Kunde von dem fernen Morgenlande und seinen Schätzen seit ältester Zeit und Schrift. Das pishon-umflossene Land Chawilah, „wo das Gold ist", der Bedorah (badara), Baumwollenbaum und der Shoham- oder Lasurstein gefunden wird, nennt schon die erste Seite der Bibelerzählung. Und Pishon (payasvan), der milchreiche, ist der Ganges, und Chawilah (sâuvîra) ist westliches Indien, wie das mit diesem zumal und noch mehrfach genannte Ophir.

Längst aber, ehe phönikische Schiffe ihre Ophirfahrten hatten, waren solche bereits Träger und Vermittler indischer Reichthümer. Karawanen, welche die Wüste Tadmor durchzogen, die Söhne Kedars, die ihre Zelte bis nach Babylon hatten, und eben solche der Ismaeliten und Midianiten brachten sie den Kaufleuten von Sidon und Tyrus mit den Erzeugnissen des eigenen Landes. Und die sie diesen zuführten, den einen an die Mündungen des Euphrat, den andern an die Küsten der arabischen Halbinsel, sind arische Inder selbst gewesen. Sie hatten ihre Landungsplätze an den Küsten des persischen und arabischen Meerbusens, ja wohl an der Ostküste Afrikas, die sie mit Namen wo nicht des eigenen Landes so doch der eigenen Sprache benannten. Diu Sokotora, das ist dvipa sukhatara, das glückliche Eiland, die darnach benannte Insel Dioskorides war seit alter Zeit eine der bedeutendsten Handelsniederlassungen der Inder.

Um die Zeit nun, da Hiram König war in Zor oder Tyrus und Salomo König in Israel, etwa um eintausend Jahre vor unserer Zeitrechnung, erschienen die Phönikier des Zwischenhandels unbedürftig. Ihre Häfen am Mittelmeer verbinden kurze Landstrecken mit den edomäischen am Ausgang des arabischen Meerbusens. Von da ausgehend suchten und fanden sie unmittelbare Fahrt nach Indien. Mit den Söhnen Israels, dazumal Herren von Elath und Eziongeber, bewerkstelligten sie vereint ihre Ophirfahrten.

Ophir nämlich ist Indien, nach allem was für und auch gegen die Annahme bemerkt worden. Denn wie dieser Name — Âbhîra, aber auch wohl verwechselt und übertragen für das anliegende Sâuvîra, woher koptisch Sufir, Sofera, hebräisch Chawîlah — so zeugen dafür die Namen der Waaren, außer Gold, Elfenbein (shen habîm, Zahn der ibha), Sandelholz (algumim, ind. valgu), Affen (kophim, ind. kapi) und Pfauen (thekuim, ind. çikhin), der gesuchtesten und beliebtesten indischen Handelsartikel, die indisch benannt sind.

Also verbreitete sich schon im frühen Alterthum der Ruf von den Schätzen Indiens und der Kostbarkeit seiner Erzeugnisse. Deren Vertrieb ward eine Quelle des Reichthums für die Handel und Schiffahrt treibenden Völker. Und wie diese nach dem Erwerbe indischer Produkte, so verlangten die Großen und Gewaltigen der Erde ihre Herrschermacht über das ferne Land selbst auszubreiten.

Wohl dunkel und sagenhaft klingt, was vom Könige Ramses oder Sesostris von Aegypten erzählt wird, wie er eine Flotte von vierhundert Schiffen ausgerüstet, Insel- und Küstenländer bis nach Indien hin unterworfen habe und da zu Lande selbst bis an den Ganges vorgedrungen sei; und nicht viel minder sagenhaft, mindestens sagenhaft ausgestattet erscheint jener Zug der Semiramis, der gewaltigen Königin von Assur. Erzählt wird bekanntlich, daß sie an der Spitze einer zahllosen Heeresmacht, von Fußvolk und Reitern und hunderttausenden von Kamelen, die wie Elephanten verkleidet gewesen, bis an die Ufer des Indus und darüber hinaus, bis dahin gelangt sei, wo sich ihr ein König Stabarobates schlachtbereit entgegen gestellt und sie zum Rückzuge gezwungen habe. Immerhin nun trägt der Königsname Stabarobates — sthâvara- oder sthâvira-pati — entschieden indisches Gepräge; Abbildungen von indischen Thieren auf dem Obelisk von Ninive deuten in der That auf eine assyrische Herrschaft im Industhal; und glaubwürdigem Berichte nach war auch eine Völkerschaft auf dem rechten Indusufer, die Açvaka oder Assaka, längere Zeit hindurch bis zum Untergang des Assyrerreiches diesem unterthan.

Mit dem Assyrerreiche kam auch die Herrschaft über das Grenzvolk der Açvaka an die Meder unter ihrem König Phraortes (655—33) und nachmals, ungefähr ein Jahrhundert später, an Kyros, den Ueberwinder des Meder- und Begründer des Perserreiches. Auch Kyros soll an die fernen Ostgrenzen seines Reiches gezogen, durch die gedrosische Wüste bis an die Thore Indiens (Gopura) vorgedrungen sein und jenes Volk wieder tributpflichtig gemacht haben. Doch ist jedenfalls besser beglaubigt, was von seinem späteren Nachfolger, dem Achämeniden Dareios berichtet wird, dessen Erforschung und nachherige Unterwerfung des Indusgebietes. Gewarnt vielleicht durch das Unglück seines Vorfahren in der gedrosischen Wüste, sandte Dareios Hystaspes eine Mannschaft aus, jene Grenzgebiete seines Reiches zu erforschen, ließ im Lande der Paktya, wie es heißt, bei der Stadt Kaspa-

pyros, auch Kaspatyros genannt, Kaçyapapura (wohl in der Nähe vom heutigen Attok), ein Geschwader ausrüsten, das den Indus hinabfuhr und nach dreißig Monate langer schwieriger Fahrt der persischen und arabischen Küste entlang in das rothe Meer einlaufend zurückkehrte. Der Grieche Skylax, aus der dorischen Stadt Karyanda, gab einen Bericht von der Fahrt, die unter seiner Führung oder Theilnahme stattgefunden. Erst darnach brach Dareios (um 500) selbst auf und unterwarf von den Höhen des Parapamisus vordringend die Völker auf dem rechten Ufer des Stromes bis zu dessen Mündungsgebiet.

Auf diesen Handels- und Eroberungszügen, auf Nachrichten von Phönikern und Persern eingeholt beruhen die frühesten Erzählungen, welche besonders nach des Skylax Bericht der Milesier Hekatäos, darnach vor allem Herodot seinen Griechen zum besten gab. Herodots Geschichten sind uns erhalten. Sie sind ersichtlich aus zweiter und dritter Hand und vornehmlich auf nichtarische Völkerschaften im Nordwesten beschränkt. Da ist denn erzählt vom Reichthum des Landes an Gold, das seine Berge und Flüsse hegen, und an edlem Gestein, von seltsamen Erscheinungen in der Pflanzen- und Thierwelt. Erzählt ist von Bäumen, welche Wolle feiner als Schafwolle trügen, von Vögeln und Vierfüßlern, die farbengeschmückter, weit schöner und größer seien denn irgendwo. Und erzählt ist von den Menschen dort, wie sie noch zum Theil nomadisches Leben führen und rohe Sitten wahren, sich in Bast oder Baumrinde kleiden, ihre Alten verzehren u. dergl., von andern, welche in Morästen oder Sümpfen hausen, von Fischen leben, und wieder andern, die keine Häuser haben und kein Land bauen, sich bloß von Kräutern und einer Art Hirse nähren, nichts lebendiges tödten, sich selbst aber gar lebendig verbrennen. Solches erzählt Herodot seinen Griechen von den Menschen im äußersten Osten der bewohnten Welt und noch manches absonderliche und verwunderliche, worin sich der Vater der Geschichtserzählung selber überall und worin er seinen Hörern so wohl gefiel.

Man weiß nicht, ob und wie viel mehr die Griechen in den nächsten fünfzig Jahren über Indien gelernt haben; aber viel mehr und auch des Wunderbaren viel mehr erfuhren sie dann von Ktesias, der aus Knidos in Karien stammend Jahre lang Leibarzt am persischen Hofe gewesen. Der schildert ihnen in einer Schrift über Indien, daraus uns Bruchstücke bewahrt sind, zuerst die dortigen Elephanten, die „städtemauernstürmenden"; er hatte deren in Persien wohl selber gesehen, ebenso wie die gewaltigen Tiger- oder Löwenhunde, von denen er berichtet. Er berichtet von Pferden, nicht größer als Schafe, aber von Schafen und Ziegen, die gar mächtig sind und breite und lange Fettschwänze tragen, von kleinen Affen mit ellenlangen Schwänzen, von großen bunten Hühnern und andern in Farbenpracht schillernden Vögeln, solchen mit rothem Gesicht und blauem Hals, die mit menschlicher Zunge indisch zu reden verstünden, auch wohl griechisch, wenn sie es gelernt hätten. Auch berichtet er von des Landes Fruchtbarkeit, seiner Palmen reichem Wuchs

und Ertrag. Schilfrohr wachse an den Ufern des meilenbreiten Indus, hoch wie Schiffsmaste und so dick, daß es zwei Männer nicht umfassen könnten. Sogar genießbares Oel schwimme auf einem der Seen des Landes. Und von den Einwohnern sagt er, daß sie theils weiß oder fast weiß, theils dunkelfarbig, daß aber auch Völkerschaften von Riesen und Zwergen da seien, geschwänzte Menschen, hundsköpfige und dergleichen, Fabeln, welche ihm bei seinen Landsleuten den Namen eines Lügners und Aufschneiders eingetragen. Vielleicht auch deshalb, weil er nach einem der späteren Fragmentisten so vieles von der ausnehmenden Gerechtigkeit jener Barbaren sagte, ihrer guten Gesinnung oder Gesittung, von ihrem tapferen Muthe und ihrer Todesverachtung. Er war gewiß kein Lügner, auch wenn er etwas übertrieben; er hat nach Hörensagen erzählt, was bei den Persern im Umlauf war, was in vielem auch auf phantastische und mythische Gebilde der Inder selbst zurückgeht.

Noch kaum zwei Menschenalter und griechische Heere sehen sich selbst indischen Elephanten gegenüber gestellt und nicht lange darnach in deren eigener Heimat. Da Alexander der Makedonier das Perserreich überwältigt, wollte er bekanntlich auch das Wunderland Indien sehen und mit diesem die Ostgrenze seiner Herrschaft an die Grenzen menschenbewohnten Landes verlegen oder wo dieses nach Herodot und Ktesias sich im Wüstensande verliert. Seinen Willen haben auch nicht die Wasser des Indus noch die viergliedrige Heeresmacht, Elephanten, Reiter, Wagen und Fußvolk des indischen Königs Porus gebeugt, sondern der Widerspruch seiner eigenen Truppen, der ihn am Hyphasis zur Umkehr zwang. Diese Umkehr, wie wir wissen, war eine neunmonatliche Flottenfahrt unter des Nearchos Führung den Indus hinab, indeß zwei Drittheile des Heeres je zur rechten und linken des Stromes nebenher zogen, die Völkerschaften auf ihrem Wege gütlich oder gewaltsam unterwerfend. Wo der Indus seine Mündungsarme zum Meere streckt, bei Patala trennten sich das Schiffsgeschwader und das Landheer, dieses den gefahr- und verderbenbringenden Marsch durch die gedrosische Wüste antretend, jenes seine Küstenfahrt bis zur Euphratmündung. Dieß war das erste Mal, daß ein europäisches Kulturvolk den indischen Boden betrat. Und die Aufzeichnungen, welche der Flottenführer Nearchos und andere Offiziere im Heere Alexanders sich machten, waren die ersten aus unmittelbarer Anschauung gewonnenen Nachrichten.

Fügen wir sogleich hinzu, was ein Jahrzehend nach Alexanders Tode unter dessen größtem Nachfolger geschah, nicht sowohl des Seleukos Zug zur Befestigung und Erweiterung der syrisch-makedonischen Herrschaft als vielmehr dessen Gesandtschaft zur Befestigung und Aufrechterhaltung des Friedens und Freundschaftsvertrags mit Sandrakottos, das ist Candragupta*), der zu Palibothra, indisch Pataliputra residierte und das Land beherrschte zwischen Indus

*) In indischen Namen und Wörtern möge man C, c wie tsch (hart), J, j wie dsch (weich) und sh wie sch aussprechen.

und Ganges. Gesandter war Megasthenes, ein Offizier, der schon den Zug unter Alexander mitgemacht haben soll, und der nun nachmals beschrieb, was er auf der Reise alles gesehen und während seines Aufenthalts an jenem Hofe alles erfahren. Und mit den zuvorgenannten ist es besonders dessen Schrift, des Megasthenes Indika, welche dem ganzen Alterthum für seine Kenntniß über Indien vorhalten mußten, daraus spätere, ein Strabo, Arrian und andere geschöpft und erhalten haben, was wir davon noch bis heute besitzen.

Damit bekommen dann die Griechen schon bessere und umfassendere Kunde von des Landes Lage und Ausdehnung, über sein Klima, seine Berge und Flüsse, seine Produkte, Pflanzen und Thiere, über seine Einwohner, ihre Unterschiede, ihre Götterkulte, Gewohnheiten und Sitten. Bei aller Wahrheit und Wirklichkeit mochte ihnen noch manches wunderbar erscheinen, wie und was von der Höhe einiger Bäume, der Größe ihrer Blätter, was von andern gesagt ward, daß sie aus einem Stamme, der seine Absenker wieder zu Boden treibt, wie auf Säulen ruhende Laubdächer bilden, wohl für hunderte ja tausende von Menschen; oder was von den Thieren des Waldes dort und den Ungethümen des Meeres erzählt ward, von der Größe und Wucht des Walfisches, welchen die Griechen nie zuvor gesehen hatten; geschweige nun wo dem Erzähler selber die Grenzen zwischen Wirklichem und Wunderlichem schwinden, wenn er beispielsweise von den Schätzen, dem Goldreichthum Indiens erzählt, und die Sage von den goldgrabenden Ameisen auch bei ihm wiederkehrt. Einmal im Reiche der Fabel überbietet er auch darin seine Vorgänger, in den Geschichten von Riesen und Zwergen, von Däumlingen, Schattenfüßern, Ohrenliegern, Hunds- und Keilköpfen, Augen- und Mundlosen und wie die Un- oder Wundermenschen da alle heißen mögen.

War es zum Theil Uebertreibungssucht, wie etwa in des Megasthenes Schilderung von der Größe und dem Glanz der indischen Hauptstadt, das Vergnügen am Ungeheuerlichen, was den Erzähler beeinflußt? Oder war es eine Voreingenommenheit, Urtheilslosigkeit und Leichtgläubigkeit, was die ersten europäischen Besucher Indiens allem dem Fremden gegenüber hatten, das sich ihren Augen und Ohren darbot? Es war wohl beides und, wie sich auch später zeigte, noch manches andere, was da mitspielte; doch Eines läßt sich mit Gewißheit sagen. Noch lange nach der Begründung der Seleukidenherrschaft, auch nach dem Abfall der baktrischen Satrapie als selbständiges Reich (um 250), das seine indischen Besitzungen bald weiter ausdehnte, bestand ein reger handelspolitischer Verkehr zwischen den syrischen Griechen und nordwestlichen Indern; und dieser und selbst griechische Herrschaften in diesem Theile Indiens dauerten weit über ein Jahrhundert fort, bis (126) die Skythen oder Saker über den Jaxartes eindrangen: aber nach allem haben die Griechen weit weniger von der indischen Kultur und Wissenschaft, als umgekehrt die indischen „Barbaren“ von den Griechen gelernt.

Indeß die syrischen Könige ihre Herrschaft in Indien mit Macht fest-

zuhalten und auszubreiten bemüht waren, giengen die Ptolemäer in Aegypten darauf aus, sich den einträglichen Seehandel mit Indien anzueignen. Was der erste, Ptolemaos Lagos schon gewollt, suchte der andere, Philadelphus zu vollenden; er suchte durch einen Kanal direkte Einfahrt vom Nil ins rothe Meer zu gewinnen, und als dieß weniger gelang, gründete er die Stadt Berenike. Da landeten die Schiffe, welche von Indien aus den Weg der alexandrinischen Flottenfahrt einhielten und dann um das Vorgebirge Syagros (Ras el Gat) herum gekommen. Auf dem Landwege giengen die Waaren von hier durch die thebaische Wüste nach Koptos, um nilabwärts in den Hafen von Alexandria zu gelangen, zu dem Emporium des Welthandels.

Wirklich blieb Aegypten Jahrhunderte lang in ungestörtem Besitze dieses Welthandels, auch dann noch als innere Streitigkeiten und des Reiches Verfall es der Römerherrschaft in die Hände gegeben. Längst hatte ja auch römische Genuß- und Prunksucht sich an indische Waaren gewöhnt. Sie wurden von den ägyptischen oder auch syrischen Kaufleuten, welche noch die alte Straße über Palmyra oder Tadmor zogen, eingeführt. Massen kostbarer Gewürze verbrannten da als Weihrauch in den Göttertempeln und auf den Scheiterhaufen vornehmer Leichen; Perlen und Edelsteine wurden mit Gold aufgewogen, und in Seide, anfänglich nur den Frauen gestattet, sah man bald auch verweichlichte Männer gekleidet. Doch woher die Seide kam und die Perlen und das Gold, und welches die Heimat der Gewürze, darum wußte oder kümmerte man sich wenig. Die Kenntniß von Indien war in der ersten Kaiserzeit kaum weiter als bei den Griechen zu Alexanders Zeit gediehen. Und was von der Gesandtschaft eines indischen Königs Pandion (Pândya) an Kaiser Augustus berichtet wird, auch wenn sie richtig ist, beweist nur, daß der römische Name bis nach Indien gedrungen, nicht umgekehrt, daß die Römer viel von indischem Wesen erfahren haben.

Besser schon als Strabo, von dessen Darstellung wir wissen, daß sie dem Megasthenes und dessen Vorgängern entnommen, ist etwa fünfzig Jahre später der Geograph Pomponius Mela unterrichtet, und noch besser dessen Zeitgenosse, der ältere Plinius. Seine Naturgeschichte hat Angaben über Städte und deren Einwohnermenge, über Völker und Könige zwischen Indus und Ganges, Himalaya- und Vindhyagebirge und setzt vielfach genauere Berichte und Kenntnisse voraus, als sie zuvor gegeben waren. — In seine Zeit fiel auch des Hippalus Entdeckung oder glückliche Verwendung der regelmäßig wehenden Passate (Monsuns) im indischen Meere. Mit ihnen wurde die Ueberfahrt zwischen dem Südende Arabiens und der indischen Westküste (Musiris oder Barake) auf hoher See viel leichter und kürzer, in etwa vierzig Tagen bewerkstelligt. Und kaum ein Jahr war nach des Plinius Berechnung erforderlich, um von Alexandria die ganze Hin- und Herreise zu vollenden. — Aeußerstes Ziel dieser Reise und des wachsenden Verkehrs war Taprobane, nach Mela noch Anfang eines neuen Erdtheils. Auch des Plinius Angaben über diese Insel sind dunkel. Und indem er

von königlichen Gesandten berichtet, welche daher zum Kaiser Claudius gekommen, erzählt er gläubig deren Verwunderung beim Anblick des Siebengestirns, des ersten Mondviertels, des Sonnenauf- und Niedergangs, die jenen gänzlich verkehrt geschienen.

Uebrigens hat man wohl den Quellen nachgefragt, welche des Plinius eingehender Beschreibung von Indien zu Grunde gelegen, und an jene „Umschiffung des Erythräischen Meeres" gedacht, die fälschlich dem Arrian zugetheilt wird. Auch jene Annahme ist falsch. Dieser „Periplus", wie sich die Schrift nennt, ist wie um vieles älter als Arrian, so auch um ein bis zwei Jahrzehnde jünger als die „Naturgeschichte", und ist wohl die Schilderung eines ägyptischen Kaufmannes, der die ganze Westküste Indiens bereist, weniger jedoch ins Innere eingedrungen. Danach sind seine Aufzeichnungen, umständlich und bestimmt, wo er über Reiche und Gebiete, Völker und Herrscher, Staaten, Städte und Handels-Emporien als Augenzeuge berichtet, unbestimmt aber gläubig, wo er nach Hörensagen über die Sitze wilder Völker, Wüsteneien, Ungeheuer und dergleichen erzählt und grauenhafte Sagen seiner Erzählung beimengt. Seine Darstellung knüpft an die älteste, welche wir vom Dekhan und seiner Westküste haben. Nur sind die Namen vielfach sehr entstellt. Und dieß und ein anderes, der Mangel an erläuternden Karten, hindert auch bei Plinius, über die vielen Benennungen, über die Fortschritte der Kenntniß von Indien ein sicheres Urtheil zu haben. Dergleichen kannte man schon längst; doch sind die ältesten, die wir von Indien haben, erst um ein Jahrhundert später bei dem Geographen Claudius Ptolemäus zu finden, dem ersten, welcher Längen- und Breitengrade zur Bestimmung eines Punktes vom Himmel gleichsam, das heißt von der Himmelsbeschreibung auf die Erde herabzog.

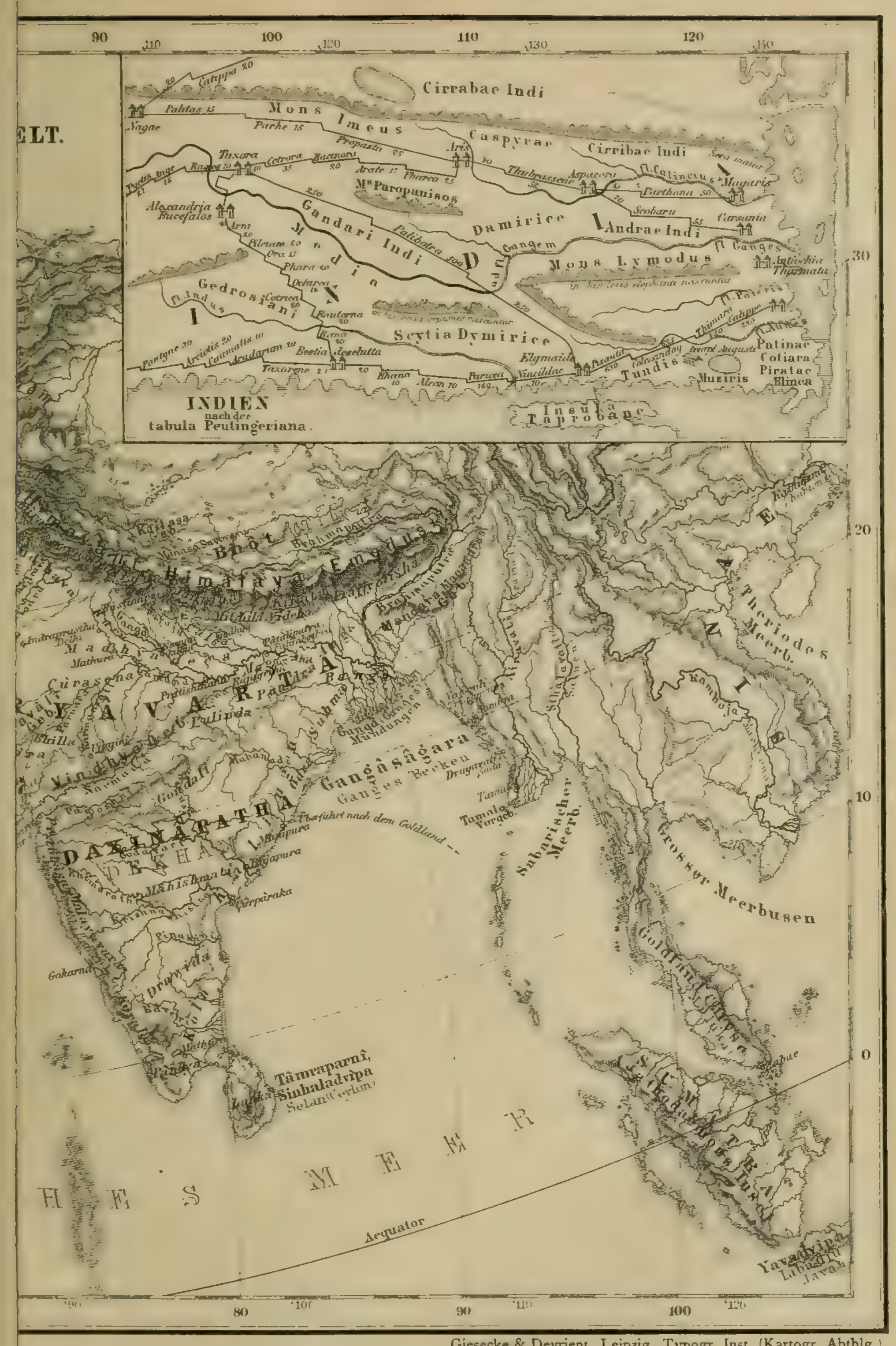
Aufzeichnungen, wie die eben erwähnte, Schifferrechnungen, Handels- und Reiseberichte gaben diesem Gelehrten, welcher in Alexandrien selbst wohnte, in reichstem Maße die Mittel für seine geographische Darstellung. Sie wurden von Ptolemäus mit Fleiß und Genauigkeit, aber auch mit Selbständigkeit benutzt. Und hierin liegen die Vorzüge wie die Mängel seines Werkes. Seine Angaben von der Ausdehnung und Gestalt Indiens, von den umliegenden Meeren und Inseln versucht man heute vergeblich mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Was er von Taprobane (Tâmraparnî), der Lage dieser Insel sowie von einigen Oertern auf derselben sagt, läßt allerdings mit Sicherheit Ceylon erkennen. Gleiches gilt auch wohl von andern östlich gelegenen Inseln sowie von einigen Städten, die auf der östlichen Küste genannt werden. Indeß sieht man doch, daß er alle diese Nachrichten auch wieder vom Sichsagenlassen hat. Fremde Kaufleute oder Reisende waren auf diese Seite nicht gelangt. Und wohl richtig wird in jener „Umschiffung" berichtet, daß nur Einheimische auf der Küste Koromandel und von da auf Ceylon und in den Häfen der malabarischen Küste ihre reichen und mannigfaltigen Produkte zu Markte bringen. — Ein Zeitgenosse des Ptolemäus ist Arrian, welcher im Anschluß an seine Alexanderzüge oder Anabasis eine Beschreibung

von Indien gab, und aus den älteren griechischen Quellen — auszüglich auch des Nearchos Küstenfahrt — über Einwohner, Einrichtungen und Sitten soviel mittheilte als daher und bis damals bekannt geworden. Wie dieses in seiner Art, so ist auch das andere Werk auf der Höhe damaliger geographischer Kenntniß und blieb, um es hier gleich zu sagen, Lehrbuch der Geographie durch das ganze Mittelalter.

Unterdessen gieng der Verkehr mit Indien in der gewohnten Straße durch Jahrhunderte fort. Weder Rom noch auch Byzanz konnte die Waaren und Kostbarkeiten entbehren, die mehr und mehr über Alexandria gebracht wurden. Daß aber auch die Kenntniß von Indien in gleichem Maße fortschritt, läßt sich nicht sagen. — Noch einmal wird von einer indischen Gesandtschaft an den Kaiser Heliogabal erzählt, welche der Baylonier Bardesanes begleitete. Dessen Aufzeichnungen — Mittheilungen, die er empfieng und wiedergab — sind verloren gegangen. Aber von dem Aufzeichner derselben hat der Philosoph Porphyrius manches erfahren und aufbewahrt, worin er wohl ein Vorbild für seine eigene asketische Lebens- und Anschauungsweise erblickte. Es wird da zuerst vom Verhältniß der Brahmanen und Samanen (çramana), das sind buddhistische Geistliche, erzählt, von ihrer Art zu leben oder vielmehr zu entsagen.

Um dieselbe Zeit (des 3. Jahrh.) fanden auch schon Gesandtschaften aus China nach Indien statt, die vereint mit einheimischen Sendboten die Kenntniß von indischem Leben und indischer Lehre, namentlich das Buddhathum in China verbreiteten. — Damals war auch das Partherreich, das sich bald nach Seleukos Tod von der Syrerherrschaft los gemacht und fast fünfhundert Jahre bestanden, durch die Sassaniden gestürzt und damit das neupersische Reich gegründet worden. Schon jenes hatte seine Grenzen bis an den Indus vorgeschoben. Und Sassanidenfürsten haben nachmals im Penjab und Induslande geherrscht. — Mit beiden nun, mit diesem Persien sowohl als mit China hatte Indien dauernden Verkehr. Nur ist von dem allem wenig nach Europa gedrungen, am wenigsten was das entlegene China betrifft. Von jenem berühmten buddhistischen Pilger, welcher zu Ende des vierten Jahrhunderts nach Indien wallte und dort fünfzehn Jahre lang umherzog, Fah Hian, dessen Reiseschilderung jetzt von größter Wichtigkeit ist, hat man früher in Europa nicht einmal den Namen gekannt.

Mehr freilich von Persien, mit dessen Königen die griechischen Kaiser schon des indischen Handels wegen in ständigem Streit lagen. Die Neuperser hatten eben weniger Scheu vor dem Meere als die Perser des alten Reichs. Ihre Kaufleute wußten die günstige Lage ihres Landes zu nutzen, tauschten einheimische Produkte gegen indische, brachten diese die Euphrat- und Tigrismündungen hinauf, um sie von da nach allen Richtungen zu verbreiten. Und je lebhafter und einträglicher der Handel ward, desto neidischer wurden dessen Besitzer. — Der uns über diesen Verkehr berichtet hat, ist ein ägyptischer Kaufmann oder, was er später geworden, Mönch gewesen,



Giesecke & Devrient, Leipzig, Typogr. Inst. (Kartogr. Abthlg.)



der indisches Einsiedlerthum ägyptischem Wüstenleben vorzog, Kosmas mit Namen, wegen seiner vielen Indiafahrten, Indikopleustes, der Indiafahrer zubenannt. Seine „Christliche Topographie" trägt auch das Gepräge vielmehr mönchischer Phantasie als gesunden Kaufmannssinns; es ist seine Beschreibung von Ländern und Städten, die er besuchte, auch von Taprobane, bei ihm nur Sielediba (sinhala-dvîpa) geheißen, von geringem Belang, allein merkwürdig vielleicht, was er von christlichen Gemeinden erzählt, die schon damals an indischen Plätzen gebildet und dem Bischof von Seleukia untergeben waren.

Daß Mönche und Missionare auch wohl allgemein Nützliches wirken können, zeigt jene bekannte Erzählung von zwei persischen Mönchen, die in einer jener indischen Christengemeinden gestanden und bis China vorgedrungen waren, dann in schlauer Weise die feindselige Wachsamkeit ihrer Landsleute überlisteten und dem Kaiser Justinian zur Einführung des Seidenbaus in Europa verhalfen. Sonst sind dieser Art Leuten Handels- und Wissensinteressen gemeiniglich fern, so weit wenigstens als diese nicht mit ihrem Zwecke zusammen gehen. Ihrer Bekehrungs- und Lebensaufgabe gegenüber ist alles „heidnische" geringfügig, eher zu tilgen als zu wahren. Denn neben dem allgewaltigen religiösen Eifer hat der rein wissenschaftliche keinen Raum, gleichviel ob jener im Dienste des Christenthums oder des Islam wirket.

Auch vom Buddhathum wissen wir in dieser Hinsicht nichts rühmenderes zu sagen. Nur dadurch, daß chinesische Gesandte und Pilger nach Indien, als in die Heimat des Buddhathums, kamen, und wie früher Fah Hian, so im siebenten Jahrhundert (629—45) Hiuan Thsang die Stätten besuchten, wo der Buddha gewandelt war und wohin er sein „Gesetzesrad" gerollt hatte, dadurch, daß sie diese ihre Wallfahrten und Pilgerplätze beschrieben, und diese Beschreibungen uns heute bekannt und von größter Wichtigkeit sind, dadurch ist das Verhältniß zur Wissenschaft ein anderes und besseres geworden. Hier ist aus Indien Kenntniß, Schriftthum und Lehre mit frommem Sinne geholt, nicht umgekehrt wie beim Christenthum und besonders beim Islam die eigene Lehre mit fanatischem Eifer gegen Indien getragen worden.

Kaum zwei Menschenalter nach Justinian, da hatte der Islam seine Aera begonnen, und Ausbreitung dieser Religion und Unterwerfung der zu bekehrenden Völker war Eines. In den ersten zehn bis zwanzig Jahren nach des Stifters Tode — Muhammad starb 632 — kam nicht allein Persien und Syrien, sondern auch Aegypten unter die Chalifenherrschaft und damit der ganze indische Handel in die Hände der Araber. Wo Euphrat und Tigris sich vereinigen, da gründete der Chalif Omar die Stadt Bassora (Basra), welche Stapelplatz und Mittelpunkt dieses Verkehrs ward. Daß die „Fahne des Propheten" auch nach Indien selbst getragen, schon anfangs des achten Jahrhunderts ein Gebiet am Indus nach dem andern dem Chalifen unterthänig ward und Moscheen an der Stelle zerstörter Göttertempel entstanden, sei hier ebenfalls nur erwähnt. Bald waren an allen indischen

Handels- und Hafenplätzen mehr Moslem als Christen zu finden — Nestorianer, die es den andern Unterthanen der Chalifen im Bekehrungs- und Handelseifer gleich zu thun strebten — und arabisch war auf allen indischen Markten zu hören. Ja viel weiter als man früher je gelangt war, bis nach Sumatra, bis nach China hin, über den Golf von Siam hinaus giengen nach und nach die arabischen Kauffahrer. Zufolge den Berichten zweier arabischer Kaufleute aus der Mitte des neunten Jahrhunderts waren ihre Landsleute schon in solcher Menge in Kanton ansäßig, daß ihnen eigene Gerichtsbarkeit zustand.

Diese Berichte und anderes dergleichen, die Fortschritte der Araber im achten und neunten Jahrhundert sind erst in neuerer Zeit bekannt geworden. Erst aus neuerer Zeit wissen wir, wie weit die Erfahrungen und Entdeckungen der Araber in jenen Landen und Gewässern damals gediehen, wie ihre Feldherren selbst zu geographischen Aufnahmen der eroberten Gebiete angewiesen waren, wie ihre Kenntnisse namentlich von Indien, seinen Erzeugnissen und Bewohnern, deren Einrichtungen, Weisheit und Wissenschaft um vieles größer und umfassender als die der Griechen und Römer gewesen. Sie waren dazumal bestrebt, wie ihre Religion gewaltsam zu verbreiten, wie sich des Handels überall zu bemächtigen, so ihre aufblühende Literatur mit der Kenntniß und Wissenschaft anderer auch jener entlegenen Völker zu bereichern, indeß sie die europäischen Staaten vom Verkehr mit jenen ostasiatischen Gebieten fast gänzlich ausschlossen.

Gänzlich freilich nicht, denn die Kostbarkeiten des Orients waren in Europa einmal Bedürfniß geworden, und je schwieriger und je gefahrvoller es war, sie zu erlangen, desto mehr steigerte sich das Verlangen darnach, desto höher ihr Preis und der Gewinn ihres Vertriebs, desto rühriger ward der Handels- und Unternehmungsgeist. — So lange die abendländischen Christen mit den muhamedanischen Morgenländern im Kampfe lagen, und die Hafenplätze der letzteren jenen verschlossen blieben, wurden indische Waaren fast einzig zu Lande auf Karawanenwegen vom Indus zum Oxus, über die Wüsten, den kaspischen See, von da durch das berüchtigte Kolchis an den Phasis und auf diesem oder anderen von feindlichen und räuberischen Stämmen vielbedrohten Wegen ans schwarze Meer und nach Konstantinopel gebracht. Konstantinopel war in dieser Zeit der große Markt für solche Waaren, es wurde reich und blühend bei seinem Monopol, das es so lange besaß, bis der Eifer- und Gewinnsucht Geist auch andere, namentlich italienische Städte auftrieb. Schon am Ende des siebenten Jahrhunderts regt sich dieser Geist; er wird in der Folge in Städten, die günstig am Meere und zwischen den zwei größten Reichen lagen, wird da durch erlangte Besitzthümer und Freiheiten, durch den Neid anderer gleichstrebender Städte zu immer größeren und gewagteren Unternehmungen getrieben. — Um den Kaufleuten von Amalfi und Venedig nicht mehr ihren übermäßigen Gewinn zu geben, wagten es Schiffe aus Marseille, dem alten Massilia, selbst die ägyptischen und syri-

schen Häfen zu besuchen. Daß auch die von Venedig, Genua und Pisa eine Verbindung mit den Anhängern des falschen Propheten und diese hinwiederum mit den verhaßten Christen nicht scheuten, daß beiderseits allmählich und vielfach um des gewinnbringenden Handels willen die religiöse Abneigung überwunden ward, ist sicher und gar nicht zu bezweifeln. Wurde doch auf beiden Seiten die Religion selbst zu Handelszwecken benutzt, bei den Moslem, wie bis auf unsere Zeit, wenn sie zur Kaba, bei den Christen, wenn sie, wie damals wohl geschah, zum heiligen Grabe pilgerten. Kurz, Annäherungen durch Verkehr zwischen Orient und Occident haben auch im achten, neunten und zehnten Jahrhundert statt gehabt. — Wir wissen nun von Konstantinopel aus jener Zeit, seinen Parteikämpfen, religiösen und theologischen Streitigkeiten, wissen von den italienischen Städten, wie sie bei aller gegenseitiger Befehdung und bei allem Vordringen der Araber durch Handelsverkehr zu stets höherer Macht und größerem Besitz gelangten; aber wie und in welchen Bahnen dieser Verkehr fortgieng, darüber ist uns wenig, über Fortschritte in der Kenntniß entlegener Länder und Völker, Fortschritte namentlich in der Kenntniß von Indien, ist uns gar nichts berichtet.

Wie schon zuvor die Wallfahrten, so haben in großem Maße bekanntlich auch die Kreuzzüge auf Näherbringung und Kenntniß orientalischen Wesens ihren Einfluß geübt. Freilich kamen die Scharen der Kreuzfahrer nur nach Konstantinopel, nach Aegypten, Syrien und Palästina, kamen auch freilich nicht in Frieden und aus frommer Wißbegier — wie einst jene chinesischen Wallfahrer nach Indien — sondern voll von einer Kriegswuth, wie sie nur der allerschlimmste Haß geweckt und geschürt hatte. Aber sie kamen doch, sahen ferne Länder und Meere, sahen den Reichthum, den Glanz und die Macht der Städte, welche durch Handel groß geworden, sahen und besetzten auch zeitweilig jene Städte, wie Antiochia und Tyrus, welche Stapelplätze des indischen Handels gewesen, und trugen Erfahrungen, Vorstellungen und Verlangen davon, die unverlöschlich auf Zeiten und Geschlechter fortwirkten. Die zunächst und vor allen dabei gewannen, waren die italienischen Handels- und Freistaaten, Venedig, Genua und Pisa, welche sich ihre Flottendienste hoch und theuer bezahlen ließen und in rein kaufmännischer Absicht Besitzungen und Handelsvorrechte von größter Bedeutung erwarben. Wurden doch die Venetianer zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts Herren selbst von Konstantinopel, der Halbinsel Morea und einiger der größten Inseln des Archipelagus. Und in der Folge wurden fünfzig Jahre später dann mit Hilfe der auf Venedigs Macht eifersüchtigen Genuesen die griechischen Kaiser wieder eingesetzt, den Helfern aber die wichtigste Vorstadt Pera eingeräumt, durch deren Besitz sie Herren des schwarzen Meeres, auch eines Theils vom Chersones wurden und ihre Nebenbuhler bald an Macht übertrafen.

Es war in der Zeit dieser Machteifersucht zwischen Genua und Venedig, als dieses selbst unter Autorität des Papstes Verträge mit dem Sultan von Aegypten abschloß, daß seine Schiffe in die ägyptischen und syrischen Häfen

einlaufen und seine Kaufleute auf den Märkten von Alexandria und Damaskus handeln durften. Da reisten zwei venetianische Patrizierbrüder, die Polo, in Begleitung ihres Sohnes und Neffen Marco zum wiederholten Mal in den Orient, kamen nach Palästina und weiter durch Syrien vordringend und Handel treibend abermals an den Hof des tatarischen Großkhans. In dessen Gunst und Diensten reiste der junge, damals etwa achtzehnjährige Marco Polo das ganze chinesische Reich hindurch, gelangte nach Japan und von da weiter nach Indien, davon er die südliche Halbinsel, das ganze Küstengebiet des Dekhan durchzog vom Lande der Kalinga bis zum Kap Komorin und von da westseitig bis nach Guzerat oder dem Meerbusen von Kambaya. Nach fünfundzwanzigjähriger Abwesenheit (1295) kehrten die Polo, Sohn, Vater und Oheim in die Heimat zurück. Und nun konnte Marco — wegen seiner Reichthümer il Messere Marco Millioni oder kurz il Messere genannt — von seinen ungeheuren Reisen und Erfahrungen erzählen, von Ländern, die vor ihm keines Europäers Fuß betreten — abgesehen hier von andern als Indien — von den tamulischen Reichen im Osten und ihren schwarzen Bewohnern, von deren Religions- und Lebensart, ihren Sitten, Gebräuchen, Hantierungen und dergleichen, ebenso von Komorin, dem affenreichen, ebenso von den malabarischen Küstenländern, seinen Königs-, Brahmanen- und Handelsgeschlechtern, von unzähligem Merkwürdigen, Schönen und Neuen, das dort Natur und Kunst erzeugt, das seiner Landsleute Erstaunen und Begierde erregte. Des unaufhörlichen Erzählens überhoben zu sein, wie es heißt, oder wohl eher, um auch die Schätze seiner Erfahrung anzulegen, schrieb er wohl während seiner genuesischen Gefangenschaft, in die er gerathen war, eine umfassende Darstellung seiner Lebens- und Reisegeschichten, was er selber gesehen und von andern erfahren hatte, ein mehrbändiges Werk, das freilich erst zweihundert Jahre nach seiner Rückkehr durch den Druck vervielfältigt und nachmals in verschiedene europäische Sprachen übersetzt ward.

Innerhalb dieser Zeit lagen die beiden Hauptthandelsstaaten Europas, von welchen eine Erweiterung der Kenntniß über Indien hätte ausgehen können, in fortdauerndem Kampf, der erst fünfzig Jahre nach Marcos Tode (1323) zu Gunsten seiner Vaterstadt entschieden ward. Diese wuchs seitdem zu immer größerer und weiterer Macht, der nach einander italienische Städte in Menge und umliegende Inseln anheim fielen. Sie hatte zwar keinen unmittelbaren Verkehr mit Indien, sondern holte nach erneutem Vertrage mit dem Mamelukensultan die Waaren aus ägyptischen und syrischen Niederlagen, um sie dann auf deutsche, niederländische und andere Märkte, in Städte zu bringen, welche dazumal durch diesen Verkehr gleichfalls groß und angesehen wurden. Nebenbuhlerinnen, wie nach Genua noch Florenz, konnten es ihr nicht gleich thun; in andern europäischen Staaten, in England und Frankreich, auch in Deutschland wütheten Bürger-, Partei-, Erb- und Religionskriege, und wenn die Republik auch durch den Verlust ihrer griechischen Landestheile vieles einbüßte, so waren mit der Eroberung Konstantinopels

durch die Türken auch den Genuesen ihre Besitzthümer geraubt, und jene Stadt hörte auf, ein Handelsplatz für das Abendland zu sein. Nie stand Venedig auf höherer Machtstufe als in der andern Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, da es wie ein anderes Rom gebot, war nie reicher und nie blühender in Handel, Kunstpflege und Wissenschaft, denn zur Zeit als jenes Ereigniß geschah, das seiner Herrlichkeit den Stoß gab. — Zwölf Jahre nachdem Bartolomeo Diaz das Vorgebirge der guten Hoffnung gefunden, sechs Jahre nach der Entdeckung des vermeinten Indiens, Westindiens oder Amerikas, landeten die Schiffe des Portugiesen Vasco de Gama nach zehnmonatlicher Fahrt von Lissabon in der Hafenstadt Kalikut an der Küste Malabar.

Diese Auffindung eines neuen Seewegs nach Indien bildet einen Wendepunkt für die Geschichte dieses Landes, für den Handel mit und die Kenntniß von demselben, für den Völkerverkehr überhaupt. Nicht Mameluken und Türken, nicht Beduinen oder sonst wilde Horden konnten es ferner hindern, nach Indien zu kommen, die kostbaren indischen Waaren oder Kunde von Land und Leuten heim zu bringen. Daß letzteres nicht allsogleich und eben so bald geschah, lag daran, daß man wohl jene aber nicht diese schätzen gelernt, lag in der materiell angelegten Natur der Menschen überhaupt, im Geiste der Zeit und der wieder erweckten „klassischen" Bildung begründet, lag zunächst im Wesen und Treiben derjenigen, welche als erste gewinnsüchtige Eroberer die indischen Küsten betraten.

Gar nicht lange nachdem die Dankesglocken Lissabons zur Feier der erfolgreichen Fahrt und glücklichen Heimkehr de Gamas geläutet hatten, da erfüllte sich schon, was man dort gehofft und in Venedig gefürchtet. Diesem half es nicht, daß es dem ägyptischen Sultan eine Flotte ausrüstete, denn die stolze Armada ward überwunden; und jene, die Portugiesen, wußten auch der Eifersucht und Feindseligkeit der Moslem in Indien mit Gewalt zu begegnen. Ihre festen Handelsfaktoreien erstreckten sich nach wenigen Jahren von der Ostküste Afrikas bis an das Ostende Asiens, von Mozambique bis nach Japan, und zwischen Goa, ihrer Hauptniederlassung auf der indischen Westküste, und der Insel Makao im Busen von Kanton bemächtigten sie sich Malakkas auf der gleichnamigen Halbinsel — drei wichtige Punkte, zwischen welchen ihr Handel und ihre Flotte herrschend ward. Aber was unter einem tüchtigen Regiment, wie dem ihres Königs Emanuel, und unter tüchtigen Offizieren, wie Gama und Albuquerque, erreicht ward, das gieng nachmals eben so bald wieder verloren, als die Unsittlichkeit in der Heimat durch Sittenlosigkeit und rohe Gewalt in der Fremde überboten ward, als sie mit wilden, übermüthigen Lanzknechten ihre Kolonien bevölkerten, ihre Piraten- und Kreuzzüge gegen die muselmännischen, ihre Bekehrungswuth gegen die indischen Einwohner kehrten. Der eben erst entstandene Jesuitenorden entfaltete auf der malabarischen Küste und unter portugiesischer Hoheit uneingeschränkte Thätigkeit. Und die Krone des Werkes war — was mit Einem genug besagt — die Einführung der Inquisition. So geschah es, daß das

sechszehnte Jahrhundert die portugiesische Herrlichkeit in Indien sich erheben und sinken sah, daß davon bald nicht mehr als wie bis heute übrig war, ein niedriges Mischgeschlecht, die Hafenstadt Diu, und ein wüster Landstrich um und die Trümmer von Goa, und daß die Holländer, als sie 1595 zuerst nach Indien kamen, wie Befreier und Erretter empfangen wurden.

Und fragen wir nun, was unter der Portugiesenherrschaft in Indien für dessen Kenntniß weiter gethan worden, so verweist man uns wohl auf Faria y Sousa, den portugiesischen Geschichtsschreiber, der besonders die Völker des Dekhan und ihre Religion uns schildert, über welche schon Marco Polo früher berichtet, ferner Guzerat beschreibt, mit der Hauptstadt Cambay, dem indischen Kairo und Malabar, kurz das ganze Küstengebiet, mit welchem seine Landsleute besonders bekannt wurden. Doch der Mann lebte erst im folgenden Jahrhundert, indessen aus diesem sechszehnten zwei Namen von Männern anderer Nationalität zu nennen sind, eines Engländers und wieder eines Italieners. Beide kamen als Abenteurer nach Indien, der erstere, Ralph Fitch, ein paar Jahre später als der andere, nachdem er durch Asien zu Lande bis nach Ormuz gelangt und von da als portugiesischer Gefangener nach Goa gekommen. Seiner Gefangenschaft entwischt, gelangte er glücklich über das Gebirge bis nach Agra und dann mit einer Handelsflotte die Jumna und den Ganges abwärts nach Prayâga (Allahabad), Benares, Patna und so weiter bis nach Odra oder Odrissa im Osten. Und seine Schilderung dieser Reise durch Hindustan, der Städte, die er gesehen, der Menschen und ihrer Lebensweise ist die erste, welche ein Europäer über diesen Theil Indiens gegeben. Der andere, Philippo Sassetti mit Namen, war anfangs der achtziger Jahre vor den Schergen des Papstes fliehend nach Indien gelangt und hatte dort vornehmlich in Goa an fünf Jahre verweilt. Er ist unsers Wissens der erste gewesen, welcher auch über die Sprache der Brahmanen seine Beobachtungen mittheilte, wie solche grammatisch gelehrt werde und in ihren Formen, besonders in den Zahlausdrücken auffallende Aehnlichkeit mit den italienischen oder lateinischen darbiete. Freilich sind die Briefe Sassettis, darin diese Bemerkungen sich finden, erst in unserer Zeit veröffentlicht und sein Name auch erst vor kurzem wieder bekannt geworden.

Mit dem siebzehnten Jahrhundert beginnt das Zeitalter der Begründung von Handelsgesellschaften und ihrer festen Niederlassungen in Indien. Den Anfang machte die „Compagnie der Londoner Kaufleute, welche nach Ostindien handeln", welche im Jahre 1600 eingesetzt und Ende desselben von der Königin Elisabeth durch Urkunde bestätigt und mit Privilegien auf fünfzehn Jahre ausgestattet ward. Zwei Jahre darauf ward die privilegierte ostindische Compagnie der Niederländer begründet, welche schon seit sieben Jahren ihre Schiffahrt nach Indien betrieben, und im selben Jahre die vereinigte spanisch portugiesische Flotte überwunden hatten. Wieder zwei Jahre später entstand eine französische Handelscompagnie, und hernach bekam

auch Dänemark seine ostindische Handelsgesellschaft, 1612, als die Engländer zuerst festen Fuß in Indien faßten und in Surat ihre erste Faktorei anlegten. Hiermit nicht genug, wurde in den dreißiger Jahren noch eine neue englische Compagnie gebildet, und nachdem sich diese späterhin mit der alten vereint, kam zu aller schmuggelmäßigen Betheiligung am indischen Handel noch eine schottische Gesellschaft hinzu und bald darauf gegen Ende des Jahrhunderts eine, wie sie hieß „Allgemeine ostindische Handelsgesellschaft". Und eine handeltreibende Nation bekämpfte die andere und die Gesellschaften befehdeten einander voll Neid und Eifersucht um jeden Besitz und Handelsvorrang. Fern von diesem unbändigen Getriebe blieb von allen europäischen Staaten nur Deutschland. Ohne Macht zur See und ohnmächtig durch verzehrende Religionskriege im Lande war es in Indien allein durch einige seiner Söhne vertreten, die als Jesuiten in der malabarischen Mission weilten. Einer und der andere von ihnen ist später bekannt geworden.

Sonst ist bei dem allen für Kenntniß und Wissenschaft von Indien wenig herausgekommen. Nur die Holländer, welche in diesem Jahrhundert noch allen überlegen waren, sich auf Koromandel festsetzten, meist in Besitzungen der Portugiesen auf Malabar, dürfen eines Landsmanns sich rühmen, der ein erstes Stück indischer Weisheit herausgab. Abram Roger, ein Amsterdamer Kaufmann, der längere Zeit auf der Küste Koromandel zugebracht, veröffentlichte 1651 ein Buch, das er „Opene Dewre tot het verborgen Heidendom" betitelte, oder wie die zwei Jahre später zu Nürnberg erschienene Uebersetzung hinzufügt: „Wahrhaftige Vorweisung des Lebens und der Sitten, sammt der Religion und dem Gottesdienst der Brahmines auf der Cust Choromandel und denen herumliegenden Ländern". Darin fanden sich „Deſſ Heydnischen Barthrouheri Hundert Sprüche von dem Weg zum Himmel. Und Hundert Sprüche Von dem vernünftigen Wandel unter den Menschen", also indische Spruchweisheit, zwei von den Centurien des Bhartrihari, wie der eigentliche Name lautet. Diese waren dem Manne von einem „lusitanischen Brahmanen" Padmanâbha, das heißt von einem Portugiesen mitgetheilt worden, der zum Brahmathum übergetreten. Solches war nämlich die Eigenheit dieser Leute, daß sie ebenso wohl die Bekehrer als die Bekehrten machten, ebenso wohl Priester als zumal Piraten sein konnten, ähnlich wie im Kriege zwischen Hindu und Moslem Portugiesen auf beiden Seiten kämpften. Das Werk des Abram Roger ist auch in noch andere Sprachen übertragen worden. — Uebrigens geschah es auch in diesem Jahrhundert zum ersten Mal, soviel wir wissen, daß echte Brahmanen einiges von ihrer Religionsweisheit preisgaben, diejenigen nämlich, welche sich der junge und wißbegierige persische Prinz Dara Shakoh von Benares nach Delhi kommen ließ, im Jahre 1067 der Hedjra, 1657. Um Inhalt und Vorzug ihrer Lehre darzuthun, theilten sie eine Anzahl sogenannter Upanishad mit, das sind brahmanische Belehrungen über den geheimen Sinn der Veda, welche ins Persische übersetzt wurden. So kamen sie hundert und

zwanzig Jahre später nach Frankreich, wo sie Anquetil Duperron ins Lateinische so schlecht wie recht übertrug und herausgab.

Bedeutungsvoll war im ersten Zehend des achtzehnten Jahrhunderts (1707) die Vereinigung der beiden englisch-ostindischen Compagnien. Zu den älteren Besitzungen und Handelsrechten waren neue hinzu erworben. Wie es zuerst Madras gewesen, wie dann Bombay, so wurde nun Kalkutta Sitz einer Präsidentschaft. Jede derselben befehligte ihren Distrikt, hatte zugleich Gerichtsbarkeit in bürgerlichen wie in Strafsachen, war gestützt durch eine viertheilige — freilich anders als bei den alten Indern gegliederte — Heeresmacht. Und diese drei, welche ihrer Lage nach schon die Spitzen des indischen Dreiecks beherrschten, erhielten (in Gouverneur und Rath) später ihre gemeinsame Oberhoheit. — Die Niederlande, durch auswärtige Kriege und innere Parteikämpfe geschwächt, verloren allmählich das Uebergewicht, welches sie zur See und im Verkehr mit Indien gehabt hatten. Neubegründete Gesellschaften waren theils von kurzem Bestand, wie die von Ostende (1717), theils zumal, wie die schwedische (1731) und noch mehr die preußische, die von Emden (1731), von geringem Belang. Endlich haben die Bemühungen Rußlands, zu Lande eine Verbindung mit Indien zu gewinnen, erst damals unter Peter dem Großen begonnen. — So hatten die Engländer bis in die vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ziemlich freies Spiel in ihren Händeln und Verhandlungen mit den indischen Fürsten, in ihrer Einmischung in deren Streitigkeiten, kurz in allem, was sie dort zur Wahrung und Erweiterung ihres Handels und Besitzthums unternahmen, bis der Krieg zwischen England und Frankreich ausbrach und nach Indien übertragen ward.

Hier saßen die Franzosen in ihrem Pondichery und hatten außer diesem siebzig Jahre zuvor erworbenen Küstendistrikt noch ihre Faktoreien auf Malabar, auf Koromandel und in Bengalen. Auch sie hatten im Dienste der Kirche dort ihre Missionsanstalten eingerichtet. Und wohl mehr als andere hatten sich die frommen Patres darin verdient gemacht, daß sie Handschriften soviel sie konnten für die „Bibliothek des Königs" nach Paris schickten. Gleich ihren Ordensbrüdern, den Jesuiten auf Malabar, hatten sie auch von der Sprache und Literatur dieses Landes einiges gelernt, „um mit den Brahmanen disputieren zu können". Beweis sind die Sprachbücher, welche sie abfaßten und heimschickten, und Beweis ist namentlich ein Sendschreiben des Paters Pons aus Karikal vom November 1740. Darin ist eine für diese Zeit bereits tüchtige Kenntniß vom grammatischen Bau der Brahmanensprache in manchen Einzelheiten dargethan und ebenso was deren Weisheit angeht, ihr heiliges Schriftthum, ihre religionsphilosophischen Lehren und Lehrer, auch ihre Astronomie oder Astrologie, welche Pons auf Pythagoras zurückführt. Freilich, Fehler und Irrthümer, eingetragene eigene Ideen sind dem Manne dabei zu gute zu halten. Sein Ordensbruder Duhald in Paris, an welchen das Schreiben gerichtet war, brachte es gleich vielen andern unter die Lettres édifiantes, die erbaulichen und beschaulichen Briefe der Jesuiten, welche er

herausgab. Wer es da ungesucht fand, achtete es mindestens auch nicht besser als anderes, denn wer es besser zu achten und zu schätzen gewußt, war nicht vorhanden oder doch nicht der Mann, wie nachmals ein Emil Burnouf, um es da zu suchen.

Ein Jahr nach der ersten Veröffentlichung dieser Briefe (1743) war der Krieg, der erste, welchen Engländer und Franzosen auf indischem Boden kämpften, bereits ausgebrochen, und einigemal hatte es den Anschein, als ob nicht jene sondern diese die Oberhand gewinnen sollten. Da ward nach fünfjährigem Kampfe Friede gemacht (1749), um den Krieg bald wieder zu beginnen, darin nun auch die einheimischen Landesherren verwickelt wurden, nachdem in deren Hader die beiderseitige Truppenmacht zur Verwendung gekommen. Wiederum wurde Frieden, dießmal nach siebenjährigem Streit (1763) und dießmal schon zu entschiedenen Ungunsten der Franzosen. Und die Feindseligkeiten dauerten fort, bis der Krieg zum dritten Mal losbrach und endlich nach siebzehn Jahren zum dritten Mal Frieden geschlossen ward, der Friede von Mangalore, 1784, mit welchem die Engländer nach allem die erklärten Herren des Landes waren.

Sie waren dieß vermöge ihrer Stellung in Indien, durch den ungeschmälerten Besitz ihrer sämmtlichen Eroberungen und durch ihr Machtverhältniß, verschieden zu den verschiedenen großen und kleinen Landesfürsten. Aber auch nicht mehr die Compagnie sondern England, nachdem von da ab die politischen und militärischen Angelegenheiten, überhaupt die Oberherrlichkeit in die Hände der Krone und des Parlaments gelegt wurde. An Gegnern hat es dieser auch später nicht, auch nicht an Kämpfen und Kriegen mit den einheimischen Völkern, auch nicht mit den Franzosen in Indien gefehlt, und nach wie vor — man braucht nur an Warren Hastings zu denken — sind aus schnöder Eroberungs- und Gewinnsucht Bedrückungen mancher Art, Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten auch von englischer Seite verübt worden.

Gleichwohl war und blieb im englischen Volke ein gewisses Rechtsgefühl lebendig, das wie auch nicht minder im Interesse der Machthaber als der Untergebenen, doch beiderseits zu einiger Versöhnlichkeit wirkte, jedenfalls aber zu einer wissenschaftlichen Forschung in Indien den ersten mächtigen Anstoß gab.

Das hätten Schriften und Handschriften nicht allein und nicht sobald vermocht. Ohne praktische Verwerthung blieben sie unbeachtet, unbekannt und unerschlossen wie jene, welche die französischen Jesuiten nach Paris gesandt hatten. Sie lagen da ähnlich den verzauberten Prinzessinnen in den Kindermärchen, da niemand kam und niemand verstand, ihren Bann zu lösen. Wohl wandte sich einmal der bekannte Hellenist und Abt Barthélemy an einen Missionar und Landsmann in Pondichery und bat um Grammatik und Wörterbuch des „Sanskroutanischen" und sonst einiges über Sprachen, Inschriften und Geschichte Indiens. Nach vier Jahren, 1767, kam auch Antwort vom Pater Coeurdoux — so hieß der Mann — der auf eine Grammatik und eine andere im Telugu verwies, welche der Bruder Delalane für den Ge-

brauch der Missionare verfaßt, die sich mit anderen in der Bibliothek des Königs finden müßten. Und außerdem besagte er darin viel vom Leben und Leiden eines Missionars in Indien. Endlich begleitete das Schreiben eine Art Memorandum, eine Frage an den Abt Barthélemy und die andern Gelehrten der Akademie: „Woher es komme, daß in der sanskrutanischen Sprache eine große Anzahl von Wörtern sich vorfinde, welche ihr mit dem Lateinischen und Griechischen und vornehmlich mit dem Lateinischen gemeinsam seien?" Um der Frage einen Anhalt zu geben, waren zwei Reihen von ganz „gleichen oder ähnlichen" Wörtern und Formen, besonders von lateinischen und indischen, eine dritte von indischen mit französischer Uebertragung beigegeben, auch sonst Uebereinstimmendes im einzelnen angeführt. Nicht genug damit sucht der Fragesteller selbst vorweg jeden religiösen, politischen oder andern Verkehr der betreffenden Völker, jede Uebertragung oder Entlehnung der einen Sprache aus der andern, mit einem Worte jede andere Erklärung als diejenige zu beseitigen, welche jene Uebereinstimmungen als gerettete Trümmer aus dem Schiffbruch der allgemeinen Sprachverwirrung und als Zeugniß erscheinen läßt für die ursprüngliche Einheit und Brüderlichkeit des Menschengeschlechts. — Indessen scheint die französische Akademie von damals der Sache wenig Bedeutung beigelegt zu haben, und noch weniger derjenige, dem sie in die Hand gelegt ward, Anquetil Duperron, welcher sich solchen Dingen gegenüber persönlich wohl gar abgeneigt und mißtrauisch verhielt. Er nahm den Briefwechsel mit dem frommen und gelehrten Pater auf, aber um solches mit ihm zu verhandeln, was seinem Geschmacke besser zusagte. So wurde alles ruhig zu den Akten gelegt, um mit anderem erst vierzig Jahre später, nach Anquetils Tode veröffentlicht zu werden — dann freilich wieder zu spät für den Ruhm der französischen Nation und zu spät für die Wissenschaft.

Denn nicht ein volles Jahrzehend nach Empfang dieses Memorandums, da ward bereits jener Anstoß gegeben, der besser wirkte als die besten Missionarberichte. — In der Absicht ihren indischen Unterthanen nach deren eigenem Brauch und Gesetz Recht zu sprechen, hatte die englische Regierung elf Brahmanen zu einer Uebertragung solchen Schriftthums ins Persische bewogen. Daraus machte Nathanael Brassey Halhed eine Abfassung ins Englische, und im März 1775 wurde diese als „a code of Gentoo Law", eine Sammlung aus ältern und jüngern Gesetzschriften dem Directorium vorgelegt, hernach noch dreimal englisch, binnen kurzem auch französisch und deutsch herausgegeben. Ueber die Originalschrift konnte Halhed nur wenig rechtes dazu angeben, da es ihm nicht gelungen, die hartnäckige Scheu und das Widerstreben seiner Brahmanen soweit zu überwinden, daß sie ihm von ihrer heiligen Sprache und Literatur einiges mittheilten. Aber drei Jahre darauf hatte er einen milder gesinnten Pandit, das ist einen brahmanischen Gelehrten gefunden, welcher in der Engherzigkeit seiner Kaste weniger befangen war. Mit dem Ausdruck des Erstaunens erzählte er nun (in der Vorrede zu einer

bengalischen Grammatik) von der merkwürdigen Aehnlichkeit, welche Sanskritwörter mit persischen und arabischen, auch griechischen und lateinischen zeigen, und diese, wie er sagt, nicht etwa nur in technischen Bezeichnungen sondern in dem „Grundwerke der Sprache", in solchen Formen, welche mit beginnendem Morgengrauen der Bildung zuerst hervortreten. — So viel und so bestimmtes hatte noch keiner gesagt als dieser Halhed, nachdem er einiges Sanskrit gelernt; und auf dem nun einmal gebrochenen Pfade folgten ihm seine Landsleute in Indien.

Im Beginne des Friedensjahres von Mangalore wurde die „Asiatische Gesellschaft" zu Kalkutta gegründet und als ihre Aufgabe die Erforschung des asiatischen Alterthums in weitem Umfange bestimmt. Man suchte sich genauere Kenntniß des Sanskrit zu erwerben, wie dieß zuerst Charles Wilkins gethan, der schon im folgenden Jahre, 1785, eines der merkwürdigsten Stücke indischer Literatur bekannt gab. Er hatte ein religionsphilosophisches Gedicht, die Bhagavadgîtâ, welche als Episode dem großen Volksepos, dem Mahâbhârata angehört, ins Englische übersetzt, und sein Werk erregte kein geringes Aufsehen. Im zweitnächsten Jahre erschien seine Uebersetzung des Hitopadeça, des Auszuges aus einem älteren indischen Spruch- und Fabelwerk, darin er hilfreich auch mit seinem Freunde William Jones gelesen, dem Präsidenten der Kalkuttaer Gesellschaft. — Unterdessen hatte diese ihre Arbeiten begonnen, und im ersten Bande ihrer „Untersuchungen" sind die Reden zu lesen, worin ihr geistvoller Präsident den Mitgliedern ihre Thätigkeit anweist, ihren Eifer belobt und anspornt, in der dritten, vom Jahre 1786, unter andern jene denkwürdigen Worte über die Sanskritsprache. Da wird sie als „von wunderbarer Struktur" bezeichnet, vollendeter als die griechische, reicher als die lateinische, feiner gebildet als beide und doch mit beiden sowohl in Anbetracht der Verbalwurzeln als der grammatischen Formen in zu enger Verwandtschaft, als daß diese bloßem Zufall könne zugeschrieben werden. Kein Philolog, sagte Jones, werde sich nach näherer Prüfung dieser drei Idiome der Ueberzeugung verschließen können, daß sie aus gemeinsamer, vielleicht nicht mehr vorhandener Quelle geflossen seien. Auch für Gothisch und Keltisch sei aus ähnlichem, wenngleich nicht also zwingendem Grunde derselbe Ursprung anzunehmen. Und was nicht minder merkwürdig, der so sprach, hatte auch schon in den religiösen Vorstellungen jener sprachverwandten Nationen eine alte Aehnlichkeit aufgefunden.

Dieser Sir William Jones war in der That ein Mann von hervorragender Bedeutung, von juristischem Scharfblick — er war Oberrichter in Bengalen — wie von bedeutender Sprachkenntniß, wegen seines Talents und Geschicks wie kein anderer zu jener Präsidentenstellung geeignet. Einen kundigen Brahmanen zur Seite bereiste er das Land, die Menschen, ihre Sprache und Sitten kennen zu lernen. So kam er nach Benares, dem uralten Sitze brahmanischer Weisheit, und erhielt dort nicht wornach er suchte, sondern ein anderes, das ihm als Meisterwerk ihres Dichters Kalidâsa gerühmt ward. Mit Hilfe

seines Brahmanen ward die Schrift ins Lateinische, aus dem Lateinischen getreulich ins Englische übersetzt — es war das seitdem weltberühmt gewordene Drama Sakuntalâ oder der Erkennungsring, eine schönste Perle in der indischen Literatur. Seitdem er dieses ans Licht gebracht, 1789, war der Forschungseifer des Mannes nur noch mehr gesteigert. Bald nachdem auch seinerseits der Hitopadeça übersetzt war, dazu ein erotisches Singspiel, der Gitagovinda von Jayadeva, war er es, der auch eine erste Textausgabe herstellte des Ritusamhara, eines Gedichtes über die Jahreszeiten, jenem selben Dichter Kalidâsa zugeschrieben. Und kurz nach seinem Todesjahre, 1793, erschien dann das Werk, welches den Juristen und Sprachgelehrten zumal in seiner letzten Lebenszeit angelegentlichst beschäftigt hatte, die „Verordnungen des Manu", ein altes hochangesehenes brahmanisches Gesetzbuch. — So war der Schacht geöffnet, aus welchem fleißige Hände ein literarisches Denkmal nach dem andern zu Tage förderten. Auch die einheimischen Gelehrten fiengen allmählich an, von ihrem zähen Widerstreben nachzulassen, ja sogar fördernden und unterstützenden Antheil zu nehmen. Und um hohes Lehrgeld sah man nun den stolzen Britten bei dem noch stolzeren Brahmanen in die Schule gehen.

Da wäre denn mancher Name noch zu nennen, welcher durch Theilnahme an den ersten Untersuchungen der „Asiatischen Gesellschaft" oder Veröffentlichung selbständiger Werke bekannt und ehrenvoll geworden. Anstatt vieler nur noch einen. Es ist der Name eines Mannes, der in gleicher Stellung wie William Jones, diesem wohl nachstand an poetischem Geist und Schwung, nicht aber an Fleiß und Eifer, dabei zuerst mit mehr nüchternem, sichtendem Verstande vorgieng, Henry Thomas Colebrooke. Beginnend da, womit jener aufgehört, bearbeitete und veröffentlichte er vor allem indische Rechtsschriften und zeigte damit die Entwickelung dieser Literatur auch auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts. Abgesehen dann davon, daß er von überall Handschriften sammelte und so viel er konnte, auch durch Brahmanen herausgeben ließ, gieng sein Streben in diesen Dingen vor allem auf Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Freilich waren die einheimischen Sprachlehrbücher und Wörtersammlungen in ihrer Besonderheit wenig dazu angethan; aus ihnen konnte ein Anfänger so wenig und noch viel weniger als aus Colebrookes eigenem, leider unvollendet gebliebenem Lehrbuche Sanskrit lernen. Doch das Verdienst bleibt dem Manne, solche Schriften und namentlich auch die „Aphorismen" des Pânini, des Vaters der indischen Grammatik, zuerst ans Licht gezogen zu haben. Endlich war es auch Colebrooke, welcher von allen zuerst über die Veda oder heiligen Schriften der Inder berichtete und damit auf Grund eigener Durchsicht einen Einblick in diejenige älteste Weisheit und Wissenschaft gewährte, nach welcher die Wißbegierde der Fremden eben so groß war als die Eifersucht der Brahmanen, sie ihren unheiligen und ungeweiheten Blicken zu entziehen. Die betreffende Abhandlung erschien 1805. Ein Jahrzehend später verließ Colebrooke Indien und kam in dem-

selben Jahre 1816 nach England zurück, in welchem auf dem Boden indischer Kenntniß der Grundstein zum Aufbau einer neuen wissenschaftlichen Forschung gelegt ward.

Die Deutschen, Deutschland hatte sich früher an dem Wettkampf um Indien so viel wie gar nicht betheiligt. Weder See- noch Handelsmacht hatte es im siebzehnten, auch achtzehnten Jahrhundert, da die Völker eifersüchtig um den Besitz des reichen Ostlandes rangen, genug im eigenen Lande und unter den eigenen Stämmen auszufechten. Ja nicht einmal die wenigen Deutschen, welche auch schon im siebzehnten Jahrhundert als Missionare nach Indien kamen, im Dienste der malabarischen Mission reisten, das Kirendum, das ist Grantha, die Büchersprache oder Sanskrit erlernten, „um mit den Brahmanen disputieren zu können", auch diese haben, was sie thaten, nicht zur Ehre des deutschen Stammes und ihrer deutschen Heimat, sondern vielmehr der Propaganda gethan, in deren Dienst sie standen. So wird uns ein Heinrich Roth genannt, ein Jesuitenpater Hanxleden, welcher Ende des siebzehnten Jahrhunderts nach Indien kam und sogar eine erste Sanskritgrammatik und ein Wörterbuch abfaßte und nach Rom sandte. Ein dritter, Benjamin Schulze, hat die Uebereinstimmung der Zahlwörter in der „Brahmanensprache" mit den lateinischen „observieret", kann aber über deren Herkunft noch nichts sicheres „determinieren". Wieder ein anderer, der Missionar Bartholomäus Ziegenbalg, trägt anfangs des vorigen Jahrhunderts eine „Genealogie der malabarischen Götter aus Schriften und Briefen der Haiden" zusammen, ein merkwürdiges Buch, das erst kürzlich wieder veröffentlicht ward. Endlich wird auch schon die Zeitrechnung der Inder von einem deutschen Missionar, Theodor Walther, in Acht genommen und die Schrift mit einer Beigabe von Euler abgedruckt.

Aber merkwürdiger Weise blieben alle diese Dinge, auch in einer Zeit, die solchen Forschungen geneigt war, wenig berücksichtigt. Indische Sprache und indische Kultur war den Deutschen nicht mehr als jedes andern entlegenen Volkes. Und auch jene Deutschen dort suchten eben so wenig der deutschen Wissenschaft ein Feld zu erobern, als sie für ihre Forschungen in Deutschland Boden fanden und Dank. Erst als der Pater Paullinus a St. Bartholomäo, Philipp Wesdin mit deutschem Namen, aus den Schriften Hanxledens seine „Sanscridamische" Grammatik und andere verwandte Lehrbücher zusammen gestellt, 1790, als der alte Adelung daraus in seinem Mithridates die betreffenden Erklärungen und Wörterproben in bunter Ordnung gegeben hatte, da war auch in Deutschland das Interesse für indische Sprache und Wissenschaft rege geworden. Die Mittheilungen der Engländer aus Indien hatten das ihrige dafür gethan.

In den Widerhall des französischen Revolutionsdonners aus Frankreich waren jene ersten Nachrichten aus Indien gekommen. Wohl waren dazumal die Blicke aller Welt in Deutschland viel mehr dem nahen Westen als dem fernen Osten zugewandt; aber es gab einen Kreis von Männern, von den

„Aufgeklärten" jener Zeit, in deren Herzen die Ideen von Freiheit und Verbrüderung in bedeutsamer Weise zusammenschlugen mit jenen von einer Urweisheit und einem Urmenschenthum, die sich an die ersten Entdeckungen in Indien knüpften. Zu diesem Kreise gehörte der jugendlich begeisterte Uebersetzer von Jones Sakuntala, Georg Forster, der bekanntlich selbst einmal in Indien gewesen, und mit diesem seine vielen Freunde, die Görres, Kreuzer, Schlegel, kurz die Romantiker, vor allen Herder. Hatte schon Goethe die entzückenden Reize der Sakuntala in Versen verherrlicht, so waren Herders Schilderungen des Gedichts voll überschwänglicher Begeisterung. Dazu kamen die religionsphilosophischen Betrachtungen der Bhagavadgitâ, dazu die ersten Untersuchungen der Asiatischen Gesellschaft. Man schwamm wie in einem Meere von Entzücken, sah voll Glaubens- und Gefühlsseligkeit ein rosiges Morgenlicht im fernen Osten dämmern, und harrte sehnsüchtig des Tages, der über die Urgründe der Menschheit, über Uranfänge göttlich-menschlicher Offenbarung, Weisheit und Unschuld sich erheben sollte.

Indessen ließ die über England verhängte Kontinentalsperre keine neue Veröffentlichung nach Deutschland gelangen. Da gieng ein eifrigster Anhänger jener Richtung, Friedrich Schlegel, der jüngere der beiden Brüder, nach Paris, lernte dort, im Hause Chézys, einen detinierten englischen Marineoffizier, Alexander Hamilton kennen und von diesem, wie noch mehrere französische Gelehrte, Sanskrit. Nach fünf Jahren kehrte er zurück und veröffentlichte sein Buch „über die Sprache und Weisheit der alten Indier", 1808, ein Buch, so weit wissenschaftlich und belehrend, als es nicht romantisch und mystisch ist, nicht Glaubens- und Gefühlsweisheit an Stelle von Erkenntniß gibt. Aber ein Buch war es voll glühender Begeisterung, ganz dazu angethan, jugendliche Gemüther, zumal wenn ihre Erziehung und Bildung unter gleichen Einflüssen stand, zu entflammen.

So war es bei Franz Bopp, dem Zögling Windischmanns, da er 1812, ein zwanzigjähriger Jüngling, aus Aschaffenburg nach Paris gieng. Nicht sowohl durch Chézys Mithilfe, auch nicht sowohl aus einem älteren, wenig brauchbaren Lehrbuche, als vielmehr durch eigene unermüdliche Arbeit, lernte er Sanskrit aus umfangreichsten Sanskrithandschriften, so still und sicher, daß er bald den ältern Schlegel, August Wilhelm, der in jener Zeit ebenfalls dahin kam, unterrichten konnte. Der da auch anfänglich nicht anders sollte und wollte als religionsphilosophischen Ideen nachgehen, befreite sich durch den Ernst seines Studiums selbst aus der Befangenheit einer schwärmerischen Romantik. An dem lichten, durchsichtigen Bau und Gefüge der alten Indersprache ernüchterte sich sein Geist, daß er mit klarem Verstande nicht nur ähnliches in ihren Wörtern und grammatischen Formen, sondern ursprünglich gleiches mit den verwandten griechischen, lateinischen und gothischen Sprachen, und aus dem ursprünglich Gleichen die historisch gesetzmäßig entwickelten Verschiedenheiten erkannte. Und die erste Frucht dieser Erkenntniß, eine Schrift, welche sein Freund und Lehrer Windischmann drucken und mit ein-

leitenden Gedanken jener überwundenen Anschauung erscheinen ließ, wurde der Grundstein zu einer neuen Wissenschaft.

Zwei Menschenalter sind seitdem, seit dem Erscheinen des „Conjugationssystems", verflossen. Franz Bopp ist in Deutschlands Hauptstadt Lehrer des Sanskrit und der von ihm begründeten Sprachvergleichung geworden; er hat das erste brauchbare Lehrbuch der Sanskritsprache, entsprechende Textstücke aus der Sanskritliteratur herausgegeben und dann eine vergleichende Grammatik der Sprachen geschrieben, welche von Einer Mutter stammend das alte Indisch als ihre älteste Schwestersprache haben. Seine Schüler und Nachfolger sind auf seinen Wegen fortgegangen, haben weiter gearbeitet in der Kenntniß der alten Sprache und ihres Schriftthums, haben ausführen und einrichten geholfen den wissenschaftlichen Bau arischer Sprach- und Kulturentwickelung. Wohl sind auch noch englische, wohl auch französische — wie vor allem der schon genannte Burnouf — und auch andere Namen zu nennen als von Förderern dieser Wissenschaft, aber sie selbst ist eine deutsche Wissenschaft. Und sie ist dieß auch nicht nur deßhalb, weil ihre Begründer, Franz Bopp und mit ihm Jacob Grimm und Wilhelm von Humboldt Deutsche waren, weil ihre Vertreter bei weitem am zahlreichsten Deutsche sind. Wissenschaft ist Gemeingut, ist nicht ausschließliches Geisteseigenthum einer Nation; sie wird aber nach dem Volke genannt, welches ihr seine eigenthümliche Art der Forschung, das Gepräge seines Geistes gegeben. So sind die Deutschen in kaum geringerem Maße als die Engländer Herren des indischen Landes zu Herren seiner geistigen Erzeugnisse geworden.

Im Anfang der dreißiger Jahre gieng ein erster Schüler Franz Bopps nach London, um aus dortigen Handschriftensammlungen das älteste Denkmal indischen und überhaupt arischen Schriftthums ans Licht zu setzen. Nur ein kleines Specimen war die Frucht seiner Arbeit; denn Friedrich Rosen — so hieß der wackere — starb inmitten seiner Thätigkeit und in der Blüthe seiner Jahre. Doch hat deutscher Fleiß seitdem nicht gerastet noch geruht, bis die Aufgabe erfüllt war, die jener sich gestellt hatte. In mehrfacher Ausgabe liegt der ganze Hymnenschatz des Rigveda nun vor uns, ein rühmliches Zeugniß ehrenwerther Thätigkeit und Tüchtigkeit. Auch eine deutsche Uebersetzung ist schon vorhanden, die wie immer weiterer Prüfung und Verbesserung unterliegend, auch dem Nichtkenner der alten Sprache ihren ältesten Ausdruck und Inhalt nahe bringt. Ebenso sind die Grundsammlungen der andern Veda von tüchtigen Meisterhänden aus den Handschriften gehoben, und von der weiten und reichen Literatur, die sich an jene anschließt, sind ganze Stücke und werden deren immer mehrere zu Tage gefördert. Wie auf dem vedischen Gebiete so mit den wuchtigen Werken altepischer Poesie, so mit den jüngeren lyrisch-didaktischen und dramatischen Kunstschöpfungen, so mit anderen, deren Namen und Gegenstände alle zu bezeichnen hier zu weit führen würde, auch nicht wohl hierher gehört. Hier nur soviel, daß die herausgegebenen Werke bereits ganze Büchersammlungen ausmachen, und daß es auch neben Eng-

ländern, Franzosen, Italienern vorab Deutsche sind, welche selbst in Indien mit einheimischen Gelehrten vereint die alten Schriftwerke ans Licht bringen. — Grammatische Lehrbücher, größere und kleinere, sind dem Lernenden zur Hand, und Wörterbücher, ihm der Sprachformen Bedeutung anzugeben, unter den letzteren aus den letzten zwanzig Jahren ein Sanskrit-Wörterbuch, das nicht seines gleichen hat, das überall nützt und hilft und da überall von seiner deutschen Herausgeber hohem Verdienst und hoher Tüchtigkeit redet. Ueberdieß sind alle die Jahre hindurch in einer Anzahl von Einzelwerken die Resultate der Forschungen vor Augen gebracht, sind solche in größter Menge niedergelegt in Zeitschriften, indischen, europäischen und außereuropäischen, in den Annalen gelehrter Studien und Gesellschaften, die bereits zu bändereichen Sammlungen gediehen. Denn die Schüler der älteren Meister sind selber zu Meistern geworden, haben selber ihre Schüler gebildet, und fort und fort wächst die Zahl der Arbeiten und der Arbeiter auf altindischem Wissensgebiet.

Mit allem diesem ist es nun nicht leichter, sondern wohl schwerer geworden, eine Geschichte vom alten Indien zu geben; ja, es dürfte ein solcher Versuch gar verfrüht erscheinen. Nicht als ob nicht schon dergleichen, auch in neuerer Zeit achtungswerth gemacht worden. Haben wir doch außerdem — dieß eine muß genannt werden — in Christian Lassens „Indischer Alterthumskunde" ein großes inhaltreiches Forschungswerk. Auch englischerseits sind indische Geschichtsbücher, auch vom alten Indien vorhanden, wenngleich großentheils Nacherzählung altindischer Sagen, mehr noch Literatur- als Kulturgeschichte. Und viel anderes als letzteres kann altindische Geschichte überhaupt nicht wohl sein. Aber was uns vornehmlich fehlt, das ist der im einzelnen chronologisch sichere Faden, daran die historischen Thaten sich aufreihen und abwickeln lassen. Altindisches Schriftthum hat keine Geschichtserzählung und keine, wenigstens keine übereinstimmende Chronologie. Was wie solche wohl erscheint, eine vereinzelte Chroniken-, eine reiche sogenannte Puranenliteratur ist vielmehr mythischen und mythologischen denn historischen Inhalts, ist auf den Boden altepischer Sage gestellt und wenn auch aus dergleichen älteren Werken entstanden, so doch größtentheils jüngeren Ursprungs.

Und dennoch soll der Versuch, auch eine Zeitabfolge zu geben, nach bestem Wissen und Können gemacht werden. Hier wie überall gilt es zu vergleichen, zu sichten und zu sondern. Dankbar für alles und, so weit es möglich ist, achtend auf alles was schon geleistet worden, was uns Bahnen eröffnet und die Bahnen erleuchtet hat, soll der Anspruch hier nicht allgemein auf Originalität, wohl aber überall auf selbständige Nachprüfung und eigene Beurtheilung gestellt sein. In der altindischen Ueberlieferung fließen uns reichhaltige Quellen für die Geschichte des altindischen Lebens. Und über deren Alter und Entstehungszeit weit hinaus lehrt uns Wissenschaft diese Geschichtserzählung anheben.

Erstes Buch.

Von der altvedischen Urzeit bis auf die Entstehung des Buddhathums.



Erster Abschnitt.

Altvedisches Zeitalter.

Die arischen Inder im Penjab.

Erstes Kapitel.

Aelteste arische Bevölkerung, Land und Leute, Ueberlieferung und Sprache.

Das alte Schriftthum der Inder bewahrt kaum noch dunkle Spuren von einer früheren Heimat des Volkes. Seine ältesten und heiligen Lieder reden von Wintern als von Jahren des Lebens und weisen mit dieser Bezeichnung auf ein nördlicher gelegenes Land; eine alte Sintflutsage läßt ihren Manu, den Stammvater der Menschen und des arischen Geschlechts, mit den sinkenden Wassern das nördliche Gebirge überschreiten; und wieder spiegelt sich auch hierin eine althergebrachte Erinnerung, ähnlich wie das Land der nördlichen, der Uttara-Kuru, als das Land der Gückseligen gepriesen ward. Keines sterblichen Menschen Fuß durfte dieses Land betreten, dessen Bewohner in unnahbarer Freiheit und nach uralter Sitte ihr Dasein führen, von keinem Gesetz und keiner Regel eingeschränkt. Indessen ist dieses Land, wie neuerdings dargethan, vielleicht kein anderes als jenes liebliche Kaçmira (Kashmir), das von Bergen rings umschlossen schon frühe seine arische Bevölkerung hatte. Und es beweisen also solche und ähnliche Sagen für die Herkunft des indischen Volkes wenig mehr als so manches andere, was von andern Völkern gesungen und gesagt wird, deren Anfänge sich gleichfalls in mythisches Dunkel verlieren. Beweisend ist vielmehr die Gestalt der arischen Inder, ihre hellere Hautfarbe gegenüber den dunkelfarbigen Ureinwohnern, die völlige Verschiedenheit ihrer Religion und Sprache und mit beiden vereint ihrer uralten Bildung. Diese zumal lassen die arischen Inder aus jener selben Gegend kommen, woher die alten Iranier oder Perser, woher aus weiterem Umkreise die arischen Völker überhaupt hervorgegangen.

Ehe nämlich noch Deutsche in Deutschland und Griechen in Griechenland und stammverwandte italische Völker in Italien wohnten, ehe die Kelten ihre Wanderungen zum fernen Westen Europas angetreten und Slaven sich im Osten unsers Erdtheils niedergelassen hatten, lebten alle diese Völker-

stämme mit Iraniern und Indern vereint in einer großen weitgehenden Gemeinschaft. Ihre Heimat war in Asien, nördlicher gelegen als die späteren Wohnsitze der beiden letztgenannten, unter gemäßigtem Himmelsstrich: die turanischen Hochlande, das Quellgebiet des Oxus und Jaxartes haben wir nach allem am sichersten dafür anzusprechen. Denn neben allem was dahin weist, wo die Wiege des Menschengeschlechts immer gefunden worden, ist jenen Stämmen allen Schnee und Winterfrost gleich bekannt und genannt gewesen. Gleich genannt und bekannt war ihnen allen der Name einer Gottheit, des lichten Himmelsgottes, auch anderer mehrerer, welche sie in den Naturkräften und Erscheinungen verehrten. Sie hatten ihre gemeinsame, wie auch immer schon dialektisch geschiedene Sprache, deren ältester gleicher Bestand ein sicheres Zeugniß abgibt, sprechender und ausgiebiger als irgend Denkmale von Stein, welche Jahrtausende hindurch dem Sturm der Zeiten getrotzt haben. Denn mehr als durch solche erfahren wir an der Hand jener sprachlichen Gewähr von dem Leben, der Religion und Bildung einer Urvölkergemeinschaft, deren Zeit, obwohl in unberechenbare Vergangenheit und jenseit der Grenzen historischer Kenntniß zurück gehend, dennoch für das geschichtliche Entstehen und Sein aller Stammesgenossen zum Ausgangs- und Anfangspunkte dient.

Um nur einige von den Zügen hervorzukehren, die schon wiederholt zu einem Gesammtbilde zu vereinigen versucht worden, sei hier vor allem darauf hingewiesen, daß das Leben jener Urgemeinschaft weder einen romantischen Traum von gottseliger Erleuchtung und übermenschlicher Geistesoffenbarung erfüllt, noch einen Zustand von halbmenschlicher Rohheit und thierischer Wildheit darstellt. Es ist das Leben von tüchtigen Hirtenvölkern, welche dem Klima ihres Landes entsprechend bereits zu seßhaften Niederlassungen gekommen. Sie hatten Häuser, vornehmlich aus Holz und Balken gezimmert, wie denn schon Zimmerhandwerk und Metall bekannt gewesen, hatten abgeschlossene Gehöfte und Hürden für ihr Vieh. Im Haus und Hof herrschte der Vater, der Schirm- und Schutzherr der Familie, ihm zur Seite als Herrin die Frau und Mutter der Kinder, und die Namen der Ehegatten, von Vater und Mutter, die von Sohn und Tochter, Bruder und Schwester und von Verwandten deuten auf ein sittlich edles Familienwesen. Der Familie Reichthum war ihr Viehstand, Heerden von Rindern, Ziegen und Schafen; daneben hatten sie das Pferd als Zugthier, den Hund als Wächter für Haus und Hürde, wohl auch Geflügel, wie die Gans, unter ihren Hausthieren. Jene gaben Nahrung und Kleidung. Denn die Nahrung bestand hauptsächlich aus der Milch und dem Fleisch der Heerdenthiere, und zur Kleidung diente die Schafwolle oder überhaupt das Thierfell. Doch nicht nur diese allein. Wie zum Schurzfell oder zur Lendenumgürtung auch Zierrate kamen als Hals- oder Armbänder, so zu den Nahrungsmitteln auch noch anderes, auch das Getreide. Man kannte wohl den Ackerbau, hatte eine Art von Karst oder Pflug, und betrieb neben der Viehzucht in verhältnißmäßig geringerem

Maße den Feldbau; und die Kornfrucht diente geröstet oder zermalmt und zu Kuchen verbacken als Speise. Auch Kräuter wurden roh oder in Töpfergeschirr gekocht genossen; und gar nirgend fehlte Salz, die Würze der Speisen. Dazu hatte man, wenngleich ohne Bienenzucht auch Honig, und wußte daraus oder mit demselben ein gegohrenes starkes Getränke, den beliebten Meth zu bereiten. — Jagd und Fischfang sind unnachweislich. Doch mußte man sich der Thiere des Waldes, des Wolfs und des Bären erwehren, anderwärts des Löwen, denn auch dieser war gar wohl bekannt. Dazu brauchte und hatte man Waffen, Bogen und Pfeile, Schwerter und Lanzen, letztere wohl von Holz, deren man sich auch im Streit und Kampf bediente. — Für den friedlichen Verkehr galt der Austausch, den friedlichen Einkehrer oder Fremdling ehrte die Gastfreundschaft. Wege waren zu Lande eröffnet, auf welchen Wagen mit Rossen oder Rindern bespannt giengen; auf Flüssen oder Binnenseen zogen Flöße oder Ruderschiffe; denn Schiff und Schiffahrt waren allgemein bekannt. Zwar hatte oder bearbeitete man in der Familie, auch ohne unfreien Knechtes- oder Sklavendienst, wessen man zum Leben bedurfte, doch wohl unterstützten einander diejenigen, welche in Gaugenossenschaften zusammen wohnten. Wie im engern Kreise unbeschränkt der Familienvater so herrschte wohl und lenkte alles was die größere Gemeinschaft, die Vertheilung und Wahrung des Gesammtbesitzes angieng, auch möglicherweise nach Berathung mit den Hausherren, der vornehmste, älteste oder mächtigste unter den Viehzüchtern, der als Gauvorsteher oder Niederlassungsherr geehrt ward. Und ähnlich wie Familien, waren auch wohl Gauverbände innerhalb eines Stammes bestehend und geleitet; der Name König, Leiter oder Regent ist uralt und gemeinsam. — Gemeinsam ist dabei allen die Unterordnung unter eine höhere Macht. Ueber den sterblichen Menschen walten in höchster allgewaltiger Macht die unsterblichen Götter. Wie deren Verehrung gewesen, des Himmels- und des glänzenden und leuchtenden Sonnengottes, von Mond und Sternen, der flammenden Frühröthe wie der Götter, welche sich in Wetter und Regen offenbaren, ist schwer anzugeben. Nur scheint es, daß wie in größerer Gemeinschaft der König oder Gauherr, so in seinem Reiche der Familienvater als Priester dastand, das aufgehende Tageslicht oder den nächtigen Sternenhimmel begrüßte und um Abwendung von Unheil, um Segen und Gedeihen anflehte für seinen Hausstand, für Weib und Kind, für Roß und Rind. Tiefes religiöses Gefühl gieng durch die ganze arische Stammesgemeinschaft; es heiligte alle Verhältnisse des Lebens, der Familie und des Besitzes, und setzte schon frühe gewisse Normen fest, sittliche Regeln und rechtliche Begriffe, Fuge und Satzungen, deren Verletzung dem Einzelnen vor Göttern und Menschen zum Uebel, zu Schaden und Schande gereichte, einer Gesammtheit aber Krieg und Fehde eintrug. — Solche Kriege und Fehden aus Rechtsverletzungen, wie sie wohl durch Uebervölkerung entstehen, mögen es gewesen sein, welche einzelne größere Genossenschaften, dann ganze Stämme von der Urgemein-

schaft sich abtrennen und zuerst weiter nach Westen ziehen ließen. Den abziehenden drängten andere nach, und auch die nachfolgenden mochten alsbald erfahren, daß die Erde noch Raumes genug zum Wohnsitz für viele hat.

Aus der großen Urgemeinschaft waren, wie dieß nun auch immer geschehen sein mag, die einen früher, die andern später ausgeschieden und hatten ihre Wanderung nach jenen Wohnstätten begonnen, darin wir sie in ihrer späteren Geschichte und Entwickelung antreffen. Die am längsten zusammen blieben, waren unzweifelhaft die alten Iranier und Inder gewesen. Beweisend dafür spricht schon die gemeinsame, bei beiden gleich erhaltene Stammesbezeichnung der Arier, wie sie von den Medern nach deren eigener Aussage, auch von einer baktrischen Völkerschaft schon Herodot kennt; beweisend dafür ihre Sprachen, die in ihrer ältestbewahrten Form, die eine mit der andern enger als mit den übrigen, den europäischen Schwestersprachen verwandt sind; beweisend dafür endlich die große Uebereinstimmung beiderseitiger Götternamen, Götterverehrung und Sage, sogar von Einrichtungen und Gebräuchen, die sich auch getrennt erhalten haben und für eine engere und längere Gemeinschaft zeugen. — Die Kenntniß der beiderseitig ältestbewahrten Schriftdenkmäler, Veda und Avesta haben diese große Uebereinkunft hervorgekehrt, und Beispiele, wie das, welches die Aufmerksamkeit wohl zuerst auf dieses Verhältniß gelenkt hat, vom iranischen König Yima, dem Sohne des Vivaghvat, und vom indischen König Yama, Sohne des Vaivasvant, haben mit aller Bestätigung auch näheren Aufschluß gegeben. So ist mit den beiden Namen, als denen von ersten Menschen, die Idee der Abgeschiedenheit — wie mehr oder minder wohl überall mit religiösem Wesen die Idee eines Fortlebens nach dem Tode — und paradiesischer Seligkeit verknüpft, dort bei den Iraniern in einem irdischen Reiche und goldenen Zeitalter, hier bei den Indern in lichter ungetrübter Himmelswohnung. — Kein anderer arischer Stamm, um auch dieß noch zu erwähnen, hat aus seinem Alterthum eine gleich große Verehrung für den Gott des Feuers aufzuweisen, als der indische, der also auch in dieser Hinsicht dem „feueranbetenden" Bruderstamme nahe kommt. — Nur zeigt sich in diesem, in jenem und anderm, was hier allgemein nicht wohl zu erörtern aber immer festzuhalten ist, wo wir von dem einen auf den andern Volksstamm zurückschließen, daß die Entwickelung, welche auf gemeinsamem Boden und gemeinsamer Grundlage anhub, von den späteren Geschlechtern der Iranier in ein anderes Bette gelenkt ward, indeß sie bei den Indern im alten Strome weiter fort und hingieng.

So hat denn als letzte vom arischen Gemeinwesen die Trennung der arischen Iranier und Inder stattgefunden. Wann und weßhalb sie stattgefunden, ob weil das Land sie nicht mehr zusammen ertrug, daß sich die einen zur rechten, die andern zur linken kehrten, ob, wie es den Anschein hat, religiöse Zwistigkeiten die Bruderstämme schieden und auseinander trieben,

ob gar beides zumal die Ursache gewesen, das läßt sich wieder schwerlich bestimmt angeben. Genug, daß sie vor dem Beginn des vedischen Zeitalters, längere oder kürzere, aber immer einige Zeit zuvor geschah, ehe die arischen, sagen wir fortan kurzweg die Inder das Gebirge überschritten, welches ihre früheren Wohnsitze von ihren späteren scheidet. — Ihr Weg führte sie über die Pässe des westlichen Himalaya, des Hindukush oder indischen Kaukasus, welcher das Oxusgebiet vom Kabullande trennt, dieselben Pforten hindurch, durch welche auch nachmals immer Eroberer eindrangen. — Anderer Zugang ist fast ausgeschlossen: mächtige, unübersteigbare Wälle lassen dem Einwanderer auf der Nordseite des Gebirges nur einen höchst schwierigen, engen und unwegsamen Uebergang; ein Umgehen der Gebirgsvorsprünge im Süden scheint der Einwanderungsrichtung zuwider, während sich im Nordwesten ein breiteres Satteljoch auch für Volksmengen aufthut, die mit ihren Heerden herangezogen kommen. Weiterem Vorgehen aus dem Kabullande stellen sich weitere Gebirgsrücken — hier der neulich wieder bekannt gewordene Khyberpaß — entgegen. Und also anfänglich wohl friedlich, dann aber auch gewaltsam vordringend, bemächtigten sie sich der wasserreichen Niederungen, darin wir sie um zwei Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung finden, des Sapta-Sindhu-, wie es heißt, altbaktrisch Hapta-Hendu-, des Siebenstromlandes.

Sindhu heißt Flut und Strom, und Sindhu (Sindh, Hindh) ist der Name für den Hauptstrom, den Indus, wie nachmals für das Land seines Mündungsgebiets. Das indische Arierland ältester Zeit — Âryâvarta, „Sammelplatz der Arier“ wurde später das Land zwischen beiden Meeren im Osten und Westen geheißen — ist aber mit Einschluß des östlichen Kabullandes das heutige Panjâb oder Penjâb, eine persische Benennung, welche dem indischen Pancanada entspricht, Fünfstromland bedeutet und schon frühe an Stelle der älteren Sieben- eine Fünfzahl von Strömen ansetzt. Kaum aber anders und besser als nach seinen Strömen und Flüssen konnte das Land genannt werden, dahin der König der Gebirge, der Himâlaya oder Himavant, das ist der „schneereiche“, seine mächtigen Abflüsse als wie in ein großes Becken hinabschickt.

Unter diesen nun, welche in der ewigen Wohnung des Schnees, dem Himâlaya, wie er noch jetzt heißt, erzeugt, groß gezogen und von dorther fortdauernd genährt werden, ist der Indus der bei weitem größte und gewaltigste. Seine Geburtsstätte ist eben jenes Quellengebiet der großen indischen Ströme, wohin der Mythus seine wunderbarsten Erzählungen, die Wohnungen und Schatzkammern des Schätzegottes Kuvera verlegt, wo der Götterberg Kâilâsa und die heiligen Seen sich befinden, auf der Nordseite, in der tiefsten Sattelbucht der Himâlayaberge. Diese zur linken und rechts die Karakorumkette fließt er von da aus in enger Thalbucht, die Richtung nach Nordwesten einhaltend, bis er an den Vorsprüngen des indischen Kaukasus sich umwendet und einem jungen Königshelden gleich die Felsenengen

durchbricht, welche seinem Eintritt ins Arierland sich in den Weg stellen. Im Taradagebiet geschieht der Durchbruch, nachdem der Strom zwischen dem himmelhohen Nagnaparvata, dem „nackten Berge" zur linken und dem Haramosh zur rechten die nördlichste Stelle seines Laufes erreicht, welchen er von da südwärts kehrt, durch wilde felsenklüftige unwegsame Thalschluchten. Weithin brausen seine Wasser, wie er sie dann oberhalb und noch einmal unterhalb dem heutigen Attok in Stromschnellen das Stufenland hinabstürzt, um sie demnach in ruhigerem, ausgebreiteterem Lager südwestwärts zum Meere zu tragen. Haben sich ihm auf seiner jugendlichen Laufbahn schon



Çatadru (Sutlej) bei Wangtu.

einige namhafte Flüsse als Genossen zugesellt, so verbinden sich ihm später namentlich der Kabulstrom von Westen und von Osten zumal die fünf Schwestern, welche sich eine die andere aufnehmen. Das sind ihrer Reihe nach die Vitastâ (Hidaspes, jetzt Jelum), welche in die Asikni (Akesines, jetzt Chenâb) fällt, wie weiterhin die Marudvridhâ, das ist die Marut- oder Windfrohe, wofern der Name einem einzelnen Flusse (jetzt Ravi) und nicht vielmehr jener Vereinigung zukommt, als welche sie dann, wie die Vipaçâ (Hidaspes, jetzt Beas) dem obern, so dem untern Laufe der mächtigen Çutudrî (Sutlej) sich anschließen. Sie ist die mächtigste unter den Schwestern, geht in tiefen Thalwindungen durch das Gebirge, ihren Weg eben da an-

hebend, woher wie gesagt die größten Ströme Indiens, die einen nach Westen, die andern nach Osten abfließen.

Hiermit wäre denn die Bezeichnung des Siebenstromlandes für das älteste Arierland in Indien gerechtfertigt, und wie unnöthig so unthunlich erscheint es, für einen noch weiteren hochgefeierten Namen anders als unter den genannten Gewässern seinen Träger zu suchen. Das ist der Name Sarasvatî, die „wasser- oder flußreiche", bezeichnend sowohl die Strömung selbst als ihre persönliche Darstellung in der Gestalt einer mächtigen, glanz- und segensvollen Gottheit. Sie ist „siebenschwestrig" nach dem alten Vedaliede, unter den sieben die Mutter der Ströme (7, 36, 6). Wie man einen Lotosstengel zerbricht, so zerbricht sie die Felsenrücken, zerreißt mit ihrer Wogen ungestümem Prall einem Wurzelhauer gleich die Gründe der Berge (6, 61, 2), die eine Sindhu unter tosendem Gebrause, gewaltig, unaufhaltsam fort vom Gebirge zum Meere strömt (7, 95, 2), an deren beiden schönen Rasenufern aber voll Macht die Völker wohnen (96, 2). Solche Schilderung paßt vor allem und wohl einzig auf den Indus, paßt allenfalls auf jeden andern der sieben Ströme eher, wie es scheint, und besser als auf das verhältnißmäßig kleine, weiter östlich von den Vorbergen des Himâlaya herab kommende Flüßchen, welches Sarasvatî heißt, und auf welche Sarasvatî die spätere Zeit alle die Heiligkeit und Herrlichkeit ihres Namens übertrug. Sie bildete die Grenzscheide gegen das Land im Westen, das nachmals ferner gerückte Indusland. Zwischen ihr und der „felsigen" Drishadvatî, ihrem Nachbar- und Nebenflusse nach Osten, war vor allem heiliges Brahmagebiet. Konnte es geschehen, daß eine Erschütterung im Innern der Berge den Quellen einen andern Weg wies, daß vom Himâlaya her die Wetter kamen, welche die Wälder gewaltsam vernichteten: so möchte beides zumal vielleicht dem Versiegen und Schwinden eines dereinst mächtigen Stromes (doch noch immer nicht jener älteren Schilderung) zur Erklärung dienen. Genug, die Wasser dieser Sarasvatî verlaufen im Wüstensand, oder wie es die indische Auffassung will, vereinigen sich unterirdisch mit denen der Yamunâ und Gangâ, der beiden Ströme, davon des ersteren in den älteren Vedahymnen nicht ganz selten, des anderen dagegen, der nachher oft und viel gefeierten Gangâ, kaum ein- oder zweimal Erwähnung geschieht.

Bis dahin aber, bis zum obern Lauf der Yamunâ oder Jumna erstreckten sich die ältesten arischen Eroberungen. Ein niedriger Höhenzug scheidet hier den Abfluß der Wasser nach Osten und Westen, während von Süden her, in gleicher Höhe etwa mit der Vereinigung der Vipaç und der Çatadru die Wüste herantritt. Ihren Herantritt bezeichnet die Stelle, wo die Sarasvatî versandet. — Uebrigens gehört das Penjâb, dieses älteste indische Arierland zu den fruchtbarsten auf Erden. Nach Süden weithin geöffnet ist es sonst und im ganzen Norden durch hohe Gebirgswälle umschlossen, welche rauhen und kalten Stürmen den Zutritt wehren. In stark zerklüfteten Rinnsälen auf bald weiterem bald engerem Thalboden strömen

von da die Gewässer ins Land, an deren Ufern üppiger Pflanzenwuchs bis hoch nordlich, bis zu den Schneefeldern hinan reicht. Mächtige Pinienwälder mit dem Devadaru, dem himmelanstrebenden Götterbaum beschatten die Abhänge, auf denen die Einwanderer herrlichste Weide für ihre Heerden fanden. Daran reihte sich dem Ackerbauer jungfräulicher Boden für seine Einsaten. Nicht nur gedeihen dort unsere gewöhnlichen Kornarten, sondern auch unsere Obstsorten, auch der Weinstock, welcher da noch die Felsen hinanklimmt; eine Stufe abwärts, und wir haben tropischen Pflanzenwuchs. In ähnlicher



Landschaft bei Lahára (Lahor).

Verschiedenheit befindet sich die Thierwelt. Während die wilden Thiere des Waldes, Tiger, Leoparden, Panther und Bären, weiter östlich auch Elephanten und Löwen die sumpfigen Niederungen am Fuße der Gebirge bewohnen, Niederungen, welche mit dichtem Schilfe, dem sogenannten Jangala- oder Jungelgrase bedeckt sind, lagern auf den Abhängen Heerden von Büffeln, Rindern und Ziegen, seltener noch Schafen, welche in die Ebene hinabsteigen. Bis zur Einförmigkeit des Flachlandes, das im südlichen Penjâb der rasch wechselnden Einwirkung von Dürre und Regenzeit unterliegt, herrscht von den höchsten Höhen des nördlichen Gebirges anhebend in Klima, in Bodenbeschaffenheit und Erzeugnissen die allergrößte Mannigfaltigkeit. Und mit solcher, mit der Zerrissenheit des Bodens vereinte sich die Natur und Lebensweise der einwandernden Hirten- und Kriegerstämme zu Ungunsten ihrer einheitlichen Entwickelung.

Arier (Ârya, altpersisch Airya) nannten sich alle, welche als Stammesgenossen, nicht als Volk oder Glieder einer Volksgemeinschaft, erobernd herangekommen. Der Name bedeutet die ehrbaren, verehrungswürdigen oder edlen, die Gebieter oder Herren, und diese Benennung ist nachmals gleichbedeutend mit Einwohnern und Hausgesessenen, sogenannten Vaiçya, überhaupt geworden. Im feindlichen Gegensatze zu ihnen bezeichnen Dâsa oder Dasyu die verwerflichen oder unterwürfigen, mit einem Worte die Knechte. Beide Bezeichnungen mit dem gemeinsamen Grundbegriffe des Unterdrückens und Zerstörens bedeuten feindliche Wesen, Dämonen im übermenschlichen, Barbaren im menschlichen Sinne gefaßt. Und wohl specieller als der erstere kennzeichnet der letztere Name der Dasyu, der „mißgünstigen und bösen", die nichtarischen Stämme überhaupt, die bezwungenen oder dienstbaren Ureinwohner des Landes, welche von den Ariern unterworfen, aus den Ebenen ins Gebirge verdrängt wurden. Daher brechen sie wohl zeitweise hervor, zum Angriffe gegen ihre Bedränger und deren umwallte Plätze, sind darum Räuber; da können sie nach vedischer Anschauung des Regens sich bemächtigen und denselben aufhalten, so daß die Bäche und Flüsse versiegen, und sind auch um dessentwillen den Dämonen und bösen Geistern gleichgestellt, den Raxasa, Recken oder Riesen, gegen welche die Götter um Hilfe angerufen werden. Werden doch auch diese, die arischen Götter von den Dasern nicht anerkannt, nicht angebetet noch verehrt. Darum helfen auch die Ariergottheiten, hilft namentlich der Arierfreund Indra seinen Angehörigen und Verehrern, wenn jene stolzen Uebermuths und trotzend auf ihre Kraft herankommen, ihre häßliche Gestalt beladen mit lauter Gold und glänzendem Gestein.

Schon dieß, schon die äußere Gestalt allein kennzeichnet den feindlichen Gegensatz. Dunkelhäutig, schwarz gefärbt erscheinen die Dasyu, mit breiter und stumpfer Nase und kleinen, eng geschlitzten Augen — Angaben, welche denen in persischen und griechischen Schilderungen so nahe als möglich kommen, wenn auch da von Menschen mit gelber oder „beinahe schwarzer" Hautfarbe die Rede ist, als nächst den Aethiopiern den schwärzesten der Welt. Also entgegengestellt den an Gestalt wie an Sprache, Sitte und Tradition ganz verschiedenen Ariern waren jene Nomaden oder Halbnomaden, weil theilweise auch schon zu festem Wohnsitz und Ackerbau gelangt, da sie vor den ein- und vordringenden Eroberern in die Wälder und Schluchten der Berge sich zurückziehen mußten. Ihr Name im vedischen Lied ist gleichbedeutend mit Mlecha in den ältesten epischen Gesängen. Und Dasyu heißt die zu unterdrücken, zu überwinden, dem Untergange verfallen sind, wie Mlecha, die „Wälschen", solche welche eine fremde unverständliche Sprache reden, beides Namen wie Barbaren, die sich keiner selbst gegeben.

Wohl aber werden einzelne Stämme der Dasyu mit eigenem Namen genannt, wie die Çimyu, die „Feinde, welche das Opfer stören", die Yaxu, gleichbedeutend mit Raxasa, die Kikâta, „welche kein heiliges Feuer anzünden".

Noch wurden hierher die Yâdava oder Yadva, das sind die Nachkommen des Yadu, gezogen, und dieser Name wohl gar als Gemeinname der nicht-arischen Tribus überhaupt genommen. Er ist nämlich in Verbindung gebracht mit Krishna, dem schwarzen Hirtengott, als dem Stammvater des Geschlechts, welches damit einen nomadischen und nichtarischen Charakter kennzeichnen konnte. Später erscheinen dann die Yâdava bekehrt und mit der Verehrung ihres Gottes das Geschlecht selbst in der Ueberlieferung geadelt. Die Yadu aber, welche mit den Turva oder Turvaça zusammen häufig genannt werden, sind entschieden arische Volksstämme; dergleichen Verbindungen dagegen, welche auf Bekehrung und Anschluß an die Religion und Familiengemeinschaft der Ueberwinder beruhen, haben in der älteren Zeit gewiß mehrfach stattgefunden und Vermischungen herbeigeführt, die nachmals verpönt waren. Auch nicht immer von Dauer, wie denn nach der Sage die Yâdava selbst durch ihren Hirtengott zum Abfall von den Ariern und dem Ariergott Indra bewogen wurden, kam es da oder dort wieder zu erneuten Spaltungen und Kämpfen. In den alten Liedern sind noch mehrere Häuptlinge der Dasyu genannt, welche die ihrigen zu zähem und hartnäckigem Widerstande, zu wiederholten Einfällen und Versuchen antrieben, die alte Freiheit und Selbständigkeit wieder zu erringen. Indessen wurden und blieben sie die Unterworfenen im Lande, und ihre Bezeichnung als Nica, „niedrige, niedrig stehende," betrifft nicht minder diese ihre unterwürfige Stellung als ebenso sehr ihre Gestalt und Gesinnung.

Ueber ihnen standen und als über ihnen stehend fühlten sich die neuen Ansiedler, die Vâiçya, und unter diesen hoch und angesehen die Familien, aus deren Schoße zumal die Führer und Helden im Streite und die Sänger und Opferer zum Götterdienst hervor giengen. Zu diesen hielten sich Gruppen anderer Familien, welche sich jenen aus Stammes- oder Bundesgemeinschaft zur Wahrung und Sicherung gemeinsamer Güter angeschlossen. In ihrer Mitte war eine heilige Opferstadt. — Namen, wie die der Bhârata, Pâurava, der Ixvâku, daraus die Könige und Stammesfürsten entsprossen, werden von den späteren Nachkommen als die von Halbgöttern, Helden und Weisen gefeiert. Träger ihrer Stammesherrschaft bewahrten sie zugleich die Ueberlieferung, den Opferdienst und die Verehrung ihrer Stammesgottheiten.

Die frühere Zeit kannte offenbar keine Trennung von, wie wir sagen, politischem und religiösem Vorrang. — Wer im Streite als Führer voran zog, der war auch der erste, wo es galt, dem religiösen Drange zu genügen, daraus die Anbetung und Verehrung der Götter entsprang. Je nach Gelegenheit und Anlaß entflammte er die Seinen zu friedlichem frommem Werk und zu kriegerischer That. War es nicht er selbst, so war es ein anderer von den Seinigen, welchen die heilige Begeisterung drängte, den Preis, die Anbetung und Verherrlichung des allgewaltigen Gottes in künstlerische Form zu bringen. Denn diese Alten freuten sich in kindlicher Weise ihrer Sprache,

und kindlich poetisch wie ihr Inhalt so und noch mehr mußte auch die Form des Ausdrucks poetisch geschmückt erscheinen. In feierlichem Hymnus sang man dem Gotte. Und die Formen solcher Gesänge wurden stehend, und diese selbst giengen von Mund zu Mund und wurden in der Familie des Dichters, des Rishi oder Weisen, treu und dankbar als heiliges Vermächtniß bewahrt. Auch Namen solcher Familien blieben in Ehren genannt und der Nachwelt behalten. Sie scheinen mehr und mehr vom politischen Schauplatze sich entfernt, aber auch im Gegensatz zu den andern von der Verbindung mit den Ureinwohnern rein gehalten zu haben. Das gab wohl den Grund zu der spätern Scheidung von Sänger- und Heroenfamilien, von Krieger- und Priestergeschlechtern. Namen, wie die der Bhrigu, der Feuerfinder oder Zünder, der Angiras, Göttersöhne oder Boten, der „weißgekleideten und lockigen" Tritsu werden noch unter den späteren Brahmanenfamilien gefunden.

Aber wie überall so sind die bedeutungsvoll ausgeprägten Namen uralter Familien- und Stammeshäupter auch hier dem Mythos verfallen. Sänger und Helden erscheinen ihrer irdischen Sphäre und Wirklichkeit entrückt. Und wie sie selbst damit vergöttert wurden so auch ihre Lieder, so konnten auch andere nur fingierte Namen und Gestalten, konnten ursprüngliche Götterwesen in ihre Reihe eintreten und als Schöpfer heiliger göttlicher Gesänge genannt werden.

Diese Gesänge, welche in den ältesten Sitzen arischer Bevölkerung in Indien, so weit nicht schon früher, entstanden, mündlich überliefert und fortgepflanzt wurden, bilden das älteste Denkmal indischer Weisheit und Wissenschaft, das älteste Stück des Veda. — Veda nämlich, das ist Wissen, das heilige Wissen oder die heilige Wissenschaft begreift, um dieß hier voraus zu sagen, wie eine dreifache Form der Ueberlieferung so eine dreifache Stufe der Entwickelung. An die nachmals gemachten Sammlungen (saṁhitâ) der Gesänge, der zum Opfergebrauch daraus entnommenen Verse und Sprüche, wurden mit Beziehung auf den Kultus Lehren, Weisungen und Betrachtungen (brâhmaṇa) angeschlossen und demnach wieder in kurz und immer kürzer gefaßten Regeln (sûtra) dargestellt alles weitere Wissen und Können, alles Erinnern, Ueben und Verfahren angereiht. Rik (ṛc) heißt „Lied, Gedicht", unterschieden von Sâman, dem gesungenen, besonders zum Somaopfer gesungenen Verse, und unterschieden von Yâjus, der Opferformel, welche sowohl in gebundener als ungebundener Rede erscheint. Nach diesen drei Bezeichnungen sind drei Veda benannt und einem jeden derselben nach den drei eben angezeigten Entwicklungsstufen drei nach Form und Inhalt unterschiedene Partien zugetheilt. Ein vierter Veda (atharvan) ist erst später hinzugebracht und anerkannt worden. — In aller Hinsicht, welche hier nur kurz bedeutet werden konnte, wie gegenüber natürlich den Auszügen, den zum Opfergebrauch entnommenen Versen, so gegenüber den später angeschlossenen Lehren und Betrachtungen, den Brâhmana, so vielmehr gegen-

über aller späteren Regelanweisung, den sogenannten Sûtren ist die Lieder- oder Hymnensammlung des Rik (ṛgveda-saṁhitâ) ein ältestes und ursprünglichstes Erzeugniß, doch auch diese nicht im ganzen und ganz im gleichen Maße hier in Betracht zu ziehen.

Wir müssen unterscheiden. Von früheren die späteren Lieder zu unterscheiden lehren uns unsere neueren Forscher, die Lehrer und Kenner des vedischen Alterthums viel mehr als die älteren einheimischen Erklärer und Bearbeiter. Und also unterscheiden lehren uns vor allem die Sänger und Gesänge selbst, jene wenn sie selber von früheren oder späteren reden, diese mit ihrem ganzen Gehalt und Inhalt. Nur die älteren Lieder sprechen für eine Zeit, in der es wohl Götter und Götterverehrung aber noch keinen fest geregelten Götterkultus, wohl Sänger und Helden aber keine Priester, wohl Opfer und Opferbrauch aber keine Opferceremonien gegeben. Sie allein sind unmittelbarer Ausfluß des altvedischen Geistes und Zeitalters, darin die alten Dichter- und Heroenfamilien noch lebten und wirkten und allein die Traditionen der Väter fortpflanzten. Darum sind auch diese alten Lieder allein und allein diese unsre Quelle für eine Zeit und Anschauung, eine geistige und sittliche Denkungsart, als deren Höhenpunkt wir nach allem spätestens in runder Zahl das Jahr 1500 vor unserer Zeitrechnung anzusehen haben.

Herwärts dürfen wir immerhin zehn Menschenalter ansetzen bis dahin wo das frische, naturwüchsige Ringen und Schaffen nachläßt und der altvedische Geist nachgerade einem Geiste sogenannter Diaskeuase, des Sammelns, Nachbildens und Zuthuns zu weichen anhebt, wo auch für die äußere Geschichte Marksteine gesetzt erscheinen, die freilich in das dichte Dunkel der Volkssagen gehüllt, dazu von späteren Kulturschichten und so zu sagen massenhaften Ablagerungen überschüttet sind. Jenseits aber jenes angenommenen Höhenpunktes kann die wachsende Bildung nichts anders als räumlich weit über die Grenzen von Indien und zeitlich über viele Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende in unabsehbare Fernen hinausgehen. Kein Denkmal, keine Ueberlieferung ist von daher weiter auf uns gekommen, wohin vergleichende Mythen- und Sprachforschung noch wohl glücklich ihre Wege sucht und findet. Einzig jene Lieder sind es, die mit ihren soweit fertigen Göttergestalten, mit ihrem eigenen Rhythmus, mit ihrer hoch ausgebildeten Sprache auf vergangene Geschlechter zurückweisen und für deren wachsende Geistesbildung beredte Zeugen sind. Sie sind älter und ehrwürdiger als alles, als das älteste was sonst ein arisches Kulturvolk besitzt. Aus ihnen allein ergibt sich, was wir über Religion, Sprache und Leben des indischen Ariervolkes ältester Zeit, überhaupt von einem Zeitalter wissen, das vielmehr als Abschluß einer großen Vergangenheit denn als Uebergang zu einer ferneren Zukunft sich erkennen läßt.

So wie diese ältesten Vedahymnen auf uns gekommen, reden sie die Sprache ihres Volkes. Nur absehen müssen wir dabei von allem, was dich-

terischer Schwung, was dichterische Kunst und Freiheit hier wie überall als eigenes und besonderes hat. Und wie wir also absehen müssen von allem, was, eine und dieselbe Sprache, wohl anders erscheint im Munde des begeisterten Sängers als im Munde des schlichten Volkes, so auch ist wohl abzusehen von allem, was auf dem langen Wege der Ueberlieferung von Mund zu Mund und nachmals von Schrift zu Schrift ungeachtet aller Treue und Achtsamkeit eingebüßt worden, was endlich das natürliche lebendige Wort noch immer anders ist als das künstliche wiederbelebte aus todten Schriftzeichen.

Gleichwohl dürfen und können wir sagen, wie die alten Inder gesprochen haben. Die Sprache selbst, die durchsichtige Klarheit und Gesetzmäßigkeit ihrer Formen, die Vergleichung verwandter, schwesterlich oder auch abkömmlich verwandter Formen, die Beobachtung unserer eigenen Sprache in ihrem Bau und Wandel regeln und fördern unser Erkennen.*) Da sehen wir, wie aus

---

*) Einiges zum Beispiel, wie was ein Sänger dem Indra in den Mund gelegt (4, 26, 2) aháṁ bhûmim ádadâm ấryâyâ 'háṁ vṛshṭiṁ dáçushe mấrtyâya „ich die Erde gab dem Ârya, ich den Regen dem Verehrer, dem sterblichen" oder wie derselbe Gott in seinem Rangstreit mit Varuna sagt (4, 42, 6): aháṁ tâ víçvâ cakaraṁ „ich das alles habe gemacht". Wenn der arische Inder aháṁ sagte, so meinte er, „ich, dieser hier, welcher spricht", und der Hauchlaut inmitten des Wortes hatte eine tiefe, gutturale Färbung (aghaṁ), wie griechisch egṓn, lateinisch ego, unser altes ik, ihha, ih beweisen. Mit pấtar, dann verkürzt pitar, „Vater" und mấtar, „Mutter", auch so griechischem, lateinischem, deutschem und anderm verwandten Ausdruck entsprechend, rief das Kind seine Eltern an, und svasar (älter svastar), bhrâtar hießen ihm Schwester und Bruder. — Div, das ist diu, bedeutete „Lichtes, Helles, Glänzendes, Himmel und Tag", und devá, in zweisilbiger, vokalisch verstärkter und erweiterter Form, ist „himmlisch, göttlich, Gott". Und auch dieß ist allgemein arisches Sprachgut.

Wie aber aus diesem letzten Beispiele ersichtlich, so ist durchweg ein einsilbiges Lautgebilde Träger begrifflicher Bedeutung in der Sprache, Bezeichnung eines Thätigen oder Seienden, die also zur Benennung für ein Ding, eine Eigenschaft oder Thätigkeit verwandt wird. Mittels (organischen) Lautwandels innerhalb solcher einfachster Sprachgebilde sind aus einem mehrere, aus anfänglich wenigen viele solcher sogenannter Wurzelformen entstanden, und dem Lautwandel entspricht der Bedeutungswandel; wie wenn neben div ein dîp „glänzend, flackernd, flammend" und weiterhin dîpa „Flamme, Fackel" bedeutet. Auch noch durch andere Mittel, die hier nicht einzeln darzulegen sind, durch Einschiebungen, Verstärkungen und dergleichen, wie neben vid „wissend, kennend", vind „findend, erlangend", wird solche Mannigfaltigkeit einfachster bedeutsamer Sprachelemente erreicht. Und wenn es nun auch wahr ist, daß solcher Vorgang noch zumeist jenseit der vedischen Sprachperiode liegt, so ist es doch recht wohl nicht nur denkbar, sondern wohl unzweifelhaft, daß solche schöpferische Thätigkeit fortwirkt, und noch viel mehr, daß das sprechende Volk sich dessen bewußt ist, wie es denn an seinen Sprachlauten und ihrem Bedeutungswerthe noch offenbar seine kindliche Freude hat.

Ungleich häufiger freilich als die einsilbige Wurzelform ist die erweiterte zweisilbige Stammform in der Sprache verwandt, wie mit einem andern Beispiel tapa von tap, was in der Bezeichnung eines Gegenstandes „Feuer, Glut", einer Eigenschaft „heiß, glühend", einer Thätigkeit „erwärmend, scheinend" bedeutet. In gleicher Weise mit formalen Anfügungen erweitert hat die Sprache mehrsilbige sogenannte

einfachem kräftigem Lautmaterial, das im großen ganzen dem unserer und der älteren verwandten Sprachen gleichkommt, Silben geformt sind, welche Seiendes oder Thätiges oder deren Beziehung bedeutsam bezeichnen, wie sich die Silben, ihrer einzelne für sich oder mehrere in Stamm- und Ableitungsformen oder deren mehrere in Zusammensetzungen, wie sich diese im Satzausdruck zu Wörtern abschließen. Und was wir da sehen und wie dieß geschieht, das gibt Zeugniß von der lebendigen Tüchtigkeit, von der Geistesschärfe und wirksamen Kraft des sprachbildenden und sprechenden Volkes. Seiner Sprache Wesen, einer der merkwürdigsten des Menschengeschlechts, ist das Wesen der Flexionssprachen, das der arischen Sprachen überhaupt, doch alles in ältest erhaltener Gestaltung, die Fugen des Wort- und Satzbaues noch deutlich sichtbar, das Baumaterial, der Lautgehalt wie die Steine sogenannten kyklopischen Mauerwerks. — Da findet der Sprachkenner Wortformen und Wörter, wie sie selbst die gebildete und aus dieser herausgebildete Schriftsprache der späteren Zeit, das Sanskrit, nicht mehr kennt, einfachsten Lautgebilden eine Bedeutung und Selbständigkeit gewahrt, welche dort durch Zusammenfassung verwischt und eingebüßt ward. Und auch der Nichtkenner merkt wohl einigermaßen in solchen Verbindungen von Lauten und der Laute zu einem Wort- und Satzganzen, welche ein ebenmäßiger Tonfall beherrscht, der alten Sprache alterthümliche Kraft und Fülle. Nirgend ist da Gewalt und geschraubte Regelmäßigkeit, nirgend auch gar ein engherziger Abschluß gegen volksthümliche Entwickelung und Freiheit, wie nachmals im Munde und in der Schrift des Brahmanenthums. Mit der Fülle der Laute paart sich eine edle Einfachheit, mit größtem Reichthum an Wortformen eine haushälterische Sparsamkeit und beides zumal leiht in

Ableitungsformen, wie tapana „erwärmend, brennend", tâpaya „warm machend", welche also ein drittes Stadium der Formenbildung abgeben. Und diese letzte Weise ist im Munde der Sprechenden fortdauernd und immer aufs neue lebendig und wirksam. Doch alle diese Formen erscheinen nicht selbständig in der Sprache, die abgeleiteten und Stammformen so wenig als die Wurzelformen, sie müßten denn, die ersteren namentlich vorderes Glied einer Zusammensetzung abgeben, wie deva in deva-dîpa „Gottes- oder Götterlampe" oder besser in deva-dattam „Gott gegeben". Wurzel und Stamm, um bei der bildlichen Bezeichnung zu bleiben, sind bei aller Bedeutsamkeit immer nur Glieder eines lebendigen Wesens. Und wo wirklich ein solches ihnen äußerlich oder lautlich gleichkommt, da ist unkenntlich geworden oder geblieben, was sie selbständig, oder um es gleich heraus zu sagen, zu einem Worte macht.

Das aber ist es was uns zu einiger Kenntniß von der Sprache noch fehlt. Wir sahen wie die Sprache eine Mannigfaltigkeit an einfachsten bedeutsamen Lautverbindungen erhalten, wie hieraus Stamm- und Ableitungsformen gebildet, und wie solche wieder in Zusammensetzungen verbunden werden. Und mit dieser, einer starken, wenn auch noch keineswegs unbegrenzten Kompositionsfähigkeit der Sprache gewinnen wir eine Vorstellung von ihrem großen Reichthum an Nennwerthen oder begrifflich bezeichnendem Material. Aber damit haben wir, wie gesagt, die Natur der lebendigen Sprache nicht erfaßt, welche hier wie überall immer nur in ganzem Satze zum Ausdruck kommt. Der Satz kann aus einem Worte — tapa-ti „er, sie, es scheint, ist warm", tapa-si „du bist warm", tapâ-mi „ich bin warm" — aus zweien — sûrya-s tapa-ti

den alten Liedern einem kräftigen naturwüchsigen Inhalt seinen entsprechenden Ausdruck.

Und wie dieses, wie lehrreich zumal, wie von weiterem auch abgesehen, ein einziges Wort, eine einzige Wortfamilie in ihrem Haushalte hinreichend herausstellen, welcher Geist in ihnen gewirkt, welches Leben in ihnen gewaltet hat, ein ganzes Kulturbild gewähren, dafür nur ein einziges Beispiel.

Altindisch go (gau; griech. bou-s; lat. bo-s, bov-is) ist unser „Kuh" (ahd. chou), und was Kuh, Rind in unserer Sprache, das bedeutet jenes Wort auch in der älteren Schwestersprache, nur viel mehr als dieß, auch Geld und Gut, eines und alles. Wie zum Ueberfluß bestätigt uns jede Seite der ältesten Ueberlieferung, was wir schon aus des alten Wortes Bedeutung sehen, daß dem altindischen Volke noch wie seinen und unsern Altvordern der Kühe und Rinder Zahl der Besitzthümer maßgebendes war, der Familie Vermögen und Reichthum. Kaum brauchte ein Sänger uns zu sagen, daß Kühe (gâvas) „das Haus glücklich" machen, der Rinder Stimme „glückbedeutend" ist (6, 28, 6), wenn schon jenes Wort des Hauses Glück und Wohlstand begreift. Nach ihrem Besitz geht jedes Beters Gebet, jedes Sängers Gesang, mit ihrem, der Rinder Wesen wird alles in Beziehung gebracht, dichterisch das Schönste und Höchste gleich gesetzt. Der höchste Gott ist Indra; und was die Rinder — sagt jener selbe Sänger — „was diese hier, das, ihr Leute, ist Indra, und solchen Indra wünsche ich mit Herz und Sinn". Im Dichterausdruck wird des Wortes Begriff womöglich noch mehr gesteigert.

Was die Kuh oder das Rind alles gewährt, Nahrung, Bekleidung und Geräthschaft, das wird alles mit ihrem Namen (go) benannt — die Milch,

---

„die Sonne scheint" — oder mehreren bestehen — deva s tâpaya-ti sûrya-m̃ „der Gott läßt die Sonne scheinen". Und in dem ersten Falle wird der Satz durch ein Zeitwort hergestellt, das in der Verbindung mit Personalendungen seinen Charakter erhält, und in den andern Fällen kommen Haupt- oder Nennwörter hinzu, die als solche immer in einer Kasusform erscheinen, durch sogenannte Kasusendungen bezeichnet. Solche Endungen, die auch wohl ursprünglich als Pronominalbildungen ihre selbständige Bedeutung hatten, haben diese in der angegebenen Verbindung eingebüßt, um nun allein noch Beziehungen zu kennzeichnen und dem Worte im Satze seinen entsprechenden Inhalt zu geben. Mit der Betonung, welche der Sprechende auf sein Wort, beziehentlich auf eine Silbe seiner Worte legt, werden auch jene Endungen, die Flexionsendungen angeschlossen, ihr Lautgehalt bestimmt, dem also flektierten Worte seine Einheit und sein formaler Abschluß gewährt. — Wohl hat die Sprache, wie auch unsere und die verwandten älteren und jüngeren Sprachen eine Anzahl kurzer Wortformen, welche flexionslos erscheinen, Sätze und Wörter verbinden, den Ausdruck mit leichten Beziehungen näher bestimmen, kurz was wir als Adverbien, Präpositionen und Konjunktionen kennen. Doch wesentlich charakteristisch bleibt die Flexion, welche in analoger Weise den Nominalformen sich anschließt, diese selbst in ihrem Lautgehalte bewegt und wandelt, zum Worte macht und dem Worte zum Satzausdruck verhilft. Ihre Beweglichkeit gibt der Sprache ihr eigenthümliches Gepräge, macht sie zur Flexionssprache, das ist zu einer vornehmsten von den Sprachgattungen des Menschengeschlechts.

welche also „gar" wie sie ist — verwunderlich genug, die „gare aus rohen Rüben, die weiße aus schwarzen und aus rothen" (1, 62, 9) — oder gesäuert oder mit Körnerfrucht gemischt genossen, daraus Rahm und Butter gewonnen ward, das Fleisch des Rindes, das zum Festschmause am Feuer geröstet ward, die Haut, welche Bekleidungsstücke abgab, Decken und Unterlagen, Schläuche (Lederschläuche), Riemen, Sehnen für den Bogen und Armleder (godhâ) zum Schutze gegen der Sehne Anprall — also alles, was der Mensch zum Leben bedarf, das Haus ausgenommen, und auch dafür dient ihm zur Noth noch ein Zeltdach aus Kuhhäuten. Darum ist „wer Rinder hat" (gomant) auch „reich"; und ein „Rinder- oder Heerdenherr" (go-pati) ist „Herr" überhaupt, ist „Anführer und Herrscher". — Weil auch die Heerde am Himmel, die Gestirne „Rinder" heißen, darum ist „Rinderherr" auch der Sonnengott genannt, auch Indra, der die „Wolkenkühe" befreit, daß sie ihre Milch, den Regen spenden.

Der „Kuh- oder Rinderhirt" (go-pa) ist „Hirt, Hüter, Wächter" überhaupt, sein Treiben ist ein ehrenhaftes, und sein Name, der von Hirt und Hirtin (gopâ) sind Ehrennamen noch in später Zeit. Wie wichtig so war das Geschäft des Rinderhütens (gopâya), dessen Bezeichnung auch wieder für alles andere hüten, bewachen und beschützen eintritt, auch gar nicht gering, weil es die Rinderheerden zusammenhalten galt, sie vor Verlust und Schaden bewahren, vor räuberischem Angriff schützen, daß sie abends in voller Zahl wieder zum Stalle oder zur Hürde kamen.*) Eine Rinderhürde oder ein Kuhstall (gotra) ist aber nicht sowohl dem einzelnen, nicht sowohl der Familie als vielmehr dem ganzen Geschlechte eigen, ihr Vorhandensein wird bezeichnend für eine Familie, für ein Geschlecht, daher wohl jenes „die Rinderhürde", und dieses, was wir „Geschlecht, Abkunft" heißen, gleichbedeutend. Aehnlich ist es, wenn ein „Weideland" für Rinder (gavyûti), das als solches vornehmlich zum Wohnplatz gewählt ward, damit schlechthin die Bedeutung „Wohnplatz, Gebiet" erhält; denn was dieses sein soll, muß eben auch jenes abgeben.

Wo also alles Dichten und Trachten im Leben auf Rindererwerb ausgieng, ist es da zu verwundern, wenn ein Streben, Begierde und Leidenschaft dem besonderen nach benannt ward? mit anderen Worten, wenn „nach Kühen suchend oder treibend" (gaveshaṇa) „leidenschaftlich begehrend" überhaupt, wie eine andere Form (gavya), die „nach Rindern, nach Kühen verlangend" heißt, „brünstig, kampflustig" überhaupt bezeichnet? In jener Zeit und jenem Streben erschien die Macht des Stärkeren so wenig unrecht, wie in viel späterer wohl die Ländergier und Eroberungslust anderer ganzer Völker. Was „Begierde nach Rindern" (gavishṭi), das hieß den rinder- und kampflustigen Hirtenstämmen überall „Brunst, Begierde", hieß zumal, was sich damit verband, „Kampfbegier", und worin sie derselben nachgaben, „Kampfes-

*) Ein Lied (10, 19), welches um glückliche Heimkehr der Kühe und Rinder fleht, gehört wohl zu den ältesten der Sammlung.

hitze und Kampf". Eines war den kampfgewohnten Hirtenstämmen ihr heftiges Verlangen und dessen Erfüllen kühn zu versuchen, ihr Einfall in benachbartes Gebiet, um sich der Rinderheerden als Beute, des nächsten Weideplatzes als eigenen Besitzes zu bemächtigen. — So bestätigend heißts im Liede: „Nicht einer ist unter den Sterblichen, der sie darum schmäht, unsere Väter, daß sie um Rinder kämpften und Befestiger war Indra ihnen mit tüchtigem Muthe, er öffnete die Rinderhürden ihnen mit Wunderkraft" (3, 39, 4).

Dieß dürfte genügen. In aller Sprache ist ihres Volkes Geist und Leben ausgeprägt; je kräftiger und naturwüchsiger diese, um so kräftiger und bezeichnender jene, und umgekehrt. So in der Sprache, welche vom Volksmunde hinweg dichterisches Empfinden und glühende Begeisterung zum Ausdruck nahm, in der Sprache des Vedavolkes.

Sie ward ihm etwas Besonderes und Eigenes, anders als Leib und Leben. Die Sprache, welche ihm den Verkehr mit seinen Göttern vermittelte, war ihm zumal das Erinnerungs-, Vereinigungs- und Verständigungsmittel unter seinen Freunden und Stammesgenossen. Letzteres, sobald das Volk mit anderm, anders sprechendem Volke in Berührung kam. Diesem gegenüber war Verständigung ausgeschlossen, sowohl für die arischen Menschen als für die arischen Götter. Denn auch die Götter wollen oder können nicht hören und verstehen des feindlichen Mannes Rede. Darum ist wohl auch Eines arische Sprache und göttliche Sprache. Und daß sie göttlichen Ursprungs, die Sprache (vâk), welche als Göttertochter dann verehrt und verherrlicht, in ihrer wunderbaren Macht auch später erkannt und gefeiert ward (10, 72), das begreift sich so leicht wie von manchem andern es sich begreift, daß es mittels Abstraktions- und Einbildungskraft poetisch angeschaut, durch eine poetische Anschauung persönlich gestaltet ward.

Wie wohl alle Sprache, wie mindestens alle Namengebung nach dieser Richtung hin eine poetische Weltanschauung, richtiger wohl gar eine poetische Weltschöpfung darstellt, das ist später auch dem nachsinnenden indischen Geiste nicht fremd geblieben. — Eine Legende, die ich hier vorweg nehme, läßt Prajâpati, den Herrn der Geschöpfe sich mit Vâk vermählen und alle Wesen aus dieser Verbindung erstehen. — Dem griechischen Volksgeiste und seiner Anschauung kam griechische Kunst zu Hilfe und seine Göttergestalten wurden einheitlicher, fester und bestimmter geformt, indeß dem vedischen Volke wohl noch keine Plastik seine Götterbilder vor Augen gestellt hat. Sie bleiben um deswillen vager, wie im beständigen Flusse noch schwankend zwischen dem realen Wesen und seiner idealen Personificierung, zwischen Natur und Kunst. Was sie geworden, sind sie allein durch Sprache und Dichtung geworden.

Zweites Kapitel.

Die altvedische Götterwelt.

Die arischen Inder hatten aus ihrem Heimatlande jenes tiefinnerliche Gefühl naturwüchsiger Gottesverehrung mitgebracht, welches ihren Stammesgenossen überhaupt eignete. Gewiß, ehe noch die Sprache die Namen der Naturmächte ausgeprägt, waltete jenes Gefühl der Unterwürfigkeit unter eine höhere Macht, welche sie als lichte, himmlische, als Gottheit (deva) verehrten. Was groß, glänzend, unnahbar, unendlich und unwandelbar erschien, das erschien als göttliches Wesen. Darum war von Alters her Dyâus Himmelsgott, als Vater gegenüber der Erde, der „weiten" als Mutter, die ihm ihre Fruchtbarkeit verdankte. Freilich nicht ist der altvedische Dyaus was sein Namensbruder der griechische Zeus, nicht der altindische Dyauspitar, was bei den Griechen Zeupater, bei den Römern Jupiter geworden, und nicht ist Prithivi, die „weite", das ist die Erde, jemals gleich an Bedeutung einer Mutter Hertha gekommen, einer griechischen Gaia, Gé- oder Dēmēter. Ursprünglich nur sind sie eines, wie allen arischen Stämmen ursprünglich gemeinsam ist die Verehrung des lichten Himmels als Vater, der Erde als Mutter der Götter und Menschen; und Größe und Herrlichkeit, Macht, Weisheit und Güte werden dem elterlichen Götterpaar, werden Himmel und Erde im vedischen Liede vielfach zuertheilt; sie sind Mehrer und Förderer des Rechts und heiliger Ordnung.

„Mit Opfern, Dyaus und Prithivî, die rechtesfroh'n,
die groß und weise sind, ich preis' im Festverein,
mit Göttern der Göttereltern mächt'ges Paar,
so gern mit Vorbedacht der Güter köstlichste verleihn" (1,159,1).

Unbegrenzt und unbestimmt in ihrem Wesen und Wirken gelangten beide auf indischem Boden zu keiner festen, bestimmten Gestalt. So kam es und wohl in verhältnißmäßig kurzer Zeit, daß Himmel und Erde auch als geschaffene besungen, und als deren Werkmeister, Träger und Erhalter auch andere höchste Götter, wie Varuna, der verhüllende Wolkenfürst, so auch Mitra, der freundliche Sonnengott, bald vor allen auch Indra genannt wurden. Auf die Frage, welche ein vedischer Hymnendichter — nicht ohne spekulative Geistesrichtung — eben nach dem Schöpfer von Himmel und Erde aufwirft, antwortet die Sprache mit Viçvakarman, dem „Allwirker", Prajâpati, dem „Herrn der Geschöpfe", Bezeichnungen, die wohl anfänglich nur als Beinamen jener Götter auftraten und galten. Später fanden und stellten sich zu solchen Namen auch wohl besondere Träger ein, wie denn Viçvakarman als ein Gott vorgestellt wird, der sein Angesicht, der Augen und Ohren nach allen Seiten richtet, Hände und Füße nach allen Seiten trägt. Das sind Bezeichnungsweisen, welche zu wörtlich genommen die nachmaligen Zerrbilder

indischer Götterdarstellung verschuldet haben. Dieß beiläufig; aber wir sehen bereits, wie es für ein Volk, das die Naturmächte göttlich verehrt, nur des Reichthums eines kindlichen Gefühls, einer dichterischen Einbildung und kunstfertigen Sprache bedarf, um auch ein reichhaltiges Pantheon, Göttersein und Götterwalten zu haben.



Ellora, Thumnar-Lena Grotte.

Aus unendlichem, untheilbarem und unwandelbarem Wesen sind ihm seine höchsten Götter erzeugt. Unendlichkeit, Aditi, ist die ewige Göttermutter, welche der vedische Sänger dreimal des Tages anruft, des Morgens in der Frühe, Mittags und wenn die Sonne niedergeht (8, 69, 3). Doch wird sie allein in Verbindung mit andern, die „söhnereiche" zumal mit ihren Söhnen gefeiert, den großen Göttern, die nach ihr Âditya heißen. Vornehmlich drei, Mitra, Varuna und Aryaman, der huldreiche Ahnen- und Familiengott, sind ihrer sechs, sieben, auch acht an der Zahl; sogar zwölf werden aufgerechnet. Und daß jene drei, die vornehmste Trias der Âditya zumal älteste arische Gottheiten darstellen, das kann mitbeweisen, wie hier die Söhne wohl nach der Mutter benannt, aber vor ihr, die Söhne vor der Mutter geboren sind.

Sie sind Lichtgottheiten, nicht, wie uns gesagt wird, selbst Lichter, nicht Sonne, Mond und Sterne, sondern in der himmlischen Lichtsphäre erstanden und weilend, die Unterhalter und Träger des ewigen Lichts und Lebens.

Glänzend, golden und lauter, auch in sittlichem Sinne, sünd- und schuldlos, sind Eigenschaften, welche einem nach oder mit dem andern beigelegt werden. Sie sind Könige, unwiderstehlich und unwandelbar in ihren Vorsätzen. Ihre Augen wachen schlaflos überall und ständig, daß sie alles sehen, auch das Ferne und Verborgene, auch Gutes und Böses im Menschenherzen, das sie unterscheiden. Böses, Lüge und Falschheit ist ihnen verhaßt; ihre Strafe trifft den Schuldigen. Ihrem Verehrer aber gewähren sie, um was er sie anfleht, Heil und Sieg, Kinder und Vermögen, Erhaltung, Licht und langes Leben.

Ein solcher Gott ist Varuna, der erste und gewaltigste unter den Âditya, ist Mitra, sein unzertrennlicher Gefährte, der nur einmal ohne ihn angerufen wird, ist endlich Aryaman, der auch zumeist nur in Verbindung mit jenen angetroffen wird. Brautwerbung, Ehestiftung und Familienglück werden an diesen Namen angeknüpft. Auch ist es wohl nur der letztere Begriff der Treue und Anhänglichkeit (arya), welchem der Gott seine Benennung und, wie ich meine, auch seine Entstehung verdankt. Und ähnliches scheint auch von Mitra anzunehmen.

Auch Mitra ist Gefährte, Freund — Freund und Gefährte zunächst wohl des Varuna, Freund auch als „mächtiger Helfer der Götter und Menschen, der Himmel und Erde stützt". Er, „dessen Größe, wie es heißt (3, 59), die Himmel überragt und dessen Herrlichkeit die Erde", ruft die Menschen zu reger Thätigkeit, ist also Gott des lichten Tages, und auch ausdrücklich heißt der Tag Mitras, wie die Nacht Varunas Gebiet. Aus der lichten Freundlichkeit des einen und der nächtigen Furchtbarkeit des andern Gottes begreift sich auch wohl, warum spätere Erklärung jenem die irdische, diesem die himmlische Sphäre zutheilt. Sonst sind die besonderen Eigenheiten des Mitra von denen des Varuna nach dem alten Liede schwer zu scheiden, indem alles was jenem auch diesem eignet; nicht umgekehrt. Nur wo dieser wieder nächtiges Dunkel, Schatten und Verhüllung vertritt, da ist ihm zur Seite der andere, der Freund als lichte Helle stehend, so daß sich hier in der beiden Götter innigem Verein eine älteste dualistische Anschauung zu erkennen gibt.

Beide, Mitra und Varuna, sind bei dem allem Lichtgottheiten, deren Wohnung nicht anderswo als in den höheren, lichten Regionen gedacht ward. — In ihrer beiden, in der vedischen Götter Natur und Entstehung überhaupt mag es liegen, daß das Alterthum sie nicht durchweg als Gottheiten des Tages und der Nacht erkannte und auseinander hielt. — Sonnenschein und Regen ist in beider Gewalt, die wie Wächter oder Hüter auf Welt und Wesen herabblicken, auf die Menschen gleichwie der Hirt auf die Heerde. Recht, heilige Ordnung und Satzung (ṛtaṁ), die Hut aller Götter, wird von ihnen vorzüglich gehegt, gepflegt und in Acht genommen.

Groß, hoch und hehr aber ist Varuna, der große „Geist" Asura, mit welcher Bezeichnung er dem altpersischen Ahura Mazdâ gleichkommt. Er ist der erste und erhabenste von allen, welche aus dem Schooße der Aditi ge-

boren, heißet König, der das All umfaßt und alle Wesen, alles Leben und alles Schicksal in seiner Hand verschlossen hält. Und wie sein Name auf „Umfassen, Verschließen und Verhüllen" hindeutet, also ist sein Reich auch der Wolkenhimmel, welcher das Licht verschließt, das Meer, welches die Erde bedeckt, und die Nacht, welche den Tag verhüllt. Weil er das Dunkel in seiner Gewalt hat, darum ist auch alles Verborgene ihm offenbar, alle Triebe des menschlichen Herzens, auch alle Sünde und alle Schuld, die im Geheimen geplant und verübt wird; seine Fesseln halten den Bösen umstrickt und gefangen. Das klingt wohl wie Bibelsprache; und in der That glauben wir ein Psalmlied zu hören, wo des Varuna allgewaltige Macht, seine Allwissenheit und Allgegenwart, seine Weisheit und unbeugsame Gerechtigkeit besungen, seine Huld und Gnade angefleht wird.

Es ist Vasishtha, — an dessen Namen sich in späterer Zeit die Vorstellung eines allgewaltigen, unbeugsamen und eifervollen Priesters anlehnt, — der ein Sänger hier erscheint. Geistig hoch, wie höher niemals ein Priester- oder Königsheld, überragt er die Menge des Volkes, der die Hände zum Himmel erhoben, in die begeisterten Worte ausbricht (7, 86): „Voll Macht ist, voller Weisheit dessen Wesen, der Erd' und Himmel aufgestellt, die weiten, der hoch des Firmaments Gezelt emporwarf, mit Sternenglanz, der Erde Grund gebreitet". Dann wieder (zu Anfang eines nächsten Liedes): „Es furchte Varuna der Sonne Pfade, entsandte zum Meere hin der Ströme Fluten; wie wenn der Truppe Schwarm dem Lenkroß nachfolgt, so machte er den Tagen feste Bahnen. Dein Odem, Sturm durchsaust den duft'gen Luftraum, wie muntres Vieh im Futtergrase schwelgend; Erd', Himmel, was inzwischen jenen weiten, das All ist, Varuna, Dir liebe Wohnstatt". — Seinen Sänger versteht das Volk und merkt: „Des großen Varuna heilige Satzungen sind unverbrüchlich; nach ihnen lenkt er „des Mondes leuchtenden Wandel, der Sterne Erscheinen am Nachthimmel, ihr geheimnißvolles Verschwinden beim Tageslicht". Er weiß und kennt alles — der Vögel Flug in den Lüften, der Schiffe Fahrt auf dem Meere, der Winde weiten Weg wie der Flüsse Rinnen zum Ocean, der doch nimmer voll wird — siehet alles, jedes Auges Blinzeln, „was gethan und was zu thun" — denn überall ist, wo immer zwei zusammen sitzen, da ist, als dritter — Varuna". Also unsichtbar allwaltend und allwirkend glauben seine Verehrer doch ihn zu schauen und „seinen Wagen auf dem Erdenrund", wie er „mit goldenem Mantel angethan, in Prachtgewand gehüllt" erscheint, und wie um ihn her „seine Wächter oder Späher sitzen". So gewaltig und furchtbar er ihnen ist, so gnädig ist er auch, und wenn er Lüge und Trug ahndet und wohl der Eltern Vergehen noch an den Kindern heimsucht, so ist er den Frommen auch Schutz verleihend und vergibt Sünde und Schuld. „Nicht möchte, o Varuna — so fleht derselbe Sänger (7, 89) — in das Haus von Erde ich, o König, gehen, sei gnädig, Herrscher, üb' Erbarmen!" Und in jenem ersten Liede: „Ab lös' von uns, was väterseits zu leid geschehen, ab, was wir selber wohl verübet! Nicht eigner Will', o

Varuna, Verführung, Berauschtheit war es, Zorn, unsinnige Verblendung, der Jugend Fehl verstrickt' den älteren, nicht einmal Schlaf bewahrt vor Sünde. So möge dieß, o Varuna, Getreuer, mein Loblied deinem Herzen nah sein! Heil sei zur Ruh uns, Heil uns bei der Arbeit, ihr (Götter) wahrt uns stets, durch Glück und Wohlfahrt, zu Heil und Segen".

Genug. Wohl werden auch andere, auch ihrer Natur nach minder bedeutende Gottheiten ähnlich gefeiert und als mit schöpferischer Allmacht, mit Allweisheit und Allgüte begabt besungen. Die Sprache der vedischen Hymnen ist eher überschwenglich denn karg in ihrem Götterpreise. Nur immer noch steht Varuna, der griechische Uranos, auch in der vedischen Zeit hoch unter den höchsten Göttern. In seiner Hand noch ruht vorzüglich, wie gesagt, die Waltung über jene heilige Weltordnung und ihr unwandelbares Gesetz (ṛtam̃), nach welchem die Götter wirken und die Menschen leben und handeln sollen, welches im Verhältniß dieser unter einander und zu den Göttern als Sittengesetz erscheint. Kurz, wenn irgend eine unter den vedischen Gottheiten als höchste und gemeinsame aus altarischer Zeit hinüberragt, so ist es eben der Allumfasser Varuna, der Wahrer und Lenker jener physischen und moralischen Weltordnung.

Doch eben so gewiß ist, daß er diese seine Stellung nicht allein und in gleicher unnahbarer Höhe behauptet hat. Nicht nur hat die Gottheit eines Mitra sich in sein Wesen und seine Herrschaft mit ihm getheilt, auch jüngere Gestalten und Persönlichkeiten, wie eines Bhaga, des Nähr- und Schutzherrn, des Glücksspenders, der gleich Aryaman Liebe und Ehebund stiftet, eines Am̃ça, auch Vertheilers oder Antheilgebers, eines Daxa, des „tüchtigen, willenskräftigen", oder abstrakt der „Tüchtigkeit, Willenskraft", standen als Âditya ihm nahe und zur Seite gerückt. So ist denn der Gott, „in dessen Schlund die sieben Ströme wie in einen schäumenden Abgrund sich ergießen" (8, 58, 12), nicht mehr derselbe Varuna, welcher er als Herrscher beider Welten, der obern und der untern Wasser erscheint, und dieser hinwiederum nicht mehr eines mit dem, dessen Element von Sünde und Schuld reinigt, seine Freunde ans andere Gestade hinüberträgt. Dieses letztere ist späteren und spekulativen Wesens.*) Thatsache ist aber, daß in vedischer Zeit und auf indischem Boden neue Götter zu den älteren hinzugekommen, ältere heruntergesunken gegen andere, welche empor gestiegen.

*) Sonst können wir uns recht wohl denken, daß eine Gottheit der dunkeln Nacht, des verhüllenden Wolkenhimmels, der obern und niedern Wasser mit sich vereinte und sogar in sich trug die Idee einer furchtbaren Macht und Herrschaft, mit welcher Varuna bekleidet erscheint. Wenn er nachmals ein anderer, minder furchtbarer und gewaltiger geworden, so ist darum noch gar nicht auf Rückschritt von einer großen alten Gottheit auf viele spätere und niedere zu schließen, nicht sowohl dem zersetzenden Geiste als vielmehr, so gut wir können, der veränderten Lebensweise und Anschauung späterer Geschlechter nachzugehen, nach welchen die Aenderung und Entwickelung geschehen.

Ein kräftiges Hirtengeschlecht waren die indischen Arier in das Land der sieben Ströme gekommen. Die Natur und Beschaffenheit der neuen Wohnsitze, die Kämpfe, welche sie zu bestehen, die Vortheile, welche sie zu erringen hatten, übten Einfluß auf ihre religiösen Vorstellungen. Anders drängten sich ihrer kühnen Einbildungskraft die mächtigen Naturgewalten auf, bald zu ihren Gunsten, bald zu ihren Ungunsten. Der Götter Ungunst aber galt es von sich abzuwenden, deren Gunst für sich zu gewinnen. Und zu was anderem dieß, und um was anderes konnten sie flehen, als was kriegerische, halbansässige Hirtenstämme für sich wünschen? Fette Weide für ihre Heerden, Regen und Gedeihen für ihre Fluren, Sieg über ihre Feinde, Reichthum an Habe und Reichthum an Kindern.

Solches zu erlangen brachten sie den Göttern unter Hymnengesang ihre Opfer dar, Speise und Trank, wie sie selber genossen. Das waren Fladen oder Kuchen, aus Mehl bereitet, geronnene Milch und Honig. Ins flackernde Feuer gossen sie geschmolzene Butter, ließen zum Trunk den ausgepreßten Saft der Somapflanze fließen. Thieropfer sind selten in der altvedischen Zeit, und von Menschenopfern hat nur die spätere Zeit, und auch diese nur Spuren aufzuweisen.*) — Aber wenn Flamme und Rauch in die Höhe steigen, der berauschende Somasaft, „das gute Getränk", herniederrann, dann begannen sie ihre Lob- und Preisgesänge und luden den Gott oder die Götter zur Theilnahme am Festmahl. Göttlich, gleich dem Somatrank, erschien ihnen das Opferfeuer, welches als Funke aus den trockenen Reibhölzern entsprungen, wie das Feuer, welches im Schoße des Wolkenmeeres ruht und als Blitzstrahl niederfährt oder wie das Feuer, welches in der Sonnenglut brennt. Unter den Göttern aber, auf welche vorher hingewiesen ward, sind von allen am meisten verherrlicht und angerufen die beiden, Agni und Indra.

Den Agni preis', den Priester, ich, der recht, ein Gott,
das Opfer lenkt, den Rufer, reichsten Gabenherrn!
Dem, wie der alten Barden Sang, so auch der heut'gen
Preis gebührt, er, Agni, führ' die Götter her!
Durch Agni werde uns Besitz, Gedeihen Tag für Tag
beschert, und Ruhm und Helden reichste Kraft!

So der Anfang der Rigvedahymnen, die ersten Strophen des ersten Liedes. — Die späteren Sammler haben ihre Liederkreise gern mit Agni-

*) Das Menschenopfer im eigentlichen Sinne ist auch für die arische Urzeit nicht nachzuweisen. Was die spät- und nachvedische Zeit neben priesterlicher Systematisierung, darin nach Ziege, Schaf, Rind, Roß auch „der Zweifüßler", der Mensch, als Opferthier erscheint, dafür bringt, das läßt allerdings ein vereinzeltes Auftreten auch von Menschenopfern nicht leugnen. (Vgl. Weber, Ueber Menschenopfer, Ind. Streifen I, 54.) Aber ebenso gewiß ist, daß bei dem immer verpönten Genuß von Menschenfleisch auch das vereinzelte Menschenopfer alsbald in Wirklichkeit beseitigt und nur noch im bloßen Symbol festgehalten ward.

hymnen begonnen, wohl um dem Gotte die Ehre zu geben, welcher zuerst und überall bei jedem Opfermahl auftritt und seinem elementaren Wesen das freundschaftliche Verhältniß zu Göttern und Menschen verdankt. Auch hier sollte der Feuergott zuerst begrüßt werden, um uns vorab derjenigen Göttergestalt alsdann zuzuwenden, welcher dem Agni Genosse und Bruder heißt, für das altvedische Zeitalter aber besonders kennzeichnend erscheint, das ist Indra.

Wenn beim Agni überall und stets jenes elementare Wesen der Gottheit hervortritt, so ist dieses beim Indra vielmehr verdunkelt und bei ihm vor allen vedischen Hauptgottheiten die Persönlichkeit am meisten hervorgekehrt. Dieß ist in der Natur des Gottes begründet, welche auf Kraftäußerung und wie schon der Name (mit der Grundbedeutung des „Treibens, Förderns, Bewältigens"), anzeigt, auf Energie hinweist. Solche äußert sich im Kampf.

Schon bei seiner Geburt erweist sich die Kampfes- und Heldennatur des Gottes. Indra erscheint als „Gewalthaber", als „Herr und Fürst" des höheren Wolken- oder Luftbereiches. Sein Erscheinen verdunkelt seinen Vater Dyaus, den lichten Himmel, und macht, wie uns der Mythos sagt, alsogleich seine Mutter zur Wittwe, an deren Brüsten er mit vollen Backen den bergeerzeugten Somasaft trinkt. Der macht ihn stark, kühn und streitbar, daß er nach den Gewaltigen fragt, den Kampf mit ihnen aufzunehmen. — Gewaltigster Gegner ist ihm Vritra, der „Feind und Widersacher", der Wolkendämon, der auch Ahi, „Schlange", nach seinem Thun und Wesen auch Namuci und anders genannt wird, weil er die milchgebenden Kühe, das sind die himmlischen Wasser zurück und in hoch aufgethürmten Burgen oder Festen mit seiner mächtigen Genossenschaft gefangen hält. Um jener Befreiung muß nun Indra kämpfen. — So kommt denn auf goldenem Streitwagen von goldmähnigen Rossen gezogen der ewig junge Königsheld in goldenem Harnisch mit Blitzespfeilen, mit dem Donnerkeil, den er kampflustig wie ein Stier seine Hörner schärft, begleitet auch seinerseits von den Marut, das ist der Sturmgötter Schaar, und Himmel und Erde erbeben, selbst Tvashtar, der indische Hephästos, welcher den Donnerkeil geschmiedet, erschrickt, wenn Indras Blitzgeschosse fliegen und sein lärmendes Kampfgedröhne in furchtbarem Donner erkracht. Von der flammenden Waffe aus seiner Hand getroffen stürzt der Gegner, seine Burgen und Festen werden erstürmt und fallen, der Rinder Milch, die befreiten Wasser strömen segnend und befruchtend hernieder, es schweigen des wilden Kampfes Wetter und Indras Verehrer und Freunde danken jubelnd dem siegreichen Gott.

Dieser siegreiche Kampf ist nun das Vorbild für alle Kämpfe und Thaten des Gottes. — Versetzen wir uns in Gedanken auf den fernen Schauplatz dieser Kämpfe. — Es ist ein zerrissenes, viel zerklüftetes Bergland. Riesige Kuppen und Zinken ragen aus den Bergmassen hervor, die reihenweise bald mehr bald weniger nahe zusammenrücken. Mulden und Schluchten mit oft jähen Felswänden durchbrechen kreuz und quer die Reihen

der bald weiteren bald engeren Thalwindungen; in den Niederungen, auf den Stufen und Abhängen ist fruchtbarer Boden. Doch durstig klafft dieser Boden, die Menge der Bäche und Flüsse ist halb oder ganz versiegt, das Grün der Abhänge verdorrt, vor anhaltendem Sonnenbrand der Pflanzenwuchs gewichen. Da weht von der Mittagsebene her lauer feuchter Wind und findet Eingang in die Berge. Auf den Höhen dampfts wie aus brodelndem Kessel, und nicht lange, da hangen sinkende Wolkenmassen zwischen den Bergen, welche heulende Stürme packen und peitschen und übereinander jagen und zu dichten, dunkeln, gewitterschweren Massen fest zusammenballen. Mit einem Mal zucken da und dort flammende Blitzstrahle, beleuchten grell das zerrissene Gewölk und die Bergkuppen, welche in Glut getaucht hineinragen; dröhnende, von allen Wänden wiederhallende Donnerschläge, wie sie nur das Hochgebirge kennt, machen die Felsenfesten erzittern und in diese strömt das schwarze Gewölk. — Das ist Indras, des „Vritratödters" gewaltige Macht; das düstere, oft tagelang zerrissene Gewölk sind die Trümmer, welche seinen weiten Schlachtenplan bedecken, die Blitze seine, Çakras, des „mächtigen" Geschosse, die Donnerstimme, Çatakratus, des „hundertmächtigen" Schlachtenrufe; und die Regengüsse sind die von ihm, von Maghavan, dem „Gabenherrn" befreiten Gewässer.

So schreckenerregend und furchtbar die Gewitter in dortiger Gegend auftreten, so segensreich und labend sind auch die ersehnten Regenschauer in ihrem Gefolge, wenn sie die verdorrten und von anhaltendem Sonnenbrand versengten Fluren wieder tränken, die versiegten Bäche und Flüsse wieder füllen, die lechzenden Thiere und Menschen erquicken und neu beleben. Auf solchem Vorgang, dem einen wie dem andern, beruht die Auffassung des vedischen Indra, seine Verherrlichung, seine Anbetung und Verehrung zu Heil und Hilfe in Krieg und Frieden.

Aber eben auch darauf, so scheint es wenigstens, beruht die ungemein große Neigung für den Somatrank, welcher besonders dem Indra zugeschrieben wird. Immer wieder und wieder wird der Gott eingeladen, aus vollen Schläuchen den berauschenden Saft zu genießen, den ihm seine Diener auspressen. Trinken muß der durstige Gott, welcher Erde und Himmel hält, auch seinerseits alle die durstigen Wesen tränkt und mit erquickendem Naß erfreut; trinken muß er sich aus dem Göttertrank Heldenstärke, Schlachtenmuth und stets erneute Jugendkraft. Wie der berauschende Meth auf die Menschen so und noch mehr soll er auf den Gott wirken, daß er „wie von Wirbelwinden geschüttelt" verwundert fragt: Hab ich denn Soma getrunken? (10, 119.) Also entzückt vernimmt dann Indra seiner Verehrer Lobgesang, wenn sie in der Frühe ihm das Loblied anstimmen (1, 10):

Der Sänger Sang besinget Dich,
es preiset Dich der Preiser Preis;
Und Beter, Hundertmächtiger,
erheben Dich wie Speer und Stab.

Wie er von Berg zu Berge stieg,
was ihm zu wirken groß erschaut:
Da Indra wohl den Plan erdacht',
mit seiner Heerde naht' der Stier.

Schirr' an Dein mähn'ges Rossepaar,
die falben Hengst' mit vollem Gurt!
Und komme, Indra, Somafreund,
zu hören unseres Rufens Schall!

Wohlan, stimm' ein in unser Lob,
mit lautem Beifall nimm' es auf!
Und laß Du guter Indra uns
Gebet und Opfer wohl gedeihn!

So schalle Lied zu Indras Ruhm,
dem Vielgewährer Hochgesang!
auf daß an unsern Tränken sich,
an unsrer Freundschaft Çatra freu'.

Ja, ihn zur Freund' uns wünschen wir,
zu Reichthum ihn, zu Heldenkraft.
Denn er, der Mächtige vermags,
austheilt uns Indra Hab' und Gut.

Wie ein Mann, der die Berge einen nach dem andern erklimmt, von dort die Somapflanzen zusammen holt, daraus er jenen Götter und Menschen erfreuenden Trank preßt, so ist wohl der Gott, wenn er auf den Berggipfeln die Wolkenkühe sammelt, deren Milch er dann, einen anderen Soma aus vollen Eimern herabschüttet. Nur wenn der Höhlengott Vala, ein anderer Vritra, sie in seinen Bergverließen festhält, dann muß die Wetterschlacht anheben. Und durch die Trankopfer und Gebete seiner Verehrer angeregt und ermuntert kommt der Felsenspalter auf seinem Streitwagen mit dem Donnerkeil, den goldnen Pfeilen, Speerhaken und was ihm an Waffen zugeschrieben wird. Natürlich und ähnlich, wie wir solches auf andern Gebieten finden, sind es nur Indras Verehrer und Freunde, für welche der Gott den Kampf aufnimmt, den Wolkendrachen niederschlägt und seinen Regen sendet. Jener, der Ârya Freunde sind auch seine Freunde, deren Feinde auch Indras Feinde. „Du bist unser — singen die vedischen Sänger — und wir sind dein", und rufen den siegreichen Götterkönig von droben zu Schutz und Trutz als ihren Schlachtenführer und Volkshelden bei ihren Kämpfen auf Erden. „Denn er ists ja, der große Schlachten allzumal als Kämpfer führt dem Volk nach seiner Herrlichkeit; nun trau'n sie wohl dem Indra, dem gewaltigen, der seinen Donnerkeil als Todeswaff' herniederwirft" (1, 55, 3). Daß es die Dasyu sind, gegen welche Indra kämpfend vorgeht, indeß er „der Ârya Macht und Ruhm vermehrt", daß er jene, „die gesetzlosen" züchtigt, die ungerechten nieder- und die „schwarzhäutigen" den (weißen) Manusöhnen unterwirft, diesen hinwiederum „das Licht erschließt", indeß er

„jene bei Seite setzt", solches und ähnliches findet sich häufig genug in den Indraliedern.

Doch nicht nur gegen Fremde oder Barbaren, sondern auch gegen die Feinde des eigenen Stammes wird Indra zu Hilfe und Schutz gerufen, „der Held, welcher die Gegner beide, die Dâsa- und Âryafeinde schlägt" (6, 33, 3). Standen hiernach schon frühe, schon im Siebenstromlande Arier gegen Arier einander in Kampf gegenüber, so ist es auch wohl dazumal geschehen, daß beide Theile den Schlachtengott um Sieg angehen. Denn er, „den beid' zum Kampfe aufgestellten Schlachtenreihen, die Gegner beid', hüben wohl und drüben anflehn, auf gleichem Wagen stehende gar verschieden rufen, das ist, o Leute, Indra" (2, 12).*)

Wie Indra ist kein anderer Gott geliebt und verehrt von den indischen Ariern jener Zeit. Er allein, heißt es, hat Liebe zu den Sterblichen, ist ihr Helfer, gibt mit beiden vollen Händen und läßt nicht Unheil über das Haupt dessen kommen, in dessen Haus ihm Somatrank mit Milch geboten wird. Andrerseits sind auch die Herzen seiner Diener und Anbeter ihm zugewandt, wie der Gattin Herz dem Gatten, ihr Sang erfaßt den Saum seines Gewandes, wie ein Sohn seinen Vater festhält. Und er wiederum, der alle Güter in reichster Fülle besitzt, gibt Rinder, Rosse, Wagen, verleiht Kindersegen, Gesundheit, langes Leben und Sieg. — Bei solchem Verhältniß, welches die vedischen Lieder uns mannigfach darstellen und ausschmücken, ist es eben schwer auch ein Abweisen und Leugnen des Götterkönigs in Wirk-

*) Ob aber, abgesehen natürlich von den Dasyu, auch unter den arischen Stämmen oder Leuten da waren, welche die Größe und Herrlichkeit, wohl gar die Göttlichkeit des Indra anzweifelten und leugneten? Nicht wenige Hymnenstellen scheinen dafür zu sprechen, darunter auch das Lied, dem die zuletzt angeführten Verse entnommen. Mögen noch einige der ersten Verse desselben, welches ohnehin eine der schönsten Verherrlichungen Indras bietet, hier zu lesen stehen, also:

„Der kaum geboren erst sogleich ein Gott die Götter, voll muth'gen Sinnes, mit Kraftvermögen ausgestattet, vor dessen Ungestüm die beiden Welten bebten, durch jenes Tücht'gen Macht: das ist, o Leute, Indra.

Der diese breite Erd', die wankende, befestigt, die Berg', die aufgeregeten, zum Stillstehn brachte, der Lüfte Zwischenraum ermaß, den weiten, des Himmels Zelte stützt': das ist, o Leute, Indra.

Der Ahi schlug und frei die sieben Ström' ließ rinnen, die Kühe trieb heraus aus dem Verschluß des Vala, der zwischen zweien Felsen den Agni zeugte, Gewinner in dem Streit: das ist, o Leute, Indra.

Durch den dieß alles, was sich regt, geschaffen, der in die Tief', ins Dunkel senkt' des Dâsa Kaste, dem Spieler gleich, ein Sieger nahm die Beut', des Feinds Erwerb und Habe: das ist, o Leute, Indra.

Nach dem sie fragen, der so furchtbar wohl, wo ist er? und sagen ja wohl gar von ihm, er ist nicht; der streichet ein, wie Trumpf auf Trumpf, des Feinds Vermögen; auf ihn Vertrauen setzt: er ist, o Leute, Indra".

Was anders nun spricht vorab aus solcher und ähnlicher Ausdrucksweise denn dichterische Redewendung?

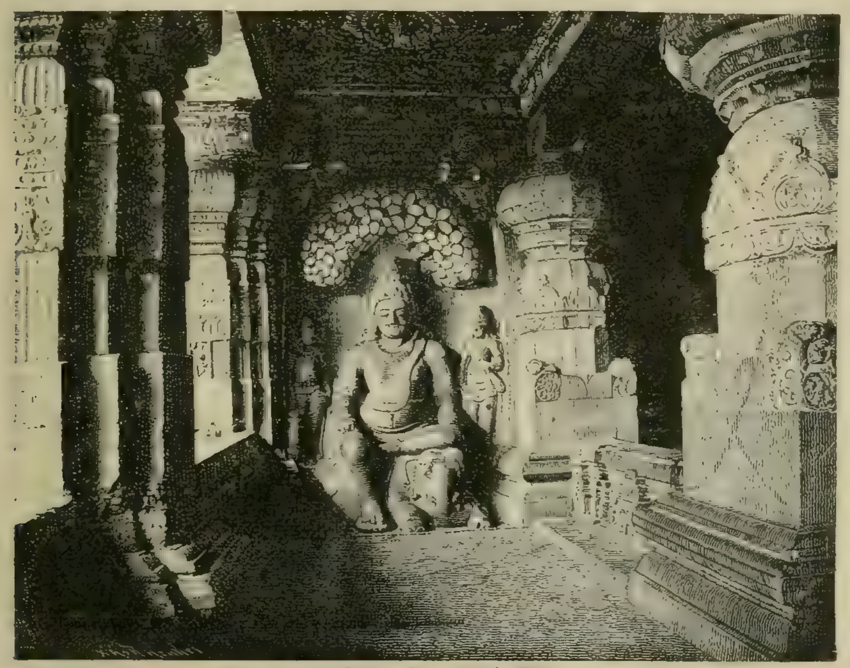
lichkeit und größerem Maße anzunehmen, schwerer, als am Ende einen Widerspruch anzuerkennen, auf welchen die Machtstellung und Verehrung des jüngeren Götterherrn bei einzelnen arischen Stämmen gestoßen. — Freilich den Dasa — das Wort bedeutet wie gesagt neben menschenfeindlichen Wesen, Dämonen, Unholden, auch Sklaven, dann, wie Dasyu, auch Barbaren im Gegensatz zu den Ariern — war Indra nicht als Gott noch als Freund anerkannt. Und unmuthig rechten mit dem Gotte, an seiner Größe und Güte zweifeln mochten auch solche, welche vergeblich von ihm die Erfüllung ihrer Wünsche, Hülfe und Rettung gehofft hatten. Mißgünstig erschien wohl der Gott, und — was uns hier mehr als alles entgegentritt — es übertrug sich mehr und mehr menschliches in sein göttliches Wesen.

Je kräftiger die Persönlichkeit des Götterherrn vor allen Göttern hervortrat, je enger seine Beziehungen in Krieg und Frieden zu den Menschen wurden, desto mehr menschlich gestaltete sich seine Auffassung. Wir sehen hier ein Stück geschichtlicher Entwickelung in Götterpreis und Anbetung uns vorgeführt auf dem Boden eines Lebens und Treibens, das wir nicht bestimmter kennen, von Kämpfen, die uns sonst nicht überliefert sind. Nur Dichterworte und allgemein Menschliches sprechen dafür, daß der Hirte und Ackersmann schon damals mit dem Regengotte grollte, wenn er seine Schleußen verschlossen und den erflehten Segen zurück behielt, und daß die Krieger, welche zum Schutze oder zur Mehrung des erworbenen Boden kämpften, dem Kriegsgotte zürnten, wenn er Sieg und Beute nicht an ihre Fahnen heftete. Doch über grollendes wie über grübelndes Denken sieget immer noch das einfältige Gemüth. Auf die Frage (8, 89, 3): „Wer hat ihn gesehen? was sollen wir ihn preisen?" läßt der Dichter allsogleich den Indra sagen: „hier bin ich, Rufer, schau her, mich an, ich übertreff' die Wesen all' an Macht!" — Oder ists Auflehnung und Ueberhebung ähnlich der des späteren Priesters und Nachfahren, daß Vasishtha spricht:

„Wenn Indra ich so viel besäß', wie Du des Vielen Eigner bist: den Sänger wohl gewänn' ich mir, gäb nimmer ihn dem Elend preis. Ja, schenken würde dem Verehrer ich, wo immer auch, des Gutes Tag für Tag; denn außer Dir, o Maghavan, kein anderer ein beſſ'rer Freund, noch irgend Vater ist" (7, 32, 18 f.). — Die letzten Worte belehren uns; es stammen wie aus kindlicher Einfalt die Worte des Sängers an den Gott, den er sich näher weiß als alle andern Götter.

Bei den alten Indern waren es nur Worte der Einbildung und dichterischen Begeisterung, welche die Naturmächte unter persönlicher Gestalt und Wesenheit vorstellen ließen. Und sogar ähnlich wie die Hellenen ihrem Regenspender Zeus haben jene ihrem Regengott Indra nachmals menschliche Schwäche und Leidenschaft angedichtet; sein Himmel wurde später zu einer Stätte seliger Freude und Sinnenlust gestaltet und — was hier beiläufig — in herrlichen Grottentempeln nachmals auch auf Erden versetzt. Der Verehrung des Vedavolkes für seinen höchsten Gott, seinem kindlichen Glauben und Ver-

trauen geschah noch allgemein kein Abbruch. Die Verherrlichung des Götterkönigs Indra, dessen Namen auf sprachverwandtem Gebiet seines gleichen nicht hat, ist im Gegentheil so groß in den Vedahymnen, daß es den Anschein gewinnt, als könne neben ihm kein anderes Götterwesen mehr bestehen und aufkommen.



Indra-Sabhâ (Indras Hof), Ellora.

Doch wo immer Naturmächte als göttlich erkannt, als Götterwesen und Wirken verehrt werden, da ist, so weit wir historisch zurücksehen können, von Gotteseinheit (Monotheismus) nirgend zu finden. So ist in der Verbindung mit Indra schon einmal Vâyu, der Wind genannt, der rauschend, rasch wie der Gedanke einherfährt, auf seiner Fahrt den Staub der Erde aufwirbelt, indeß sein glänzender Wagen mit flammenden Rossen bespannt den Himmel streift. Auch sitzt er wohl mit Indra auf einem Wagen, der beide zumal zu dem Mahle bringt, das ihnen die Menschen bereiten. Denn Vâyu oder Vâta liebt auch das Naß, und ist wie sein Genosse ein Freund des Somatrunks.

Ganz verschieden aber und getrennt ist der Windgott von den Marut, den Wetter- oder Sturmgöttern, die nach ihrem Herrn und Vater Rudra, dem „heulenden, schrecklichen“, auch Rudras heißen und gleichfalls als Helfer und Genossen des Götterkönigs schon erkannt wurden. Nicht gering an Zahl, bis dreimal sechszig, ist auch ihre Macht eine furchtbare. Sie erschüttern

die Erde, die Berge, beide Welten, reißen Bäume nieder und verschlingen die Wälder, wenn sie mit Löwengebrüll auf rossebeflügeltem Gespann einherbrausen, Speere oder flammende Blitze in den Händen, Goldschmuck auf der Brust und als Helm auf dem Haupte, und Goldreifen oder Spangen an den Füßen tragend. Ihre Wohnungen sind die Bergschluchten, von woher sie Regenwolken und Dunkel über die Erde senden, die Gluten der Sonne verscheuchend. Daher sind sie die Genossen Indras im Kampfe gegen die Woltendämonen und haben den Wettstreit mit ihm um den Vorrang in diesem Kampf und ihre Theilnahme an der Verehrung (1, 165; 170). Darum erscheinen sie ihrer Natur nach auch als Wohlthäter der Menschen und werden dabei schon früh um ihrer Heilmittel willen gepriesen, die sie aus Flüssen, Seen und von den Bergen herab den Sterblichen zutragen.

In beider letztgedachter Hinsicht gleich wirksam ist ein Götter- oder göttliches Zwillingspaar, Açvin genannt, das heißt Rosselenker, Roßinhaber oder Reisige. Auch sie werden als treue Begleiter und Kampfgenossen Indras gerühmt, aber auch als Wohlthäter, Helfer und Heiler der Menschen gepriesen, sogar Personen und Fälle werden vielfach erwähnt, wobei sie als gütige wunderthätige Retter erschienen. Sie sind also den griechischen Dioskuren recht wohl zu vergleichen; nur ist ihre mythische Natur einigermaßen verdunkelt und schon den älteren Erklärern ihr eigentliches Wesen zweifelhaft erschienen. — Vielleicht, daß uns diesem folgendes näher bringt, was über ihre Familie und ihr eigenes Erscheinen gedichtet wird.

Das göttliche Zwillingspaar, die Açvin, Nâsatya, die „untrüglichen", und Dasra, die „wunderthätigen" — Namen, welche erst nachmals auf je einen der beiden gesondert wurden — galten als Söhne des aufgehenden Tages oder Tageslichts, des Vivasvant und der Saranyu, das ist der eilenden Wolke, einer Tochter Tvashtars, des schon erwähnten indischen Hephästos. Ihre ältere Schwester ist die „von fernen her röthlich scheinende Ushas (Eos), die sie auf willfährigem Gespann Männern oder Helden gleich, wunderwirkend geleiten" (8, 5, 1), ihre Braut oder Gattin die schönste, von allen Göttern viel umworbene Tochter des Sonnengottes, die Sûryâ, welche freudig dem Flügelgespann der Jünglinge folgte, da diese sie im Wettrennen als Siegespreis gewannen. Sind doch auch vor allen schön, jugendlich, strahlend, flink und gewandt, aber auch kraftvoll, geschickt und weise die Açvin, welche im Lotosguirlandenschmuck auf schwanen- oder flügelroßbespanntem, ganz goldenem, dreirädrigem Wagen zur Dämmerzeit ihrem Morgentrunk aus Soma oder Soma mit Milch bereitet entgegen jagen. — Hiernach dünkt mich, und wenn wir von ältern und neuern Erklärern einiges hinzu und auch die Sprache in etwa zu Hilfe nehmen, könne Natur und Wesen des Açvinpaares nicht mehr so gar fern liegen.

Die Dämmerung ist die Zeit, in welcher Licht und Dunkel noch um die Herrschaft streiten; das nächtige Dunkel ist noch nicht vollends dem lichten Tage gewichen; beide zumal erscheinen wie Vorläufer des aufgehenden Ge-

stirns. Solches Zwiefache, wie auch wir es in unserem Zwielicht haben, konnte der Einbildung als ein Doppelwesen erscheinen, welches die ältere Sprache ihrerseits wohl durch eine einzelne Benennung in dualistischer Form bezeichnet; wie auf arischem und namentlich vedischem Gebiet (wie in der Bezeichnung von Himmel und Erde, Tag und Nacht, Nacht und Morgen, von Eltern, Bruder und Schwester) so ähnlich auf nichtarischem Gebiet. Und daß mythologisch gerade die Rosselenker oder Rossehalter zum Träger jener Zweizahl in der Vorstellung geworden, kann darum weniger befremden, als Götter überhaupt, auch der Sonnengott auf einem Wagen mit zwei Rossen bespannt einher kommen, wie es Könige, Fürsten oder Kriegshelden thaten und nachmals oft genug bildlich dargestellt ward. — So haben die Açvin ihren von Ribhu, das ist von Elfenhand gebauten Wagen, der weither, „vom Meere herbei rollt" (4, 42), mit dem sie am Tage — ihr dreimal tägliches Erscheinen ist eine andere und wohl spätere Auffassung — die Welten oder Lufträume umkreisen (4, 45). Und leicht begreift sich, wie sie dann als erste Lichtbringer mit dem neuen Licht neues Leben bringen, den Keim des Lebens in alle Wesen legen, mit Ehe und Geburt in Beziehung treten, zu Heilkünstlern werden (1, 157), mit andern Worten, wie zu ihrem Naturwesen sich menschliches Wesen vereinet.

Im engen Kreise der Lichtgottheiten macht der Wechsel und die Aufeinanderfolge der Erscheinungen das verwandtschaftliche Verhältniß. Eine Schwester der Açvinzwillinge, aber eine Schwester auch der Nacht heißt die Ushás, das ist „die rosenfingerige Eos" der homerischen Gesänge, die griechisch (äolisch) auch Αὔως und lateinisch bekanntlich Aurora genannt wird. Die „Helle oder Morgenleuchte", wie jener Name wohl bedeutet, ist zu keiner Zeit und von keinem Kulturvolk der Erde größer und schöner gefeiert, als dieß in ihrer Weise von den Sängern der vedischen Hymnen geschehen. Da ist sie bald die lichte, glanz- und wonnereiche Himmelstochter, welche auf lichtstrahlendem Wagen mit feurigen Rossen bespannt triumphierend einher kommt, eine Jungfrau im prunkenden Gewand, welche der Mutter Hand geschmückt, eine Braut, welcher der leuchtende Sonnengott nacheilet. Bald heißt sie das holde lichte Weib, welcher die dunkle Schwester Nacht, „so gleichen Sinnes, verschiednen Aussehens", den Platz geräumt, die jugendlich glühende Mutter, welche in ihrem Schoße den „Erreger", Savitar, das ist wieder den Sonnengott birgt. Bei ihrem Erscheinen, wenn sie glitzernden Morgenthau vor sich her breitet, erheben sich die Vögel von ihrem Nest, die Menschen von ihrer Lagerstatt, werden die bösen Feinde verscheucht. Und bald endlich heißt sie das geschäftige junge Weib, welches am frühesten aufsteht, „die lichten Himmelspforten erschließt, alles was lebt erweckt und zur Thätigkeit ermuntert, der auf dem Boden hingestreckt liegt, daß er geht, den einen zum Genuß, den andern seinem Verlangen nach Besitz nachzueilen, diesen zur Herrschaft, zum Ruhm, der Macht nachzujagen, jenen zum Erwerbe, seinem Geschäft zu folgen, alle ihrem verschiedenen Lebensunterhalt nachzuschauen". Sie „die

leuchtende Führerin der Jubelreigen" ist zumal die Wohlthäterin der Menschen, welchen sie mit ihrem Scheine die reichen Schätze der Erde erhellt und anweist, und die Freundin der Götter, wenn sie an ihrer Glut den Feuergott Agni entzündet, daß er den Unsterblichen die Morgenopfer der neubelebten Sterblichen zuführt. — So bieten sich ungesucht aus den Liedern die Verherrlichungsweisen der aufgehenden Morgenröthe, daß es einem in der That schwer ankommt, nicht immer ein Ganzes solcher Lieder herzusetzen.*)

Wir haben den Sängerausdruck einer entlegenen Zeit, für welche jene Lieder uns eben alles sind und alles geben. Genug, um mit einem Kutsa nun sogleich den aufgehenden Sonnengott zu begrüßen, der eben aus der Uschas Schoße zu neuem Glanz emporgestiegen (1, 115):

In lichter Pracht stieg auf der Götter Antlitz,
das Auge Mitras, Varunas und Agnis,
Erfüllt hat Sûrya Himmel, Erd' und Luftraum,
der Lebenshauch des Alls, was steht und gehet.

Es folget Sûrya nach Uschas, der Göttin,
der glänzenden, gleichwie der Braut ein Bräut'gam,
Wo himmelsfreudig Männer ihre Joche
ins weite ziehn, zu sel'gem sel'ges fügend.

Ja, schön sind sie, des Sûrya falbe Rosse,
buntschimmernd, herrlich, Jubelpreises würdig,
Die huldigend zur Himmelshöh anstiegen,
In einem Tag um Erd' und Himmel kreisen.

Das ist des Sûrya Macht, das seine Gottheit,
der mitten in dem Werk sein G'spanne einhält;
Doch wann vom Stelle er die falben losschirrt,
dann breitet Nacht die Hülle über alles.

So kehrt zu Varunas und Mitras Anblick
im Himmelsschoße Sûrya seine Form um;
Ohn' Ende tragen ihm dann lichte Helle
dann Dunkel seine falben Ross' zusammen.

*) In einem solchen (1, 113), einem Kutsa-Liede, nach dem Namen des Sängers oder der Sängerfamilie, und beiläufig wohl einem der schönsten der ganzen Sammlung, kommt dem Dichter des Morgengesanges der uns freilich recht naheliegend scheinende Gedanke an die Menge der Morgenröthen und mit ihnen der Geschlechter und Menschen, welche schon dahingegangen, an die wechselnde Wiederkehr der Tage und Zeiten. „Wie lang' — so ruft er — daß sie mit denen, so erhellen, und denen, so fortan erhellen eins wird? Sie sehnt verlangend sich nach den vergang'nen und gehet freudig nach den künft'gen trachtend. Entschwunden sind die Sterblichen, die Menschen, so früher einst Uschas erhellen sahen; von uns hat sie sich jetzt erblicken lassen, es kommen nach die sie in Zukunft schauen". Nicht daß diese Verse uns die Idee von einer Mehrzahl von Uschas erklären sollen, wie sie am Schlusse des Liedes, und sonst noch, auch mehr als im bloß dichterischen Ausdruck begegnen, mögen sie uns vielmehr einen Einblick in das Bewußtsein und die Tiefe einer Empfindung gewähren, welche von einer nichts weniger als elegischen Stimmung beherrscht wird.

O, helfet Götter heut' bei Sûryas Aufgang
heraus aus Schande uns, heraus aus Drangsal!
So mög' uns Mitra, Varuna willfahren
und Aditi und Flut und Erd und Himmel!

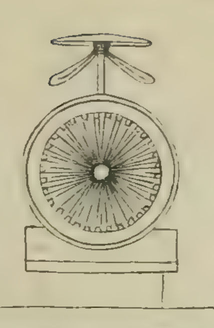
Und mit diesem Gebete schließt der Kutsa wie die meisten seiner Lieder auch diesen seinen schlichten, naturgetreuen Sûryahymnus. — Sûrya aber, der altgriechische Helios — der Name ist von svar (sûr), „Sonne, Sonnenlicht" abgeleitet — ist ein Sohn des Himmels (Dyâus) und — fügen wir hinzu — der Erde, denn als eines Âditya wird seine Mutter die Aditi genannt, und diese ist auch mit Himmel und Erde gleichbedeutend. Auch seine Mutter heißt die Ushas, der er sonst, wie bei unserm Sänger, als Braut oder Gattin nachfolgt. Seine göttliche Verehrung ist eine uralte in der arischen Stammesgemeinschaft. Auch bei den vedischen Ariern steht Sûrya überall noch als Beleber, Hüter und Erhalter des Weltalls in hohem Ansehen. Ihre Sänger lassen ihn auf lichtem Wagen mit falben Rossen bespannt, bis sieben an der Zahl — ein vielbekanntes Bild — seine Himmelsbahn durchfahren und auf alles, auch auf alle Handlungen der Menschen, die guten und die bösen, mit allsehendem Blicke niederschauen. Nur scheint seine Gottheit nachgerade wohl der weiteren und umfassenden eines Mitra und Varuna untergeordnet, wie er denn auch in unserm Kutsaliede des Mitra und Varuna, auch des Agni Auge heißt; und diese, auch wohl Indra, müssen ihm seinen Pfad anweisen. Ueberdieß sind von seinem Wesen mit anderen Namen andere Götter abgeschieden, die bald als eines mit ihm bald als von einander getrennt und in Wesen und Wirken verschieden begriffen werden.

So ist Savitar eine andre Gestalt des Sonnengottes. Der erscheint goldhaarig, goldarmig, auf goldenem Wagen mit goldfarbigen und weißfüßigen Rossen, von Strahlenglanz umwoben — das auf- und niedergehende Tagesgestirn. Auch er folget bestimmtem, unabänderlichem, Göttern und Menschen heilvollem Gesetz. „Erregen, beleben, in Thätigkeit setzen" liegen wie im Etymon seines Namens, so im Begriffe seines Wesens, so in allem, wie seine Verehrer ihn anflehen. „Bescher', Gott Savitar, uns heut' an Kindersegen reiches Glück, abwehr — es ist immer dasselbe Verbum — von uns unruhigen Schlaf! Ein jeglich Leid und Ungemach abhalt, Gott Savitar, von uns; was heilsam ist, das bring' uns her!" (5, 82, 4). — Mit seinem Namen und seiner Natur, als des aufs neue stets lebenerregenden, belebenden und erzeugenden Gottes, hängt auch zusammen, was weiter noch vom Savitar gesagt wird, daß er „den heiligen Göttern zuerst als höchstes Theil Unsterblichkeit erzeugt, dann auch Leben auf Leben folgend als Antheil den Menschenkindern eröffnet" (2, 54, 2). — Der nimmer rastende Gott erhebt sich in der Frühe, mit seinem Lichte vom Aufgang bis zum Niedergang zu schreiten; die er morgens zu ihrer Thätigkeit erregt, treibt er abends zur Ruhe, wenn in den Häusern zu allem was lebt, die strahlende Glut Agnis, das heimische Feuer Stand hält, wenn „zurücke kehrt, was zu erlangen ausgieng,

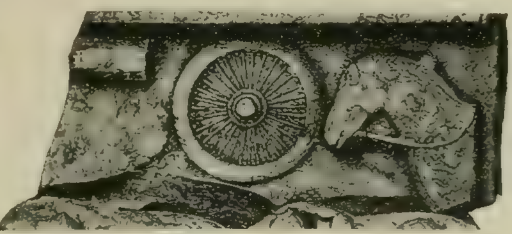
die Sehnsucht aller Wanderer heim sich wendet, ein jeglicher sein Werk zu lassen geht, auf Savitars, des göttlichen, Geheiße" (2, 39). — Er selbst aber, der Gott, wandert dann in röthlichen oder röthlichbraunen Mantel gehüllt wieder dem Aufgang zu, die Frommen schützend, den Bösen und dem Ungemach wehrend. Darum wird er von seinen Verehrern auch zur Sühne und um Vergebung der Sünden angegangen.

Unterschieden von ihm, doch auch ausdrücklich mit ihm als eines anerkannt ist Pûshan, der „Ernährer, Mehrer und Förderer"; „denn Du — heißts von Savitar (5, 81, 5) — wohl bist Du allen Antriebs Herr allein, und Pûshan wirst auf allen Fahrten Du, o Gott". — Die Eigenheit des Sonnengottes als Pûshan ist nicht sowohl die belebende als die fördernde Kraft; es ist der „glutenreiche" Gott mit dem goldenen Speer, dem Treibstachel, der unwiderstehliche, wunderwirkende und segensreiche Gewährs- und Geleitsmann. Seine Gewähr ist allezeit Wohlthat und Freundschaft, die nicht kargt, blühendes, fruchtreiches Gefild, Hut und Wachsthum des Besitzes an Rossen und Rindern, darum er auch vor Verlust schützt und Verlorenes erstattet, ist Nahrung, gedeihlicher Hausstand und Kindersegen, um deswillen er auch mit der Ehe in Beziehung gesetzt, ein Zuführer der Braut erscheint. Und sein Geleite gilt weiter seinen Verehrern und Freunden auf allen Wegen, die sie gehen, da er von ihnen Gefahren verscheucht, den lauernden Dieb und Wegelagerer verjagt, des böswilligen falschen Mannes Brandfackel mit seinen Füßen zertritt, wie mit den Vätern so mit den Kindern wandelt, zu fetter Weide sie hinführt und dergleichen, sie rüstig macht (1, 42), den Kämpfenden als Helfer und Beistand im Streit, nachmals dann wie den Lebenden auf allen Lebensstufen oder Pfaden, so den Abgeschiedenen, da er ein kundiger Führer die Seelen auf fernen Wegen zu den „Frommen, den liebsten Sitzen" (10, 17) hinüberführt. — Dieß letztere gehört freilich schon späterer Zeit und Auffassung an, ist auch ein Geschäft, welches Savitar mit Pûshan theilt. — Sonst aber ist dieser eben aus seinem Charakter der fördernden Hilfe und des Geleits frühe schon andern Göttern, so dem Soma, der Gottheit des begeisternden Getränks, und besonders, wie der ihm nahe verwandte Vishnu (von dem aber hier nicht weiter die Rede sein soll), dem Indra eng angeschlossen. Dem Indra stand Pûshan treu zur Seite, da jener „die großen Ströme rinnen ließ", also im Vritra- oder Wetterkampf, dessen Ausgang diesen als Ernährer und Förderer nahe genug angieng.

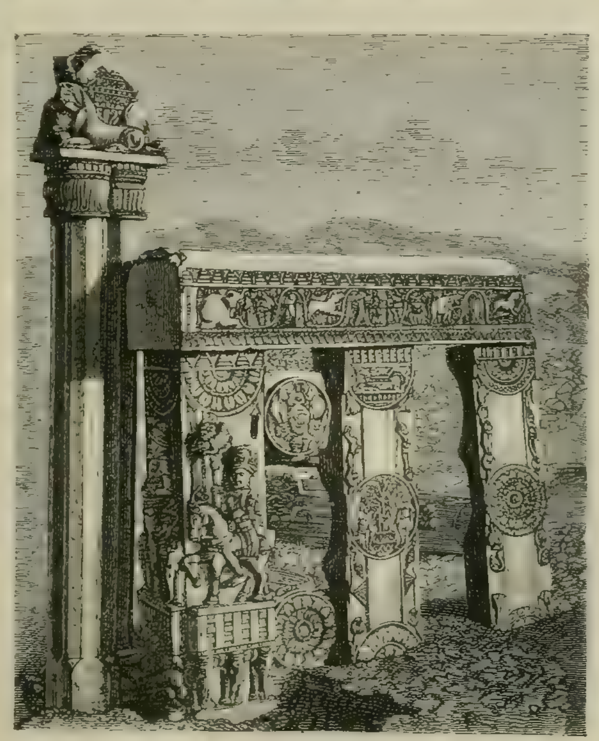
So ist die uralte Verehrung des Sonnengottes nach dreifacher Richtung seiner Thätigkeit in den vedischen Hymnen geschieden. Je nach Anlaß oder Empfindung oder auch je nach Bedarf wurde bald der leuchtende oder scheinende, bald der belebende oder erregende, bald der nährende oder fördernde Gott angerufen und zum Gegenstande des Preises und der Anbetung gemacht. Unabhängig von einander haben die einzelnen Dichter, wie es scheint, und auch die einzelnen Lieder meist unabhängig eines vom andern dann den Sûrya, dann Savitar und dann Pûshan oder beide zumal verherrlicht. Aber wie in den



Kutsaliedern beispielsweise einmal Agni überhaupt, dann als Schätzespender, als Strahlengott, als Männerhort besungen wird, wie nicht hier so war auch wohl nicht dort dem dichterischen Bewußtsein die Einheit des göttlichen Grundwesens entschwunden, und wie nicht dem des Sängers so auch wohl nicht dem des Volkes, das seine Sänger noch im ganzen verstand, die seiner Verehrung und Anbetung der Götter ihre Worte liehen. — Die Gottheit des Sonnenkultus ist Urquelle allen Lichtes, des Lebens und der Ernährung, welche im Feuerauge der Sonne strahlt; es ist dieses zumal Auge oder Antlitz Mitras und Varunas, des göttlichen Freundes und Königs, der vereinten Tages- und Nachtgottheit; und das heißt doch wohl nichts anders, als daß in und mit dem sichtbaren Sonnenlicht sich die Macht und Herrschaft zwar offenbart, daß doch nicht sowohl über als vielmehr unter dem Sonnengott der Tagesregent steht, welcher von alters her Herrschermacht ausübt. ImSonnenantlitzzeiget oder offenbart sich die Gottheit, von welcher auch Manu, der erste Mensch, und die ersten Könige und Herrscher auf Erden abstammen. Ihr Bild, das strahlende Sonnenrad — was wir freilich nicht aus altvedischer aber aus späterer Zeit vorwaltend finden, als Zierat, Gegenstand der Verehrung hingestellt,



Amravati, Skulptur vom Mittelbau.



Bharhut, Riegelwerk.

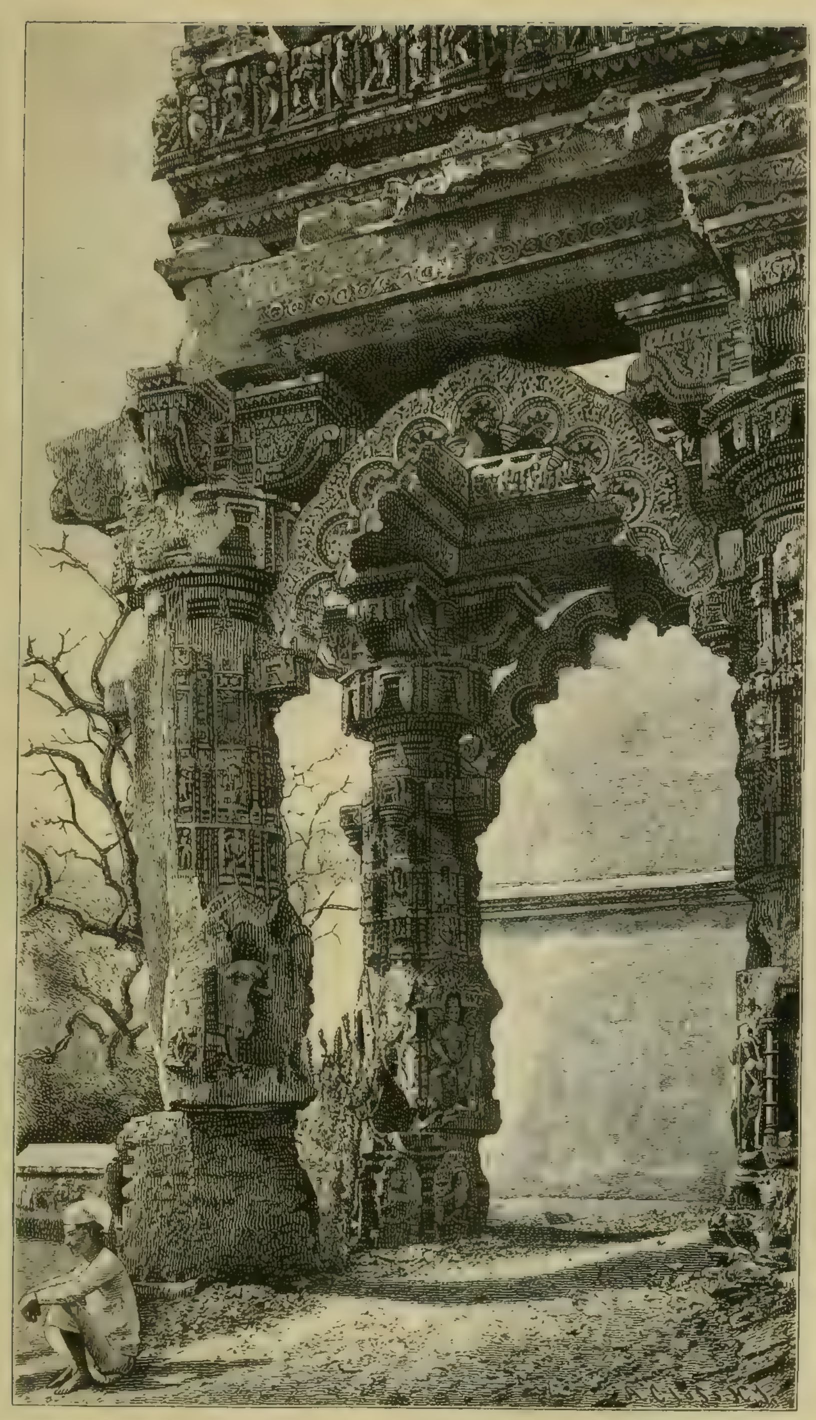
der Radkranz, auch mit dem Sonnenroß Tarxya zur Seite (10, 178, 1) als Krone oder Verzierung sogenannter Cakra- oder Radsäulen — ist das älteste Symbol göttlicher Macht und Weltherrschaft.

Es hat geschichtliche Darstellung die Göttergestalten vorzuführen, freilich nicht sowohl um der Kenntniß dieser selbst willen als vielmehr, um die in und an ihnen sich kundgebende geistige Entwickelung erkennen zu lassen und damit die Menschen und Geschlechter, welche Verehrer jener Götter und Träger dieser Entwickelung gewesen. Die Verkündiger alles dessen, die Repräsentanten, wenn wir so sagen dürfen, jener Zeit und Menschen sind ihre Sänger und Sängerfamilien, deren Abfolge wir auch nur nach innern Kriterien aus ihren Liedern einigermaßen beurtheilen können. Wenn wir diesen spekulative Geistesrichtung gar nicht wohl absprechen können, darum um so weniger vor Fehlschlüssen in der historischen Beurtheilung geschützt sind, so fußen doch alle auf der Ueberlieferung und einzeln alle auf der Zeit, darin sie stehen. Sie sind auch nicht sowohl Denker als geist- und phantasievolle Dichter. Ihre Sprache ist nicht nach der unsrigen, ihre Vorstellungen und Begriffe nicht nach dem Maße und der Schärfe der unsrigen zu bemessen. Ueberall Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes, überragen sie diese doch so sehr und wohl mehr, als jemals Dichterhelden ihre Zeit und ihr Volk überragt haben.

Dieß vorausgeschickt kehren wir zunächst wieder zu den Götterwesen zurück, welche die altvedische Zeit verherrlicht und gestaltet hat. Einige, wie Varuna, wie Sûrya und die Ushas weisen mit ihren Namen zurück auf die uralte arische Stammesgemeinschaft; aber die Art ihrer Darstellung und Verherrlichung gehört gleichwohl der altvedischen Zeit an und dem altvedischen Hymnensang. Andere, wie abermals Varuna und Mitra (altpersisch Mithra), wie Aryaman, auch Agni,

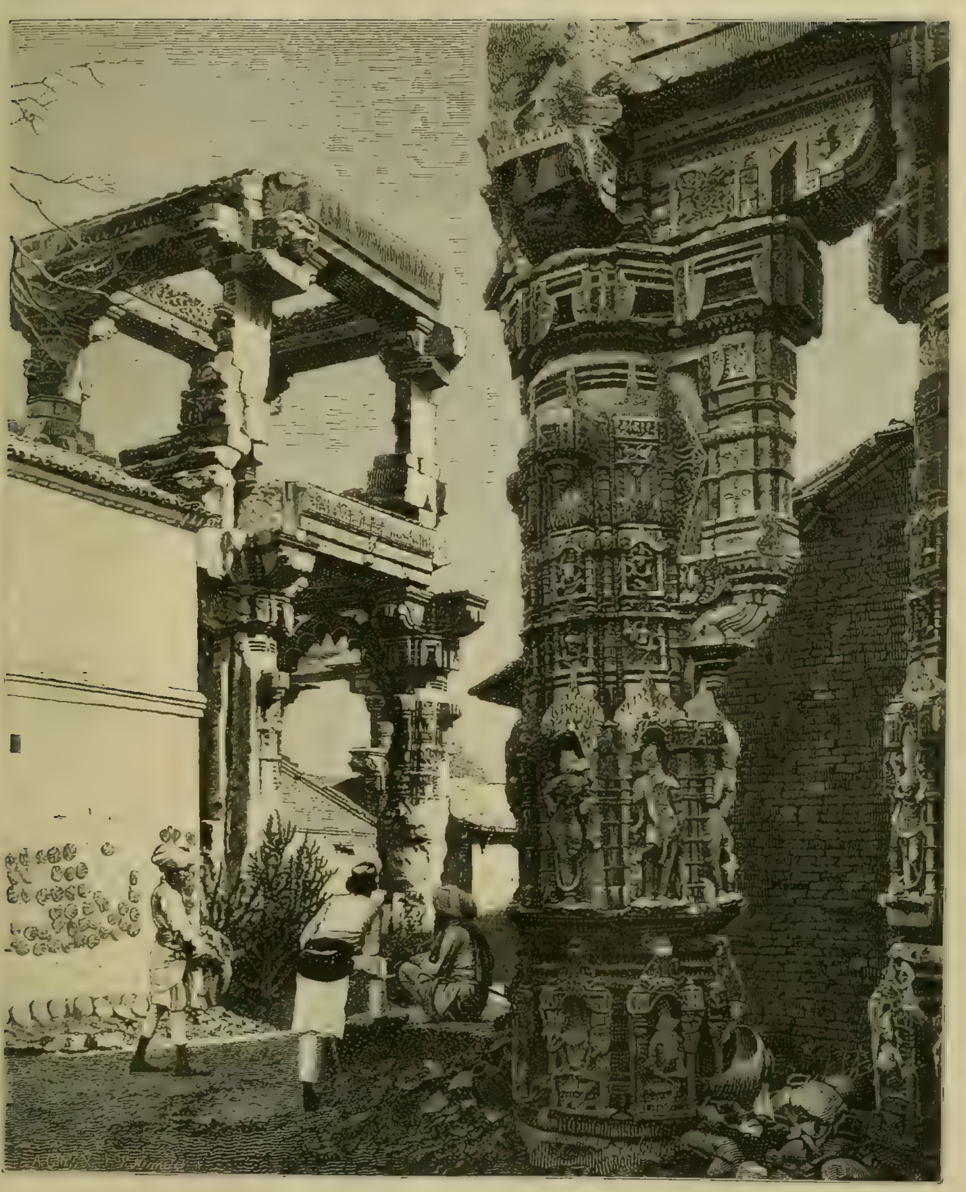
„den wie des eigenen Volkes
auch wohl die Nachbarstämme preisen“ (10, 80, 6),

und, den wir uns noch nicht näher vorgeführt, Yama, sind den indischen und iranischen Ariern gemeinsam, aber wie weit auch hier die Uebereinkunft in Namen und Wesen gehen mag, so gilt doch auch von diesen, was eben von jenen gesagt worden, daß die altvedische Zeit und Dichtung sie nach ihrer Eigenart vorgestellt hat. Und wieder andere, Indra an der Spitze, gehören, wenn nicht allein dem indischen Boden, so doch allein dem arisch-indischen Völkerzweige an, und in um so höherem Maße gilt von ihnen, was sich von allen geltend macht, daß sie entsprechend dem besonderen Geiste ihres Volkes und entsprechend dem Grund und Boden, auf welchen sie verpflanzt oder auf welchem sie erzeugt wurden, sich gestaltet und gebildet haben. — Götter gleichen auch in dieser Beziehung den Menschen. Sie werden und wandeln sich gemäß dem Lande, der Bodenbeschaffenheit und dem Klima, in welche sie versetzt sind, nach den Verhältnissen und Verbindungen, in welche



Rudra-Māla-Ruinen bei Sidhpur, Guzerat.
(Hauptportal.)





Rudra-Māla-Ruinen bei Sidhpur, Guzerat.
(Seitenportal mit Vihâra.)



sie eintreten, nach den Ereignissen, welche mit ihnen vorgehen, nach den Anschauungen, welche ihnen von alters anhaften, verbunden mit denen, welche neu über sie kommen. — Wenn es richtig ist, daß der altvedische Parjanya, der „Donnerer oder Befruchter", — der Name hat nach Benfey den Grundbegriff des Dröhnens — ein uralter Regen- oder Wettergott ist, welcher einem lithauischen Perkunas oder keltischen Perkons entspricht, so konnte er einem jüngeren Götterwesen leichtlich weichen. Denn was der Dichter und Anbeter an ihm verherrlicht (1, 83), wie er aus der Ferne donnernd einherfährt, Blitze voraussendet, die Wolkenfeste erschließt, aus großen Kufen Wasser niederschüttet, daß alle Wesen, Thiere und Pflanzen gelabt werden, dieß und anderes kehrt nur eine Seite aus dem Wesen und Wirken anderer späterer Götter hervor; den „Löwen Parjanya", als welcher die Regen- oder Wetterwolke erscheint, konnte ein Indra oder Rudra überwinden und mehr und mehr verdunkeln. Sehen wir uns weiter hier beispielsweise eine Göttergestalt an, wie die des genannten Rudra.

Sein Name — wir können denselben nach aller Analogie von der Wurzelform (ru, rud), welche „heulen, schreien, brüllen" bedeutet, schwerlich trennen — läßt ihn, wie schon gesagt, als einen „schrecklichen", als „heulenden, brüllenden" erscheinen. Er ist der Sturm- und Wettergott; sein Heulen ist nicht nur des Sturmes sondern auch des begleitenden Wetters, des Donners Gebrüll. Denn beide, Sturm und Wetter, treten in jenen Gegenden durchweg zusammen ein, und wie gewaltig und schreckenerregend, bedarf kaum weiterer Schilderung. Dem entspricht nun seine Gestalt, die der feurig flammenden Wetterwolke; es ist der Gott „ausgezeichnet, schrecklich schön" von Geburt, „von allen thatkräftigen der thatkräftigste, der den Blitz im Arme trägt" (2, 33); seine Farbe ist rothbraun, sein Ansehen furchtbar, viel- oder buntgestaltig, seine mächtigen Glieder mit funkelndem Gold geschmückt; er trägt muschelförmig gewundenes Haar (vgl. 1, 114), hat „gute oder tüchtige Backenstücke", was ebenso auf die Theile des Gesichts wie auf Theile eines Helmes gehen kann. Das Bild ist mit einiger lebhaften Phantasie von der Natur genommen, und doch auch, so scheint es, könnte ein Dasyu, ein Häuptling jener furchtbaren Ureinwohner, mit welchen die Arier zu kämpfen hatten, dazu gesessen haben.*) Sehen wir nun weiter, wie mit der Kinderschaar, welche Rudra mit der Rudaṡî gezeugt, wie mit den kampfgewaltigen Rudras

*) Eine andere hervortretende, auf den ersten Blick wohl befremdende Eigenheit ist im Wesen Rudras, die er mit seinen Söhnen, den Marut theilt, daß er Heilmittel führt, womit er die Männer erquickt, ein bester Arzt der Aerzte heißt. Wir dürfen dabei aber wohl weniger an die heilsame, neu belebende Kraft der Stürme und Wetter denken, als zur Erklärung uns Folgendes vorführen. Der Wettergott, dessen Erscheinen die Sonne verfinstert, wird gebeten, das Antlitz der Sonne nicht zu entziehen; der mit seiner furchtbaren Zornmacht alles niederreißt, mit seinen Wurfspießen trifft und tödtet, wird um Schonung und Erbarmen, um Leben, Kraft und Gesundheit angefleht; weil in der einen Hand Tod und Verderben, trägt er in der andern Heil und Hilfe. Aus dem Gegensatz entwickelte sich gar manches in Sprache und Mythos.

oder Marut vielmehr und natürlich der Götterherr Indra vereint wirkt, so begreift sichs, wie jener wohl gegen diesen zurücktreten, diesem seine Stellung abtreten mußte, auch nur verhältnißmäßig wenig in den vedischen Hymnen besungen wird. — Der vedische Rudra ist später vielleicht durch die bloße Bezeichnung als „wohlthuend, heilvoll" mit dem also benannten nachvedischen Gott Çiva identificiert worden.

Nahe ist gelegt, noch als anderes, auch wohl zutreffendes Beispiel hier den Vishnu zu bringen, der, wie schon gesagt, auch Sonnengott ist, ein anderer Pushan und wie dieser Kampfgenosse des Indra. Indessen lassen wir hier die weitere Erörterung. Der vedische Gott dieses Namens ist weit entfernt von der Höhe und Bedeutung des viel späteren nachvedischen Gottes; die nur wenigen an jenen gerichteten Hymnen tragen überdieß deutlich den Charakter einer späteren, wenn auch vor Abschluß der Sammlung gefertigten zumeist mystischen Dichtung.

Es ist den altvedischen Hymnen eigen, daß sie auch solchen Gottheiten höchstes, allmächtiges Wirken zuschreiben, welche wie hier Vishnu nur eine nicht untergeordnete aber noch unbedeutende Stelle einnehmen. Nicht zwar gleich erhaben und umfassend wie das der viel gefeierten Götter, eines Varuna oder gar Indra, zeigt sich doch auch jener Sein und Schaffen in vollkommener Unbeschränktheit. Schon ist auf diese Unabhängigkeit hingewiesen worden, welche Dichter und Gedichte, welche auch Götterwesen gegen einander behaupten. Für den Sänger und Beter ist eine Gottheit so groß und gut wie die andere. Und in der That liegt daher die Vermuthung nahe, welche schon Max Müller ausgesprochen, daß wie Sänger und Helden so auch einzelne Gottheiten den Familien und Familienkreisen eigens angehörten und in diesen vornehmlich verehrt wurden.

Mit solchem Nach- und Nebeneinander geht aber unzweifelhaft ein begriffliches Hand in Hand. Auch darauf ist schon früher hingedeutet worden. Das Wesen und Wirken der Götter spaltet sich nach mehreren Richtungen. Jede derselben, wenn sie bestimmt und gesondert genug auftritt, ergibt ein bezeichnendes Beiwort. Aus dem Beiworte wird ein Nennwort, der Name wird besonders verherrlicht, und ein neuer Gott ist alsbald erstanden. Wir können die verschiedenen Sonnengötter daraufhin ansehen. Es ist auch Daxa, der „tüchtige, anstellige, willenskräftige", dann „kluge und gescheite", wie sein Name klar besagt, allem Anschein nach eine gar nicht junge Gottheit. Denken wir uns aber, daß einer noch älteren Göttergestalt jene Eigenschaft vorzüglich beigelegt wurde, wie es denn vom alten Gotte des begeisternden Getränkes und seinem Safte, dem Soma heißt, daß er ein „tüchtiger" sei, weil er „tüchtig, kräftig, heiter, geistesfrisch und gewandt" macht — nicht, daß Daxa gar einen anderen Soma bedeutete — aber es bedurfte nur der Verherrlichung irgend einer Gottheit, eines schon vorhandenen Aditisohnes oder eines solchen überhaupt unter jener Bezeichnung, um ihn als neuen Gott, als einen weiteren Âditya dieses Stammes erstehen zu lassen.

Mit Namen und mit Benennung machen die Menschen die Erscheinungen und Dinge der Außenwelt, auch ihrer innern Welt sich zu eigen. Erst wenn sie genannt sind, ist eine Beziehung möglich, können sie zu dem Menschen in Beziehung treten oder der Mensch sie mit sich in Beziehung setzen. Und je nachdem diese Beziehungen mächtig sind, von Einfluß auf sein Leben und Denken, auf sein Gemüthsleben, in demselben Maße kann dem natürlichen Menschen Einbildungskraft mitspielen; sie läßt ihn als göttlich ansehen, was übermenschlich, über menschliche Machtsphäre hinausgehend erscheint; denn über Menschenmacht ist hier überall Göttermacht. Solcher Göttermacht beugte sich der natürliche, kindliche Menschengeist, er mochte Gutes von ihr hoffen, Schlimmes von ihr fürchten. Sein Fürchten oder Hoffen knüpfte er an den Namen, lieh seinem Gefühle ferneren Ausdruck in Weisen und Worten.

So kommt hier Sprache überall zu Hilfe. Nicht nur, daß in gleicher Weise wie die Sprache ihr Vermögen in Namensformen bereichert auch die Gebilde der Götterwelt zahlreicher werden, nicht nur waltet dort wie hier kein verstandesmäßiges Erkennen ob, sondern gefühlsmäßiges Einbilden; es geschieht noch mehr, weil die alte Sprache den Charakter mythischen Gebildes trägt. Durch sie hindurch geht ein Zug polytheistischen Wesens. Mit ihrer Hilfe wird es leicht, dem Götterherrn eine Götterfrau, dem Indra die Indrâni zuzugesellen. Ueberdieß ist es der Geschlechtscharakter, schon an sich ein mythisches, was den Namensformen anhaftet und mithilft, Götterwesen mit Namen zu nennen, die ein thätiges und lebendes und zumal ein abstraktes Sein bezeichnen. Auch bloße Abstraktionen, ähnlich wie bei den Griechen, Tugenden, wie Treue oder Zuversicht (çraddhâ), die Sprache selbst wurde als Göttin, Vâk, nachmals personificiert und göttlich verherrlicht.

Denn über das alles kam der Dichtergeist mit seiner Dichtung. Er verherrlichte und pries als göttlich oder als Gottheit, wie immer Götter sind, als Daxa den „tüchtigen", willenskräftigen, die ewige Willenskraft, als Añça „Antheil", der Antheil nimmt, zur Seite steht, was von Göttern kommt, wie schon vor alters Bhaga, das Glück, der Glücksantheil als Glücksspender, „der den Menschen Gut austheilet", und was mit Götterweien und Götterverehrung in Beziehung stand, wie Opfersäule oder den „Waldesherrn", den Opfertrank und dergleichen. Manche solcher Gestalten, welche die dichterische Phantasie dazumal in Liedern vergötterte, wie zum Beispiel die eines Dadhikra und eines Târxya, von einem Flügel- oder Sonnenroß — jenes vielleicht als „über das Milchgewölk, den Morgennebel einherschreitend" oder nach anderer Erklärung „Milchflocken, das ist Thau oder Reif ausstreuend", dieses in ähnlicher Weise mit dem Grundbegriffe vielleicht des „Zermalmens, Zerschmetterns", und beide vielleicht nicht ohne Beziehung zum Schlachtenkampf — manche, sage ich, sind uns bei allem Sang und aller Namendeutung noch dunkel. Aber das derzeitige Volk verstand seine Sängerhelden. Und was diese ihm priesen und verherrlichten, das wurde hehr und heilig im Bewußtsein jenes Volkes. Ihm füllte sich seine ganze Welt und Umgebung mit

Götterwesen. Himmel, Erde und Luftraum, die ganze Dreiwelt, war ihrer voll, wie hinter jeder Naturerscheinung, in Wolken und Wassern, den Âpas, auf allen Bergen und in allen Fluten und Strömen, wie in Sindhu und Sarasvatî, sich eine Gottheit barg.

Wie sie hier angezeigt wurde, eine Dreitheilung des Universums, in Himmel, Erde und Luftraum ist eine gewiß alte, auch schon dem altvedischen Volke geläufige Anschauung. Als Bewohner der dreigetheilten Welt die Götter anzusehen, um es sogleich zu sagen, als Âditya, Rudra und Vasu (3, 8), das findet sich wie in jüngeren so schon in älteren Hymnen. Ganz ebenso ist es mit der Anzahl von dreimal elf, das ist von drei und dreißig Göttern. „Ihr — heißt es (8, 30, 2) — drei und dreißig an der Zahl, die Manus verehrt, ihr sollet Feindverderber ihr, von uns auch so gerühmt sein". Ein andermal (8, 35, 2): „mit allen Göttern, den dreimal elf, mit den Wassern, Marut und Bhrigu vereint, zusammen mit Ushas und Sûrya, trinket, ihr Açvin, den Somatrank!" und die hier bedeuteten, die Lichtgötter Bhrigu, die Marut und Wasser erscheinen mit den oben genannten im Einklang. Endlich wird auch Agni eingeladen, die dreißig und drei Götter nebst ihren Frauen zum Opfertranke herzubringen (3, 6, 9). So ist da und dort eine Anzahl und im allgemeinen auch das Wesen von unterschiedenen Gottheiten angegeben; es sind Götter der Himmels- oder Lichtregion, an deren Spitze Varuna oder Mitra und Varuna stehen, Götter der Luft oder Wettergötter, mit Rudra an der Spitze, und Vasu, die „Guten oder wohl Gutsherren", Erden- und besonders Wassergötter, als deren Haupt früher Indra, später und zutreffend Agni bezeichnet wird; und daß mit diesen letztgenannten auch wohl Götter überhaupt, auch wohl solche des höheren Gebiets bedeutet werden, mag bei der Vertheilung keinen Eintrag thun. Im einzelnen sind aber die zugehörigen Götter in vedischen Liedern nicht bestimmt, auch nicht durch die Bestimmungen späterer Erklärer festgestellt, eben so wenig warum und wie eben die Zahl drei und dreißig entstanden. Hier läßt sichs nur vermuthen, wie sich etwa vermuthen ließe, daß die Zehnzahl als eine auch sonst wohl übliche Gesammtzahl mit einem Gott an der Spitze den Zählungsgrund abgegeben habe, oder auch die Zahl drei und dreißig, wie ähnlich neun und neunzig (1, 84) als eine runde Zahl und Dreizahl dastehe. Bemerkt mag aber noch werden, daß auch die vedischen Hymnen, indem sie zu den drei und dreißig auch andere benannte Götter anrufen, mit jener Zahl keineswegs die Gesammtheit der Götter allgemein begriffen. Anderseits blieben die Dreiunddreißig, die Trayastriṁçat, als Götterbezeichnung bestehen, wurden sogar später als Klasse niederer Gottheiten betrachtet, deren Haupt, als „Gebieter der Dreiunddreißig" Indra wird.

Nach allem diesem kann von Göttersystem nicht wohl die Rede sein. Systematisieren, auch Rechnen und Zählen in solchen Dingen ist nicht volksthümlich. Wo das anhebt, da hat nicht mehr mythisches Ein- und Umbilden, sondern schon spekulatives Denken sein Wesen. — Wohl hat auch der alt-

vedische Volksgeist Götter verbunden, einander nahe und in Beziehung gestellt. Nicht nur solche wie Mitra und Varuna, wie Mitra, Varuna und Aryaman, auch andere, wie Indra und Agni, Indra und die Marut, Indra und Vâyu, Indra und Varuna, Indra und Soma werden in einer Anrufung zusammengefaßt und angefleht. Daß Agni mit andern und vielen Göttern zumal angerufen, ja wohl mit jedem derselben gleich gestellt wird, liegt in der Natur jenes Gottes, der bei allen Opfern zugegen, den Anführer und Vermittler macht. Bei andern Gottheiten, die also einzeln zu zwei und mehreren vereint werden, war es aber ebenfalls eine innere besondere Beziehung in ihrem Wesen oder Mythos, der sie einander nahe brachte, deren innere Verwandtschaft.

Doch auch vornehmlich nur diese. Eine Genealogie der Götter, wie sie den Hellenen eigen war, kannten die altvedischen Inder nicht und konnten sie um der geringen Vermenschlichung ihrer Götter willen nicht kennen. Wohl ist von Göttereltern, wie Dyaus und Prithivi, Göttersöhnen, Müttern und Töchtern gesprochen, wie Aditi die Mutter der Âditya heißt und Ushas die Mutter oder Gattin des Sonnengottes. Doch wird solche Abkunft und Verwandtschaft nicht weiter verfolgt, auch nicht gleichmäßig fest gehalten; es sind Agni und Indra bald von verschiedenen Erzeugern, bald als Brüder und Kinder eines Vaters in die Welt gesetzt. Es ist auch hier immer ein inneres Verhältniß, je nach der verschiedenen Beziehung verschieden dargestellt. — Wird von groß und klein, alt und jung bei den Göttern geredet, so widerspricht dem, was es in einem andern Hymnus (schon von Muir in dieser Beziehung angeführt) heißt (8, 30, 1): „Nicht ist ein kleiner unter euch, o Götter, noch ein junges Kind; ihr alle seid an Größe gleich".

Die Stelle ist der Anfang eines Liedes, daraus ein nächster Vers schon bezüglich der drei und dreißig angeführt worden. Es ist an alle Götter gerichtet. Was von dem Lied noch erübrigt lautet etwa wie folgt:

O schützet uns, o helfet uns,
  o tretet lieblich für uns ein!
Nicht führt uns weit vom väterlichen Pfade ab,
  vom Manuspfad nicht ferne weg!

Wieviel der Götter hier ihr seid,
  ihr alle wohl, ja insgesammt,
ausbreitet weitgestreckt den Schirm
  ob uns zumal, ob Roß und Rind!

Da mag es nun sein, daß dieß hier Bruchstücke älterer Lieder sind, welche spätere Sammler zusammen gestellt haben; es mag gleiches auch von andern dergleichen gelten, wenn auch natürlich nicht von allen, nicht von den vielen Liedern überhaupt, welche in der Sammlung an alle Götter, die viçve devâs gerichtet sind. Dagegen tragen viele dieser Lieder, welche auch nicht sowohl an alle als vielmehr an verschiedene einzeln genannte Gott-

heiten sich wenden, den entschiedenen Charakter späterer Zeit und Nachbildung an sich. Das alles zugestanden sind doch jene Verse (als wie sie schon Max Müller anführt) von einer Gefühlsinnigkeit, wie sie nur einem kindlichen, wahrhaft religiösen Gemüthe eignet. Wir finden ähnliches, woraus uns ein Hauch alterthümlich frommen Denkens und Sprechens anweht, noch in anderen solchen Gesängen. Der Manus, von dem die Anrufung sagt, ist allgemein „Mann oder Mensch", das älteste Vorbild eines Mannes, darum der erste Mensch oder Stammvater des arischen Geschlechts. Schon dessen Zusammenstellung mit dem alten Angiras, mit Dadhyank, Kanva und Atri, als ältesten Rishi oder Sängern, deren Abkunft, wie es heißt (1, 139) „zu den Göttern hinreicht, wie zu jenen unsere Verwandtschaft", bekundet spätere Auffassung. Doch auch diese, auch die späteren Anschauungs- und Sangweisen werfen ein Schlaglicht auf vergangene Zeiten. Sie zeigen uns, wie mächtig die Religion und Tradition bei den Vätern war, die sich auf Kinder und Enkel forterbte und dieß mit einer Treue und Natürlichkeit der Empfindung, so weit und so lange nicht Priesterhand eingriff und beides künstlich gestaltete. Wo auch spätere Geschlechter noch der Götter Thaten an ihren Vätern gedenken, wo sie wie immer aus Sängermund mit Inbrunst flehen, (vgl. 1, 139, 8), daß jene Männerkraft (welche die Götter einst verliehen) ihnen nicht alt werde, die frische Tüchtigkeit von dereinst an ihnen nicht morsch und nicht hinfällig, daß wie jener (der Götter) Herrlichkeit fort und fort neu und unsterblich ertönt, die Götter auch an ihnen was unüberwindlich ist, ja, was unüberwindlich befestigen mögen; da, sollte man sagen, ist in der That eine unüberwindliche Macht den Vätern zu eigen gewesen und auf deren Nachkommen vererbt worden. — Wohl mag nicht überall alt und volksthümlich erscheinen, das Opferlied und die Anrufung an alle Götter, besonders wenn diese einzeln genannt und zusammen gefaßt werden. Aber das schließet nach allem nicht aus, daß auch schon die Arier der altvedischen Zeit sich mit Gebet und Sang an die Allheit ihrer Götter wandten, weil sie das Bewußtsein hegten, allüberall von Göttern umgeben und getragen, von Göttermacht allezeit abhängig, zu Kriegs- und Friedenswerk geleitet und bestimmt zu sein. Und das ist eben jene unüberwindliche Macht; es ist die Macht des religiösen Gefühls.

Drittes Kapitel.

Religion und Sittlichkeit, äußere Gottesverehrung.

Das religiöse Gefühl der Menschen entspringt aus der Tiefe des Bewußtseins einer höheren göttlichen Macht. Wir haben gesehen, wie weit und tief dieses Bewußtsein bei dem altvedischen Volke gediehen. Sein Denken

und Thun, sein ganzes Sein richtete sich nach der Beziehung von Göttern zu Menschen. Diese Beziehung, eine alte „Freundschaft“ zwischen den beiden verschieden gearteten aber gleicher Herkunft und einer Verwandtschaft sich rühmenden Wesen oder Völkern, beruht auf einem Wechselverhältniß von Empfangen und Geben. Wenn die Götter den Menschen gewähren, um was diese sie anflehen, so geben hinwiederum die Menschen den Göttern, was sie ergötzt und stärkt; nicht können jene ohne diese bestehen, noch auch die Götter, so scheints wenigstens, ohne den frommen Dienst und die Verehrung der Menschen. Nur daß kein Sterblicher, wie auch immer feindlich gesinnt, den Willen und die Absichten der Unsterblichen aufhalten oder durchkreuzen kann, noch einer im Stande ist, die festen und unwandelbaren Bestimmungen der allwaltenden Götterherren umzukehren, die selbst stets die heilige Ordnung einhalten und als deren „Mehrer“ und „Pfleger“ mit Allwissenheit und strenger Gerechtigkeit darüber wachen, daß auch die Menschen ihr allezeit folgen. Solche heilige Ordnung oder „Einrichtung“, Ritam genannt, als das was „gerichtet“ und also „recht, richtig“ geworden, ist nun zumal die physische und moralische Weltordnung.

Schon bei der Darstellung Mitras und Varunas wurde das Ritam in der einen oder andern Beziehung besonders hervorgehoben. Diese Götter sind es vornehmlich, welche, wie es heißt (1, 2, 8), „durch Ritam oder Recht, als Förderer des Rechts und Liebhaber des Rechts zu glänzender Herrschermacht gelangt sind“. Zwar sind alle Götter dem Recht zugethan, kaum ist einer, dem nicht einmal nach dieser Richtung hin ein ehrendes Beiwort gegeben wäre. Nur sind Mitra und Varuna, deren leuchtendes Sonnenauge am Tage und deren Späher, die Sterne bei Nacht Umschau halten, vorab die Rechtsherren genannt, „die Recht durch Recht fördern“ (1, 23, 5), „das Recht beschirmen und das Unrecht niederschlagen“ (152, 1). Sie ordnen „Jahre und Monde, Tag und Nacht in ihrem Wechsellauf, haben Opfer und Gesang eingesetzt“, wieder als „Inhaber des Rechts oder der heiligen Ordnung, die in oder mit demselben geboren, das Recht groß ziehen, die furchtbaren Hasser des Unrechts“ (7, 66, 11. 13). Der regelmäßige Verlauf in der Natur ist wohl die Quelle und Grundanschauung von Recht und Ordnung, die innerlich fürs Menschenleben als Sittlichkeit gelten; Gebet und Opfer sind Seiten und Theile des Ritam, der heiligen Einrichtung; beides zumal kennzeichnet „die Bahn des Rechts, welche die Götter zur Nachfolge beleuchtet, indem sie das Recht, was recht ist, kund gethan“ (8, 25, 4).

Es bedeutet keinen geringen Fortschritt, wenn die Menschheit zu dem Bewußtsein gekommen, daß die Welt nicht als zusammengewürfeltes Chaos, sondern als ein ordnungsmäßiges Ganzes, als Kosmos dasteht. Solches Bewußtsein mußte schon einigermaßen in der arischen Urgemeinschaft vorhanden sein, wenn anders schon Recht und Regel zur Geltung gelangt war. Nur ist der Begriff des Ritam in seiner ganzen Bedeutung nicht mehr arisches

Gemeingut, sondern erst für Iranier und Inder zumal anzusetzen. Die eilende Sturmgöttin, die Saranyu, hat niemals unsers Wissens bei den Indern jene Furiengestalt einer schuldverfolgenden Gewissensklägerin angenommen, in welcher die gleichnamige griechische Erinnys erscheint. Gewissen ist dort die innere Stimme des Ritam, welche an die Erfüllung der Pflichten der Menschen gegen Menschen, der Kinder gegen Eltern, von Geschwistern, von Gatten gegen einander, von Menschen gegen die Götter mahnt und strafend alles anklagt, was gegen die sittliche Ordnung, was Unrecht (anṛtam) ist.

Unrecht aber erscheint im besonderen das Gegentheil von Satyam, das heißt dem „Wahren" oder „Wahrhaftigen", welches dem Ritam häufig parallel und gleich gesetzt wird. Unwahrheit und Lüge sind bei den Indern von ältester Zeit bis auf die späten Geschlechter, da die Heilighaltung des Wortes zu einem der ersten allgemeinen Gebote ward, ungemein verpönt. Die innere Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Worte und mit der That galt als Grundzug eines sittlich guten Menschenwesens. „Lügner — heißts im Liede — sollen sich nicht am Somasaft erfreuen" (9, 85, 1). „Wie ein Schleuderstein vom Himmel soll Indras glühendes Wurfgeschoß die arglistigen Freunde treffen" (10, 89, 12). Wer falsch und ohne Falsch, wer doppelzüngig ist oder nicht, das wissen die guten Götter (8, 18, 15), und wieder und wieder werden sie um Schutz angerufen gegen den hinterlistigen ränkesüchtigen Mann. Bei den Göttern ist alles wahr und wirklich; sie selbst, ein Agni, Indra und Brihaspati sind wahr, treu und zuverlässig, und wie Mitra und Varuna (5, 63, 1) wie Savitar sind alle Götter „fest in der Wahrheit". Demgemäß ist ihr Wirken, wie Prajapati, der Geschöpfe Herr, „den Himmel erzeugt", wahr und fest. Und diesem Götterwesen und Wirken entsprechend ist „es sei wirklich oder wahr!" (satyam astu) des Beters Wort, womit er seinem Wunsche Erfüllung oder Einklang mit dem Götterwillen erfleht.

So findet nun sittliche Ordnung in Gedanke, Wort und That vielfachen Ausdruck im alten Vedaliede. Manches der Art hat sich uns schon bei Betrachtung der Götter gezeigt. Agni, der Hausherr und Hausfreund, soll Haß und Böswilligkeit fern halten (4, 11, 5 f.), Haß und Mißgunst von Sterblichen und Göttern (2, 7, 2); vor feindseligem Neide soll Indra schützen (7, 31, 5). Wir wissen, wie die Götter überall und stets als Geber alles Gutes angerufen werden; daß sie auch ihrerseits Eigennutz, Kargheit und Geiz nicht lieben, sagen uns die Sänger oftmals. „Nicht sind dem Kargen Götter hold" (7, 32, 9); nicht freundlich leuchten den Knauserigen die reichen Morgenröthen, „sie sollen in dunkler Kammer liegen" (4, 51, 3); noch soll dem Indra der gabenlose etwas anhaben (6, 44, 62), daß sich der Gott deß kümmerte, aber Pûshan, der „glutstrahlende", soll gleichwohl auch den Filzigen zum Geben treiben, auch des Knauserigen Sinn erweichen (6, 53, 3). Mag dieß alles auch vornehmlich auf Götterspende und Sängersold gehen, so ist doch unzweideutiges Lob der Mildthätigkeit in einem Liede gegeben, das wenn auch nicht zu den ältesten, so doch zu den schönsten der

ganzen Sammlung zählt. Hier nur die ersten Verse des schon mehrmals übertragenen Liedes (10, 117).

Nicht Hunger nur nach Götterrath die Geißel schwingt,
den satten auch erreicht des Würgers Vielgestalt;
wer liebreich hilft, dess' Ueberfluß geht nicht zu End';
doch findt Erbarmer nicht, wer selbst unliebesam.

Wer einem dürftigen, der nach dem Trunk begehrt,
an Speise selber reich, dem Elend, das ihm naht,
ein starres Herz dem jammernden entgegen trägt:
der findet für sich selber auch Erbarmer nicht.

Ja, der ist mittheilsam, der armen darreicht,
dem hungrigen, der schmachtend kommt und flehet;
Auch ihm ist Hilf' bereit, so bald er rufet,
für alle Zukunft wirbt er Freunde sich.

Also ist bei allem kriegerischen Sinn und aller Feindseligkeit gegen Feinde doch auch das Gefühl der Nächstenliebe im Volke lebendig, und wenn dessen Ausdruck hier wie gesagt aus verhältnißmäßig jüngerer Zeit erscheint, so möge nur an ein anderes, an die Gastfreundschaft erinnert werden, welche schon älteste Lieder (4, 2; 7, 67, 7) preisen. Mißgunst und Geiz sind verpönt, wie alles was in sittlicher Hinsicht aus Menschenhaß kommt oder Menschenhaß bewirkt. Hinweg, hinweg jagt Indra wie der eigennützigen einen so den eiteln und hoffärtigen (5, 34, 3); er ist Hasser des Uebermüthigen, dessen der im Glücke sich aufbläht (6, 47, 16). Vor Verachtung oder Geringschätzung (6, 12, 6), vor Schmähung und Händelsucht (6, 15, 12) wird der „Rechtshüter" Agni als Schutz genannt, wird Indras Hilfe angerufen (7, 31, 5). Arglistiges Verfahren gar, Trug oder Nachstellung läßt den Menschen des eigenen Guts, des „göttergegebenen", verlustig gehen (8, 47, 6). Und anderseits wiederum ist der Gott seinem Verehrer und Anrufer ein Retter da, wenn solche „Diebe erscheinen, trügerische Menschen, die ränkevoll verborgene Absichten hegen" (5, 3, 11). Genug. Im offenen Kampfe geschieht der Angriff auf Feindes Leib und Leben; des besiegten Gegners Hab und Gut ist des Siegers Beute. So ist es auch beim altvedischen Volke, und manchen kräftigen Spruch haben die vedischen Lieder in dieser Richtung aufzuweisen. Aber was schon alsbald bei seßhaft werdenden Volksstämmen als sittliche Forderung erscheint, die Unantastbarkeit fremden Eigenthums, und was schon auf der ersten Stufe menschlicher Gesittung als erstes Gebot zum Bewußtsein kommt, die Unverletzbarkeit des nächsten Menschenlebens, das hat sich auch dem vedischen Volke geoffenbart und als heiliger Götterwillen ins Herz geschrieben.

Wo immer Sittenlehren aufgestellt werden, gleichviel in welcher Form, da läßt sich annehmen, daß auch in sittlicher Hinsicht wohl gesündigt ward; und Benennungen und Ausdrucksweisen, welche Uebelthäter und Bösgesinnte kennzeichnen, scheinen diese Annahme genugsam zu bestätigen. Ein kriege-

risches Geschlecht ist kein heiliges Geschlecht. Aber die Sittlichkeit eines alten Volkes, auch der alten Inder ist nicht nach jüngerem Maßstabe zu bemessen. Wohl sehen wir auch nach dem Maße, welches uns die älteren Vedalieder selber geben, daß und wie gesündigt ward, wie denn jenes verhüllte Schleichen zu Weibern (8, 17, 7), ob es gleich ein Bild des träufelnden Somasaftes, doch wohl ein schalthaftes, doch wohl ein unsittliches Verhalten darstellt, während sonst die Heiligkeit der Ehe und des Familienlebens im schönsten Lichte erscheint. Also dürfen wir auch zwischen den Zeilen lesen, auch aus dem Gegentheil schließen. — Da wo Zuversicht, Treue und Vertrauen, wo Glaube (çraddhâ) den Göttern gegenüber gepriesen wird*), da hat auch wohl Unglaube und was schlimmer ist, auch wohl schon Aberglaube sein Wesen. Noch sind zwar die Einflüsse fern, unter welchen dieser letztere in einer spätern Zeit so überaus üppig wuchernd gedeiht, aber der Boden seines Gedeihens war schon angelegt und darin die Keime, welche Priesterhände und Lehren so gar wirksam pflegten. Es ist die äußere Verehrung der Göttermacht, Gebet und Opferdienst, welche wie zuvor gesagt, das Ritam begreift.

Gottesverehrung, welche ihren Ausdruck sucht und findet, wird brahman genannt. — Es ist dieß jenes merkwürdige und vielbesprochene Wort, dessen Bedeutung sich durch die ganze Geschichte des arischen Inders, nicht bloß seines geistigen Lebens, hindurchzieht, wie der Schußfaden eines Gewebes. Noch freilich ist Brahman im altvedischen Zeitalter nicht jene höchste Gottheit, als welche deren hochfahrende Vertreter auf Erden, die Priester und Beter ihre Persönlichkeit in höchste Höhen versetzten; noch weniger ist das Brahman schon der dunkle Urgrund alles Seins, Wesens und Werdens, wozu es später gemacht ward; noch viel weniger endlich sind schon Brâhmanen die allein vertrauten und betrauten Lehrer und Priester jener persönlichen und dieser spekulativen Allmacht. Denn es ist der Brahmane in persönlichem Sinne der fromme Beter oder Gottesdiener und jeder, der aus innerstem Herzensdrange seiner Verehrung Ausdruck leiht, und Brahman, sachlich genommen, ist „die der Gottheit zustrebende Andacht", wie Roth im Wörterbuche richtig erklärt „jede fromme Aeußerung beim Gottesdienst".**) — So gehört denn, von anderem abgesehen, hierher jede „Verneigung" vor Göttermacht, jeder Ausruf, welchen der Augenblick dem angstbedrängten oder dankerfüllten Gemüthe abpreßt; hierher gehört der fromme Spruch und Sang (mantra), das „schöngesprochene" Lied, welches der Liederdichter „wie der Holzschnitzler den Wagen" schön gebaut (5, 73, 10), jeder Preisgesang und Hymnus, so

*) Daß dieses Wort çraddhâ Glaube, Glaubensseligkeit im dogmatischen Sinne bedeute, kann ich mit Ludwig (Die Mantralitteratur 2c., 264), dessen verdienstvolles neuestes Werk mir noch nachträglich zukam, bei allem Parallelismus für das Alterthum nicht annehmen.

**) Das Wort hat die allgemeine Grundbedeutung des kraftigen Hervorbringens, des Kraftigens, Forderns überhaupt und des Sprechens im besondern; seine Nominalform als msc. oder ntr. hat im Nom. sgl. brahma „das Brahman" und brahmâ „der Brahman"; brâhmaṇa ist weitere „patronymische" Ableitung.

daß der ganze Veda in diesem Sinne Brahma heißen kann; und wir begegnen auch Beispielen dieser Anwendung.

Gebet und Andacht sind nun im besonderen auch nach altvedischer Auffassung eine Macht, welche, wie es heißt, „Himmel und Erde hält“ (6, 51, 8), die Götter selber kräftigt und fördert und in Wirksamkeit setzt. — Wohl, wie alles was ist und wirkt, so kommt auch dieß aus Götter Hand, Götter sind die Erzeuger und Förderer des Gebets und der Andacht. Aber gleichwie beim Opfer sich der Fromme wohl des göttergegebenen oder geliehenen Guts entäußert, nicht dem schlechten gleich Göttergabe und Macht „wie ein Oechslein ansieht“, das ihm seine Rinderhürden füllt, nicht nur selbstgenießend „im Reichthum schwelgen“ (1, 190, 5) mag, so auch hier.. Auch das Gebet ist Opfergabe. Wenn also „die Sterblichen den Agni entzündend im Geiste Andacht genießen“ (8, 91, 22), mit ihren Stimmen den Gott wie ein Wagenroß herausputzen (92, 7); wenn der Sänger Schaar vom Somatrunke angeregt (9, 21, 7) „den gewaltigen, geschäftigen Gott bei seines Opfers Strom“ besingt (63, 21), den Somafreund Indra „den preiswürdigen mit Singen, Sprüchesagen, Gebeten verherrlicht (8, 32, 17), daß die Lieder einherrauschen, wie das Schiff, vom Ruderschlag bewegt über die Fluten“ (8, 85, 11); dann lockt der Sang die Götter herbei, sie erlaben sich am Lied, es labt sich Indra an den Sprüchen wie die Kühe am Wiesengras (81, 12) oder wie an den Wassern des Stromes (87, 2). Denn die Götter sind Liederfreunde; „liederfroh“ heißen Agni und Indra; es fördern sie die Lobsprüche, geben ihnen ständig neue Kraft (2, 29 f.). Lied und Andacht selber streben den Göttern zu, wie nach dem Jungen sich die Mutter sehnt (84, 1).

Solchen und ähnlichen Ausdrucksweisen begegnen wir überall in den vedischen Liedern. — Rührig und rüstig soll dabei der Beter zum Werke schreiten. Auch die Götter sind nicht lässig, nicht Savitar, der geschäftige Sonnengott, welcher sich „selbst zu liebe den Ruf erhebt“, (4, 53, 3), nicht Indra, daß er „wie ein träger Beter“ (8, 81, 20) erscheint, der „laut ein munterer Rufer seinen Eifer bekundet, da er in Jugendkraft beide, Himmel und Erde trägt“ (1, 173, 2). — Die Forderung der Rührigkeit und Rüstigkeit, wie hier beim Gebete nur kurz erwähnt, ist noch im Einklang mit dem lebendigen, thatkräftigen Leben des alten Hirten- und Kriegervolkes. Noch kann ihm die Zeit nicht aufgehen in Beten und Singen; noch fern sind die Einflüsse, welche nachmals die schwermüthige Andacht erzeugten, ein beschauliches Leben ihm als dasjenige auftrugen, welches am meisten den Göttern gefällt. Und wenn die Noth des Augenblicks ihn beten lehrt, wenn er bei Tagesanbruch die Zwielichtjünglinge begrüßt, der lieblichen Ushas entgegen jubelt, die Götter zum Frühtrunk lädt, wenn er den Wetter- oder Schlachtengott am Tage zu Hilfe ruft; so weht aus dem älteren Gebet, dem Jubel- und Schlachtgesang der Hauch frischer Lebensfreudigkeit, des Muthes und des Thatendranges. — Dennoch ist bis zum gewissen Grade hierher zurückzuführen, was uns spätere Zeit und Entwickelung sehen läßt, wo Sinnen

und Beten alles ausmacht, die heiße Glut der Inbrunst eine Macht erscheint, welche Menschen und Götterwelt zu ihrem Dienste zwingt, wo dann auf Stufen der Verzuckung und beschaulichen Andacht die höchste Seligkeit erreicht wird — kurz was uns nachmals in Wort und Bild und Leben sattsam entgegentritt.

So ist auch eine Gottheit gewissermaßen Vorläufer einer späteren Ideenwelt, welche nicht mehr dem Kreise der Natur- sondern der Gedankenmächte ihre Göttergestalten entnahm (10, 142, 3).*) Dieß ist wo eine Macht, wie die des Gebetes und der Andacht persönlich gestaltet, andern Gottheiten gleichgesetzt, bei- oder gar übergeordnet wird. Und der „Andachts- oder Gebetsherr", wie er heißt, Brihaspati oder Brahmanaspati ist ein solcher Gott noch des vedischen, namentlich spätvedischen Zeitalters, nicht sowohl Vermittler als vielmehr Träger des Gebetes, „Herrscher und Lenker des gottgeschaffenen Gebetes" (7, 97, 3), die personificierte Gebetsmacht. Weil „die weisen Götter durch ihn erst ihr herrliches Los, Verherrlichung erlangten, weil er wie Sûrya die lichten Morgen heraufführt, der Erzeuger aller Gebete ist (2, 23, 2), so sind auch diesem Sohne Tvashtars, des göttlichen Werkmeisters, Eigenschaften höchster Götter beigelegt, ist er in seinem Wirken mit dem vielangerufenen Götterkönig Indra, ist er namentlich auch mit dem Götterboten und Priester Agni eins gesetzt. Doch zeigen auch die Hymnen, welche ihn allein (2, 23 ff.) oder mit andern zumal feiern, bereits den Einfluß der spätern Zeit und Anschauung, und der Gott selbst ist, wie gesagt, eine spätvedische Bildung, der nur diesem Zusammenhange hier seine kurze Erwähnung verdankt.

Mit dem Gebete nun ist das Opfer in engster Verbindung. Gebet ist selbst ein Opfer. Wohl können wir zwar jenes ohne dieses, nicht umgekehrt Opfer ohne Gebet, ohne Spruch oder Anrufung an den Gott oder die Götter uns denken. Und könnten wir, so würden uns die alten Lieder hundertfach belehren, daß keine Gabe ohne Gebet, daß in des Opfertranks Erguß die Sänge rauschen, zu jeder Opferspeise der Andacht Schmuck kommt, und „Spruch und Trunk" (4, 49, 1) immerfort zumal den Göttern geboten wird.

Das Opfer (yajña) aber ist von uralters her eine Form der menschlichen Gottesverehrung. Wo der Götter mehrere und in ihrem Wirken verschiedene sind, da kommt nicht also leicht wie wohl in monotheistischer Anschauung der Gedanke zur Geltung, daß die Gottheit der Menschen Gaben nicht bedarf, diese auch nicht von ihrem Eigenthum schenken, „weil jenem, dem Ewigen die Erde gehört und was sie füllt". Vielmehr geben die Menschen in kindlicher Weise ihren Göttern, um sich des einen und andern Gunst zu gewinnen, sie zu stärken und zu kräftigen, daß sie auch ihrerseits ihre Gaben nicht vorenthalten, Sonnenschein und Regen zur Zeit, Beistand in Nöthen und Kampfen. Und was anders wohl kann dieß sein, als womit jene, die

*) Vgl. Roth. Zeitschr. d. D. M. G. I, 66 ff.

Menschen sich selber nähren und erhalten, Speise und Trank, von dem Ueberfluß, dessen sie sich erfreuen. Doch wollen wir näher zusehen.

So lange der Mensch noch roh genießt, was ihn sättigt und nährt, des Lebens Nothbedarf nur sucht und findet und kein übriges kennt, ist auch kein Entsagen und kein Geben, auch kein Opfer. Erst wie er ein übriges hat, die mächtigen Hebel der Natur und Gesittung, Feuer und Wasser sich dienstbar gemacht, daß er sich Speise und Trank bereitet, da ist auch eine erste Stufe von Bildung betreten, zuerst ein eigenes gewonnen, davon er auch andern geben und opfern kann. Wie viel mehr, wo der Mann, wie wir sagen, den eigenen Heerd sich gründet, darauf des Hauses Opferflamme anzündet, ein Mittelpunkt und Heiligthum für die Familie, auch dem einkehrenden Fremdling eine gastliche Stätte, da ihm mit Speise und Trank Labung geboten wird. Hierher lädt er dann auch wohl die Götter, seine unsichtbaren Freunde und Wohlthäter zu Gaste, daß auch sie sich letzen an dem besten von Acker und Hürde, an Butter und geröstetem Kuchen, an dem Tranke, dem köstlichen Naß, das der Götter und Menschen Herz erfreut. Und Bote und Vermittler zwischen Göttersitzen und Menschenwohnung wird der Hausfreund, die prasselnde Flamme, von der Opferspeise genährt, und der Opfertrank aus Milch und Pflanzensaft löst die Zunge zum Zuspruch.

Hieraus dürfte nun schon die Bedeutung erhellen, welche Agni und Soma, die Gottheiten des Feuers und des Göttertranks beim Opfer hatten. Uralte Göttermächte des arischen Stammes, bei Iraniern und Indern gleich hoch geehrt, haben sie doch bei den letzteren namentlich nicht jene persönliche Gestaltung erfahren, welche sie über ihr elementares Wesen frei emporhub. Wie sie in diesem vom Himmel zur Erde, in den Götterdienst der Menschen gezogen werden, so sind sie auch darin stehen geblieben, entfernt von der freieren Umbildung und Erfindung, worin wir wohl einen griechischen Hephästos und Dionysos, einen Vulkan und Liber antreffen. Eben ihrer Wirksamkeit beim Opfer, ihrer immerfort erneuten Erzeugung und Geburt, welche sie aus ihrem Verstecke wie gewaltsam hervorlockt und in ihrer eigenen Natur erscheinen läßt, haben sie dieß nicht zum wenigsten zu danken. Merkmale, wie buttergenährt, aufwärts strebend, den Rauch als Flagge führend, flammenhaarig, goldstrahlend, unwiderstehlich, allverzehrend, vom Sturm getrieben in die Wälder fahrend und dergleichen, Benennungen wie Scharf- oder Blankzahn und Goldbart kennzeichnen viel mehr die physische Erscheinung als die persönliche Gestaltung des Feuergottes. Und gleiches gilt vom Soma, wenn anders nicht nur der Saft, sondern auch der Gott licht und stark und mächtig heißt, ein „Goldroß“ wegen der gelblichen oder bräunlichen Farbe, aber auch als Tröster, „Sorgenbrecher“ und Krankenheiler genannt wird, der „die nackenden umhüllt, den blinden sehen, den lahmen gehen macht“ (8, 68, 2), die Helden ermuthigt, wenn er selbst ein Held mit scharfer, furchtbarer Waffe voran schreitet.

Uebrigens hat sich schon frühe ein weiter Kreis mythischer Vorstellungen,

Sagen und Gebilde, davon wir hier allerdings möglichst absehen müssen, an die „Herabkunft des Feuers und Göttertranks" angeschlossen*) mythische Vorstellungen, Sagen und Gebilde, welche hier auf altvedischem Boden in einer ersten, wiewohl schon in der Richtung des Volksgeistes eigenthümlichen Gestalt sich zeigen. Beide, Agni und Soma, werden auf ähnliche Weise durch Quirlung oder Pressung aus Baum und Pflanze von Menschen „nach Menschenart" (8, 27, 7) erzeugt, beide sind dahin von der Wetterwolkenburg gebracht, dem zurückhaltenden Götter- und Menschenfeinde, dem sich „windenden" (vṛtra) und „zischenden" (çushṇa) Schlangendämon (ahi) als Kampfesbeute entführt, beide also, Feuer und Wasser, denn dieß in hervorragender Bedeutung ist Soma, sind himmlischer Abkunft, und auch im altvedischen Liede sind beide stellenweise in innigste Verbindung gesetzt und also gefeiert: „Den einen trug vom Himmel Mâtariçvan, vom Felsberg zerrt den andern her der Adler; ihr Agni-Soma, durch Gebet gedeihend, ihr habt dem Opfer weiten Raum geschaffen" (1, 93, 6). — In dieser Hinsicht vorab gebührt den beiden noch kurze Erörterung.

Ein unsterblicher Gott ist Agni (lat. ignis), der von den Höhen herabgelangt seinen „Wohnsitz bei den Sterblichen aufschlägt", ein lieber Gast auf ihren Heerden und Altären weilt und Antheil hat an jedem Opfermahl, davon er auch den andern Göttern das ihrige zuführt. Seine Geburtsstatt ist im Schoße der Âpas, in den Wolkenwassern, von da er als leuchtender Wetterstrahl und mit strömendem Regen niederfährt und in Gewächsen und Bäumen sich festsetzt. Aus diesen wird er mittels Quirlung zweier Hölzer (araṇi) gleichwie durch Reibung zweier Wolkenmassen oder Felsen, als mittels einer andern Zeugung und Geburt hervorgezogen. Nach dem Mythos aber ist es Mâtariçvan, ein Sonnenheros und anderer Prometheus, der Sohn des Vogelfürsten und Schlangenfeindes Garuda, welcher den versteckten Agni hervorgeholt und zu den Bhrigu, den Glutzündern gebracht hat, als deren Sprößling der Gott bei den Menschen erscheint.

Während aber „der Wasser Kind" als noch mancher höchster Götter Sohn, von Himmel und Erde, von Tvashtar, dem Weltenzimmerer, genannt wird, heißt Soma trefflich genug ein Sohn Parjanyas, des alten Wettergottes. „Saft", Preßsaft bedeutet sein Name, ein anderer, Indu, „Funken oder Tropfen". Und Indu wie Soma ist sowohl der Regen, welcher aus der Wolke, wie das Naß, welches aus Pflanzen träufelt. Der Mythos aber erzählt uns, wie Indras „hochfliegender Aar den frohen Rauschtrank vom höchsten Himmel davontrug" (4, 26, 6), oder, wie vorhin gesagt, vom Bergesgipfel herabgeholt; ihm war der Gandharve zum Hüter bestellt (9, 83, 4), das ist der Duftgenius, der von den Blüthen auf Erden wohl in die farbige

*) In einer wie hier genannten, gediegenen, für die vergleichende Mythenforschung geradezu grundlegenden Schrift hat Adalbert Kuhn das hierher gehörige alles trefflich zusammen gestellt.

Wolke und damit auch in den Regenbogen versetzt ward. Indra und die Götter alle lieben den „süßen, honigreichen, prickelnden und schmackvollen Saft" (6, 41, 1), der sie mit Kraft, wie die Sonne die Luft mit ihren Strahlen erfüllt (1, 84, 1); sie sehnen sich darnach, „wie ein durstiger Stier auf dürrem Grund" (5, 36, 1); sie, Indra vor allen, können ganze Kufen voll des Meths trinken. Gar viel und mannigfach schildern uns die Lieder auch die Wirkung des Tranks auf die Götter, wie er sie berauscht (10, 119), die Götterhelden unbesiegbar macht — es ist natürlich die Wirkung des Tranks auf die Verehrer, die Menschen, daß er die Seherkraft entflammt (9, 63, 25), dem Sänger Lieder in den Mund, dem Krieger Muth ins Herz legt (6, 4, 25 ff.), Begeisterung, Freude, Gott- und Selbstvertrauen (65, 21 ff., vgl. 8, 48, 3 ff.), tausendfach gutes gibt.

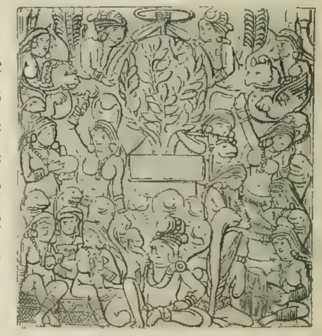
Wenn der geläuterte Saft durch die Seihe plätschert, dann erscheint er einem Sänger wohl als „Anbeter der Götter, Wegweiser der Dichter, als Rishi unter den weisen Sehern" (96, 6), wie wenn der aufwärts prasselnde Agni im Hymnus Priester, Opferlenker und Rufer heißt, ein Seher und Bote genannt wird, den „zu ihrem Mund, zu ihrer Zunge" die Götter bestellt haben. „Du, Agni — singt ein Dichter — warst der erste Rishi (Sänger, Weiser), Angiras (griechisch Angelos, zu deutsch Engel), ein Gott, der Götter seliger Freund" (1, 31, 1). Ihrer Natur und ihrem Wesen verdanken beide ihre häufige Anrufung und Verehrung — ein ganzes Buch von Trink- und Opferliedern ist außer andern dem Soma gewidmet — ihr freundschaftliches Verhältniß zu den Menschen und den andern Göttern. Wo der Sänger singt: „Du Soma, (wie als) Preßsaft (Du erscheinst), Labung der Jugend, hold den Kindern, wir wählen zum Freund (Dich)!" (9, 66, 18), da wird mit Einem auch Agni angerufen. Auch Agni, der den ersten Menschen sich zugesellte, wohnt seitdem ein gefeierter Gast in jedem Haus und in jeder Hütte, wird Hausherr, Vater, Sohn, Bruder und Freund genannt. Seine Freundschaft erbt sich fort in der Familie seiner Verehrer, indeß er seine Gegner, Asuren und Raxasa, Unholde und feindlich gesinnte Riesengeister verjagt. Seine heilige Flamme leuchtet bei aller Gelegenheit und zu jeder Feier, beim Abschlusse des Ehebundes, bei des Menschen Eintritt ins Leben wie bei dessen Austritt aus dem Leben, da (nach einem späteren Liede) auch Agni es ist, welcher den Gestorbenen zu seinen Vätern wieder entläßt. Und so in einer (auch wohl später angefügten) Bitte um Seligkeit an den sich klärenden und „verklärenden" Soma, wo ein Sänger, ein Kaçyapa (9, 113, 7 ff.) in Worten und Weisen singt, die über das Somalied weit hinausgehen; nur daß der Schluß wiederkehrt: „Zum Indra, Indu, fließe fort!"

Die innige Verbindung, in welcher wir Agni und Soma antreffen, beruht vornehmlich auf ihrer gottesdienstlichen Funktion beim Opfer. Um deswillen ist auch wohl schon frühe nicht nur eine bestimmte Pflanze für die Somabereitung — das dürfte sich ohnehin verstehen —, sondern auch ein bestimmtes Holz für die Agnientzündung ausersehen, die beide mit ver-

änderten Wohnsitzen wechseln mußten. Jene, wohl eine Art Ranken-, Kriech- oder Schlinggewächs, das auf oder an Bergen wuchs und dessen Saft die angegebenen Eigenschaften besaß, ist mit voller Bestimmtheit kaum noch anzugeben.*) Ungleich größeren Spielraum hatte die Wahl der Hölzer für die Herstellung des heiligen Feuers; doch scheint auch da die Natur selbst zu einiger Bestimmtheit verholfen zu haben. Weil behufs Feuergewinnung durch Reibung, um „den Sohn der Kraft", wie er im Liede heißt (5, 11, 6), zu erzeugen, härteres Oberholz in einem weicheren Unterholze mit Macht in Drehung gesetzt ward, so wurde zu jenem der Pflock eines Baumes (des Açvattha, Ficus religiosa) beliebt, der auch in den Spalten anderer Bäume seine Wurzeln schlägt, indeß zu diesem, dem Unterholz, die sogenannte Çamî (eine Art Fabacea, Mimosa suma, nach andern Prosopis spicigera) erwählt ward, als diejenige, welche vornehmlich „den Agni im Schoße trägt". Und jene Pflanze und diese Baumarten wurden für heilig und heilsam gehalten, gleich wie die Eberesche und andere im deutschen Mythos und wie der Feigenbaum nachmals besonders bei den Buddhisten hoch in Ehren stand.

Der Baum als Sitz einer gütigen Gottheit, dazu die Schlange — wie jener altvedische Namuci, welcher Regen und Göttertrank gewaltsam festhält, — ist eine uralte, über die arische Gemeinschaft hinaus verbreitete und schon von der ersten Bibelseite her uns wohlbekannte Vorstellung. Im späteren Buddhathum erhielt der Baum als Sitz der Erkenntniß und höchsten Erleuchtung seine erhöhte Bedeutung und Verehrung. Auch da fehlt die Schlange nicht, der Geist der Versuchung und des Bösen, welcher Baum und Nektar als seine Herrschaft in Anspruch nimmt, wiewohl auch weiterhin nicht die Schlangenhäupter und Genien, der Nâgafürst und die Seinen, welche sich dem Dienste des Guten beugen. Und auch das Sonnenrad, von Garuda, den mythischen Vogelfürsten und Schlangenfeinden angebetet, das Rad, welches den Buddhabaum oder die Säule als Symbol


Cylinder mit Baum und Schlange nach Layard.


Sanchi, Nâgakultus.

*) Der Wein (str. vena, auch synonym für Soma vorkommend, ist trotz allem wohl hierher zu ziehen), welcher bekanntlich nur im nördlichen Penjâb gedeiht, hat nur mit der Pflanze Aehnlichkeit, woraus der iranische Haoma gewonnen ward (vgl. Kuhn, Herabk., 118; während was in Indien jetzt zur Somabereitung dient, auch eine Art Kriech- oder Schlinggewächs (Sarcostemma viminale oder intermedium, vgl. Haug, Gött. Gel. Anz., 1875, 584 ff.) mit kahlen Stengeln und säuerlichem Milchsaft schwerlich jenen König der Pflanzen vorstellt (Vgl. Zimmer, Altind. Leben, 276 f.).



Sanchi, Cakrakultus.

des Sieges und der Herrschaft krönt, ist im älteren Mythos Urquell des Lichts und des Feuers. Baum- und Schlangenkult sehen wir damit über Indien weit verbreitet, als Gegenstand häufigster Darstellung auf Bild- und Bauwerken. Ihr mythisches Grundwesen ist unzweifelhaft nur hier, im vergötterten Elemente des Feuers und Wassers zu suchen.*) Doch genug, um zum altvedischen Opfer zurückzukehren.

Wie beim Gebet so ist natürlich auch beim Opfer die Rüstigkeit und Munterkeit ein Haupterforderniß. „Götter heischen Somapresser, haben nicht am Schlaf Gefallen, gehn ohn' Müdigkeit zum Rauschtrank" (8, 2, 18). So soll auch der Mensch unermüdet und eifrig zu Werke gehen, daß er nicht durch eigene Schuld Gut und Gedeihen verstöre, nicht durch Indra weit hinweg gebracht werde, weil er träge ist, unergeben, schläfrig und gottlos (86, 3).

Die Frühe des anbrechenden Tages ist nach allem beste Opferzeit. „Früh ausrückend" sind die Zwielichtgötter, welche „der Vögel Chor" (6, 63, 6) begrüßt, und „früh — ruft ein Sänger — opfert den Açvin, beeilt euch, nicht ist abends den Göttern zu opfern, nicht ists genehm; noch ein anderer außer uns opfert und begehrt, wer da früher opfert ist der liebere" (5, 77, 2). Oder sollte es hier heißen: „nicht (zwar) ist abends zu opfern der Gottheit unangenehm"? denn in der That waren auch Abend- und, wie wir mehrfach finden (8, 37, 2), auch Mittagsspenden, war es schon besonders verdienstlich, dreimal täglich dem Agni Speise zu reichen (4, 12, 1), wenn wir einem

*) Der Baum- und Schlangenkultus in Indien hat durch Fergusson, Tree- and Serpentworship, mit den Skulpturen von Sanchi und Amravati (woher die obigen Bilder genommen) eine sehr werthvolle Illustration erhalten. Baum und Schlange ist eine naturgemäße Verbindung. Als Prinzip des Guten kann ich letztere aber nirgends ansehen. Wo sie solches wohl erscheint, da ist es nur mittelbar, aus ihrer Verbindung

Soviel mit der heiligen Dreizahl hier schon trauen dürfen (3, 56), sollten dreimal tages die Götter zur Feier anwesend sein. Und daß es also wohl heute wie gestern, Tag für Tag, wenn auch nicht ständig gehalten ward, ließe sich annehmen, wenn vereinzelter Sänger Aussprüche (8, 55, 7) solches gestatten. – Daß aber Volksstämme, deren Religion auf Naturerscheinungen hinwies, welche von alters her ihre Jahre nach Herbsten zählten, Winter, Sommer und Herbste den klimatischen Verhältnissen ihres Landes entsprechend als Jahreszeiten unterschieden — der Frühling als Beginn und Regenzeit als Ausgang des Sommers werden erst später abgetrennt — welche endlich mehr zu festeren Wohnsitzen und erweitertem Ackerbau kamen, daß solche auch in größeren Zeitabständen regelmäßig ihre wiederkehrenden Opferfeste und Feier hielten, ist sicher anzusetzen und auch vergleichsweise festzustellen. Anderer Art sind die unregelmäßig einfallenden Opferfeste in Familien, in kleineren oder größeren Verbänden. Was in der Familie als Ereigniß galt, auch was uns wohl weniger so vorkommt, wie das Kleideranlegen des herangewachsenen Kindes, wurde festlich und mit Opfermahl begangen, geschweige denn Geburts- und Sterbefälle und Hochzeiten. Dazu kamen aus mehr oder minder großem Kreise Verwandte zusammen, und in großer, bunter Versammlung (samana) aus Männern und Frauen wurde Agni entzündet und wurden andere, zugehörige Götter zum Festopfer geladen. Auch die Zusammenkunft (samiti) oder Vereinigung von Geschlechts- oder Stammesgenossen zu gemeinsamem Rathen und Handeln, das „Aufgebot" (vidatha) ist nicht ohne Opfer.*) Das liegt nicht im Begriff des Wortes, aber im Wesen des Volkes begründet, das seiner Männerversammlung durch die Opferflamme erst die „Erfüllung" (3, 3, 2), durch Anrufung der Götter die Weihe einer Feier- oder Festgemeinschaft gab. Dadurch unterschied sich der kriegerische Arya von seinem Gegner, dem Dasyu, daß er nicht in den Kampf auszog ohne vorheriges Opferfest, ohne Anrufung des hilfreichen und streitbaren Gottes. Mit Schlachtgesang und Gebet zieht er aus — wir haben

mit Baum und Pflanze, sei es nun, daß sie dem Dienste des Guten sich gebeugt und angeschlossen, wie in der Buddhalegende, sei es, daß durch ihre Annäherung das Gute und Heilsame in der Pflanze angezeigt wird, wie im Aeskulapmythos, sei es endlich, daß ihr Gift durch jene Berührung unwirksam wird, wie in deutschen und andern Sagen. Abgesehen davon, daß auch der Geist des Bösen wohl angebetet wird, um sein Verderben von sich abzuwenden, ist auch die Heilkraft jenes ehernen Drachen der Bibel nur mit seinem Sitz auf der Baumstange gegeben, da – wie spätere Erklärer sagen — nicht durch die eherne Schlange an sich es geschah, sondern weil sie den Blick der Beschauer nach oben lenkte, daß die Menschen geheilt wurden.

*) Vgl. Ludwig, Einleitung 2c., 260 f. (XXVII). Die Annahme von einer Art Asyl oder Zufluchtsort, welche das Vidatham einem Schuldigen gewährte, dürfte, wenn überhaupt, viel eher aus der Natur solcher Feierversammlung als aus einer einzigen dafür anzusprechenden Stelle (1, 31, 6) zu rechtfertigen sein; das betreffende Verbum (pipar-hi) hat eben sowohl die Bedeutung des „Geleitens, Hinbringens" als weiter (in) „Beschützens", und im Zusammenhang verdient meines Erachtens erstere den Vorzug.

eine Menge Lieder dieses Schlages — mit Gebet und Preisgesang kehrt er wieder, mit Dankesjubel, wenn der Kriegsgott ihm günstig gewesen, und feiert durch ein großes Opfermahl den errungenen Sieg. — Wir wollen mit wenigen Zügen zum Schlusse noch ein solches Opferfest uns vorführen, um dabei noch einigen Hantierungen und Vornahmen näher zu treten.

So formlos in älterer Zeit auch das Opfer im Vergleich mit seinen späteren zahlreichen Vorschriften und Normen gewesen*), so ist dennoch eine gewisse feste Ordnung (ṛtam̃) immer eingehalten worden. Das liegt in der Natur der Sache, in ihrer Heiligkeit. Gleichmäßige Wiederkehr schuf Regeln, die Zubereitungen selbst machten eine Reihenfolge in den einzelnen Handlungen nothwendig.

Es war nach der Feldschlacht. — Gewalt und List hatten Dabhîti — so ist der Name eines kühnen Angreifers — aus drohender Gefahr und Gefangenschaft befreit und ihm zum glänzenden Siege verholfen. Die seinem Vordringen sich entgegen gestellt, die brausenden Bergströme waren glücklich überkommen, Dhuni und Cumuri — sind es Namen der Flüsse oder der feindlichen Anführer oder beider zumal mythisch verschmolzen? — waren zur Nachtzeit überfallen, die Gegner umzingelt und tausende von Dasyu in den ewigen Schlaf gesenkt worden (vgl. 4, 30, 21; 2, 15, 9; 7, 19, 4). Freudiger Dank und kindliche Verehrung gegen den Schlachtengott Indra, auf dessen Hilfe Dabhîti und die Seinen vertraut hatten (10, 113, 4), erfüllte die Herzen der Sieger, und schon ist alles vorbereitet, um mit nächstem Tage auf dem neu eroberten Gebiete dem mächtigen Helfer ein glänzendes Opfer- und Siegesfest zu feiern (6, 20, 13).

Noch ehe der Morgen graut sind die Schaaren der Festgenossen auf weitem Plan versammelt, an ihrer Spitze auf erhöhter Stelle der tapfere Führer, ihm zur Seite auch Sänger aus der Gritsamada und Bharadvâjafamilie. Kräftige Arme mühen sich bereits, den ewig jungen Agni aus seinem Verstecke hervorzulocken. Wie unter Rauch der lichte Funke knistert, die helle Flamme emporschlägt, bricht Jubelruf los, und jubelnd begrüßt ein Sänger den neugeborenen Gott:

> Der, Agni, Du, in hellem Schein erblinkst,
> aus Wassern Du, aus Wolkenfels hervor,
> aus Bäumen Du, aus Pflanzen Du zumal,
> ein Männer Männerfürst erstehst Du leicht! (2, 1, 1.)

Da werden Bürden von Scheitholz zugetragen, wird Schmelzbutter darüber gegossen, den jungen Gott zu nähren, der mit seiner Flamme die Hölzer ergreift und färbt und unter wallendem Rauchpanier in die Höhe prasselt.

Unterdessen lichtet sich der Osten. Mit emsiger Geschäftigkeit werden

*) Die sog. Aprî-Hymnen, das sind zu Liedern zusammengestellte Sprüche zur „Gunstgewinnung" Agnis und als Einleitung zum Opfer, können hier als solche noch nicht in Betracht kommen; sie geben freilich eine relativ älteste Ordnung in einer Art von Liturgie.

nach dieser Seite hin Trachten von duftigen Gräsern und frischen Kräutern gebracht, die als Streu ausgebreitet werden zum Polsterlager für die unsichtbaren Götter, welche Agni einladet. Die zuerst kommen, die „früh ausrückenden" Açvin werden zuerst begrüßt; beide, flink und gewandt, wie sie sind, haben Indra zur Seite im Kampfe mitgekämpft. Schon höret man:

Wer gnadet uns? wer kommet her am frühsten?
der Götter welcher ist vor allen hilfreich?
weß' Wagen heißt's, daß rasche Roß' ihn führen,
den schnellen, welchen Sûryas Tochter wählte?

Ja bald kommt ihr, ihr beid' zu solchen Tagen,
dem Indra gleich zu Hilf', zur Dämmrungsstunde;
ihr himmlische vom Himmel her, beflügelt,
durch welche Macht seid ihr doch also mächtig? (4, 43, 2 f.)

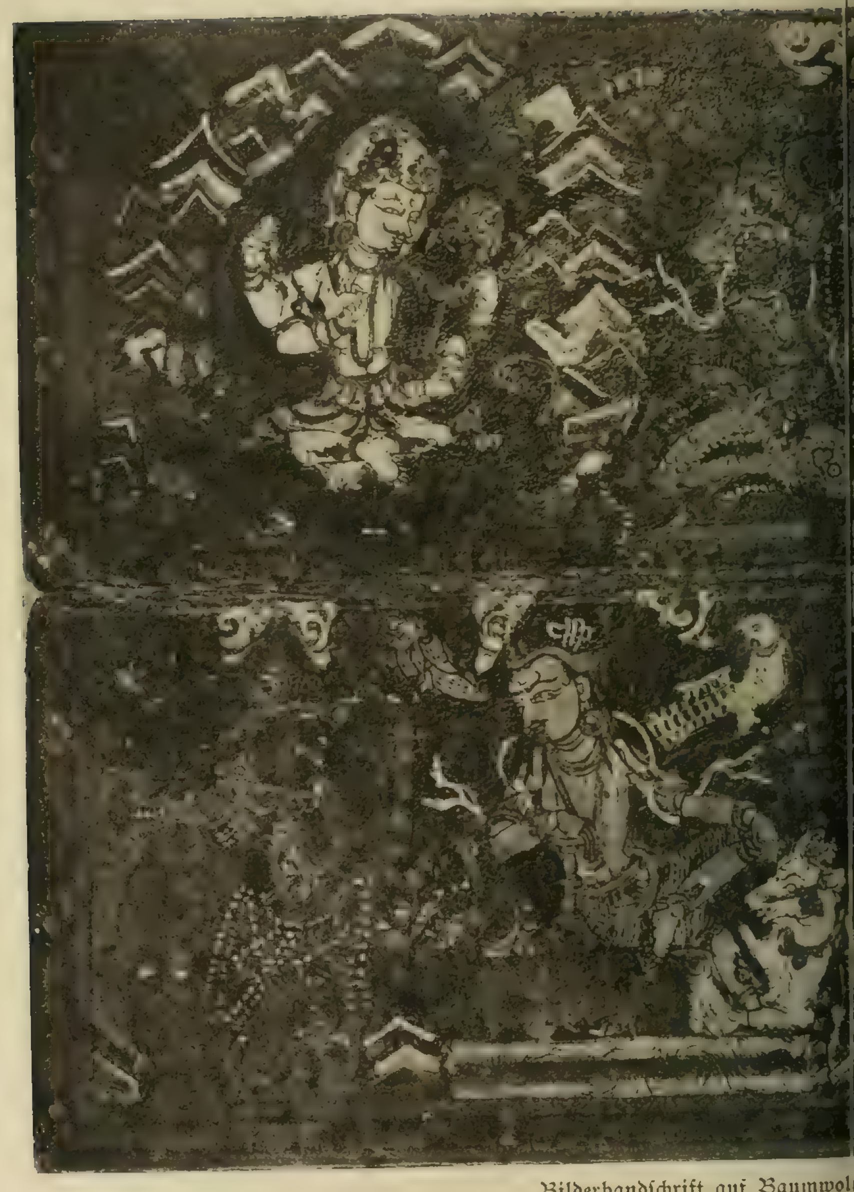
Während der Sänger noch den Zwielichtgöttern sein Lied singt, flammt in steigender Röthe der Osten, und aus der goldenen Pforte hebt sich, wie auf goldglänzendem Wagen von goldgeschirrten Rossen gezogen, Ushas, die frohe Morgenröthe, einem herrlichen Weibe gleich zu schauen, das aus schäumendem Wellenbade hervortritt, oder wie eine Sängerin mit offenem Busen, die farbenprächtiges Gewand leicht umhüllt — und tausendstimmiger Jubel begrüßt die hehre Göttin.

Seht hier das Weib, die holde Frau, hell strahlt sie von der Schwester her,
des Himmels Tochter zeiget sich!
Du bist der Açvin Freundin wohl, bist unsern Rindern Mutter auch,
Ushas, bist Herrin reichen Guts!
Die Du die Feinde ferne hältst, Dich, jubelreiche, andachtsvoll
Dich wecken wir zum Lobgesang! (4, 52, 1. 3 f.)

Aus dem Schoße der Ushas steiget nun Sûrya, der Sonnengott, in festtäglicher Klarheit hervor. Sein erster Morgenstrahl trifft mit dem Agni zusammen, der an einem behauenen Baumstamme hoch emporzüngelt. Männer hatten diesen, den „Waldesherrn" herbei geholt, mit Butter bestrichen und am Opferheerde aufgerichtet. Doch noch mehr Opfergetriebe und festtägliches Hantieren beleuchtet der junge Sonnengott, wie er höher und höher emporsteigt und auch seinerseits mit Liedern angerufen wird. Zu den Männern, die Bürden von Brennholz herbeibringen, kommen noch andere mit Kufen voll frischer Somapflanzen, andere mit Krügen gegohrenen Saftes, wieder andere, Männer und auch wohl Frauen, die ganze Eimer voll frisch gemolkener Milch tragen, wieder andere mit Körnerfrucht, Gerstenkörnern und dergleichen, und so überall, so weit man siehet. Denn der hoch auflodernde Agni, der liebliche Opferduft und die weithin schallenden Gesänge lassen den Götterkönig nicht säumen, mit seinen hellen Rossen herbeizukommen, und bei seiner Ankunft darf der Soma, darf sein Lieblingsgetränk nicht fehlen.

So sehen wir denn eine Anzahl Männer, welche Somastengel aus dem Wasser spülen, „wie ein Roß striegeln", daß sie sauber werden, und daß



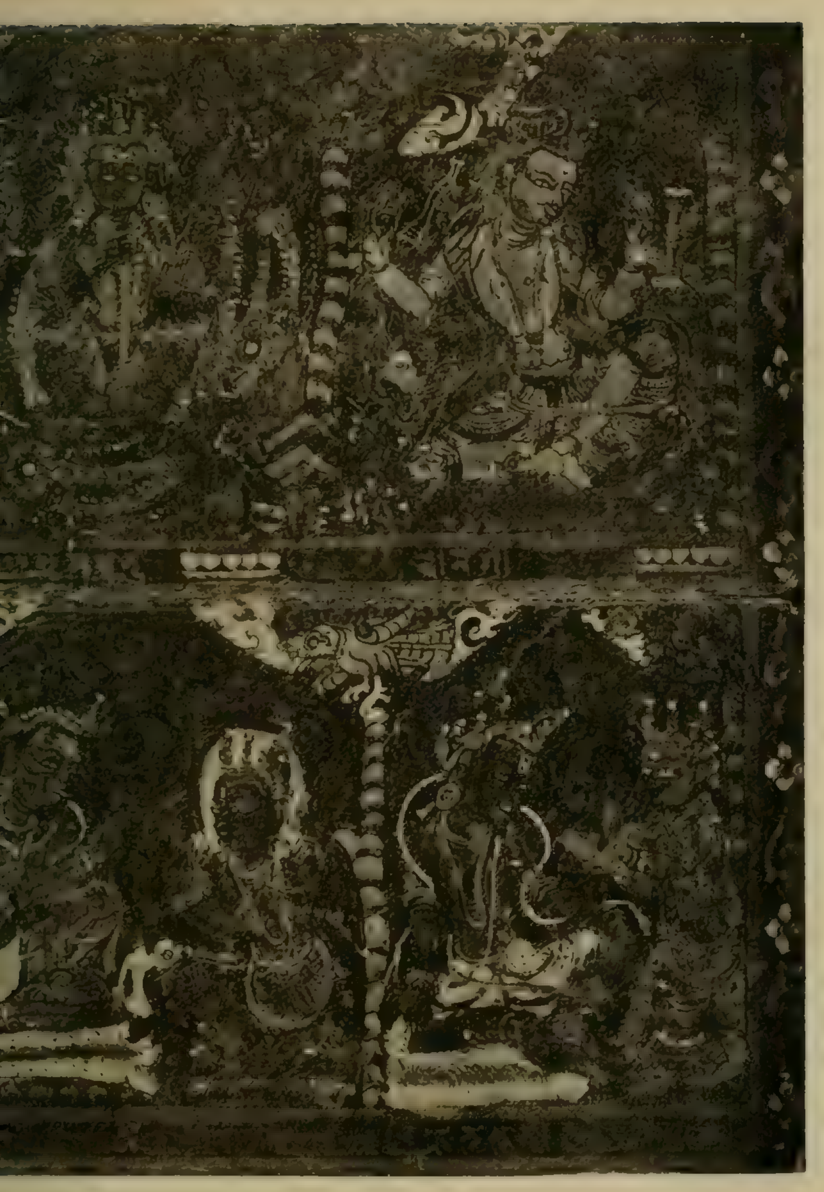


Bilderhandschrift auf Baumwol

Namen der

pag. 33.	आदिनाथ Âdinâtha	पर्वती Parvatî
pag. 34.	वंसापा Vaṁsâpâ	गोरक्ष Gôraxa

Facsimile-Nachbildung in gleicher Größe des in der



pier (ohne Titel und Datum).

dungen:

गणेश Ganeça	महेन्द्र Mahendra	औरगी Auragî
ीपा ipâ	दा . . . Dâ(xyanâga?)	इन्द्रभूती Indrabhûtî

itätsbibliothek zu Cambridge befindlichen Originals



die von Saft schwellenden und im Wasser wohl noch angeschwollenen nun wie die strotzenden Euter der Kuh „gemolken", das heißt gepreßt werden können. Damit sind andere schon beschäftigt. Sie haben eine Kuhhaut ausgebreitet, darüber ein durchlöchertes Brett und darauf eine Schicht Stengel gelegt, welche wieder mit einem Brette bedeckt ist, das mit einem paar gewichtigen Steinen bearbeitet wird; und lustig springen die Tropfen auf die Haut und fließen röthlichbraun in die untergestellten Preßkufen hinab, ein noch trüber, mit Pflanzenfasern gemischter Saft. Indeß mit lautem Schall hier die Preßsteine geschwungen werden, ist an einer dritten Stelle auch schon das dritte Geschäft im Gange. Ebenfalls über einer Kuhhaut ist ein Wollgeflecht oder Gewebe an Stäben aufgestellt, darüber der gepreßte Saft geschüttet wird, der nun geklärt und in der Morgensonne glitzernd niederrinnt; sein Niederrinnen aus der Schafwolle oder Seihe in hölzerne Kufen ist gleich plätscherndem Gesang (2, 106, 13). Der frische Somasaft — unterschieden von dem tages zuvor gepreßten und einer Gährung ausgesetzten — ist nun fertig. Und die einen, das sind wohl die meisten, mischen ihn mit frischer warmer Milch — nach dem Liede „ihn wie einen lieben Sohn in weißes Gewand kleidend" (107, 13); andere setzen einen Abguß aus gebrühten Gerstenkörnern zu, und wieder andere nehmen, wie es scheint, wohl beides zu dreifacher Mischung.*) — Fort und fort aber werden Somapflanzen zugetragen, und immerfort, während am Feuer zugleich Körner geröstet und Kuchen bereitet werden, geht das dreifache Geschäft der Somabereitung. Denn, wie's im Liede heißt:

Bestimmt zum Frohmuth ist der Sproß, der Berge Kraft im Wolkennaß,
dem Adler gleich kam er zum Horst.
Das schmucke Kraut, den Göttern lieb, es spült's die Flut, es preßt's der Mann,
die Kuh versüßt's mit ihrer Milch.
Nun wie sein Roß des Treibers Hand, so zieren sie als Göttertrank
des Methes Saft zum Festgenuß. (62, 4—6.)

Wie nun aller Orten zum Morgentrunk der Soma bereitet wird, da schweiget auf ein gegebenes Zeichen das lärmende Geräusch der Preßsteine, es drängen sich die Männer nach der Mitte des Kreises, wo die Göttersitze bereitet sind und erhaben neben dem Führer ein Sänger steht, in der Rechten einen geschnitzten Holzbecher haltend voll des edlen Trankes. Unser Helfer, der mächtige Indra ist erschienen! flüstert einer dem andern zu, und Andacht herrscht im weiten Kreise umher, wie der Sänger sein Lied beginnt:

Mit lauter Stimm' nun dieses großen große,
des treuen treue Thaten will ich künden;
an den Drei-Kufen trank er von dem Preßsaft,
in seinem Rausch erschlug den Drachen Indra.

---

*) Vergl. noch Graßmann, II, 183 ff., ferner Haug, a. a. O. (S. 78). Die hier angezeigte Abbildung verbleibt späterem Zusammenhang.

Ohn' Balken stützt' den Himmel er, den weiten,
erfüllt' die beiden Welten sammt dem Luftraum;
er gründete und breitet' aus die Erde;
das alles that im Somarausche Indra.

Mit Maßen maß, alswie zum Haus, er Bahnen,
und bohrt' mit Blitzgeschoß den Flüssen Rinnen,
entließ sie frei auf weitgestreckte Wege;
das alles that im Somarausche Indra.

Umzingelnd die Entführer des Dabhîti
verbrannt' im Feuer er ihr ganzes Rüstzeug,
begabt ihn reich mit Rindern, Rossen, Wagen;
das alles that im Somarausche Indra.

Er bracht' die brausende vom Gehn zum Stillstand
und führt' die wasserscheu'n zum Heil hinüber;
entronnen dann gelangten sie zu Reichthum;
das alles that im Somarausche Indra.

Nun mög' was sich der Sänger wünschet, Indra,
von Dir ihm diese reiche Gab, gewähren!
Den Preisern helf'! Daß Glück uns nicht vorbeigeh'!
Laßt, wackre Männer, laut zum Festverein uns singen!
(2, 15, 1—5. 10.)

So schloß der edle Sänger, und die Männer und Helden umher begegneten seinem Lied mit freudigem Zuruf, und tausendstimmig fiel die Menge wieder und wiederum ein in den Ruf: „Das alles that im Somarausche Indra". Dann gieng wohl ein jeder, auch seinerseits Nahrung zu genießen und am Morgentrunke sich zu stärken so lange, bis mit dem Geräusch der wieder geschwungenen Preßsteine sich der Pauken und Kriegshörner (bakura) Schall vereinte, welcher heute aber nicht zum ernsten Streit, sondern zu den Festspielen rief. Das waren, um es hier gelegentlich anzuführen, Waffenübungen, Ringkämpfe der Fußmannschaften und wovon uns die Lieder besonders viel reden, die Wagenrennen, darin einer auch wohl den Indra anrief, sein Gespann zuerst zum Ziele, „zum höchsten Wettlaufspreis" zu fördern (8, 69, 5). Und die Spiele und Wettkämpfe dauern wohl fort bis zur Mittagsspende, da abermals Opfer, Gebet und Preisgesang statthaben an den Götterkönig und die besonders mit behenden, flinken Rossen fahren, die Marut und welche andere dem Schmaus und Festgelage der Kämpfer und Sieger im Streit und Spiel vorangehen. Nicht zu verwundern, wenn bei dieser Gelegenheit da und dort auch eine Anzahl der erbeuteten Büffelheerden dem Siegesfest zum Opfer gefallen. Bald war die Luft mit dem Dufte des am Spieße bratenden Fleisches angefüllt, und nieder ließen sich die Helden mit ihren Angehörigen vom saftigen Opferbraten — ein seltener Genuß — ihren gehörigen Antheil zu erhalten. Wiederum dann kreiste dazu der gefüllte Becher, und wiederum mochte ein Sänger fragen: „Was hat in diesem Rausche, im Trunke von diesem, im Bunde mit diesem der Indra alles gewirket?" (6, 27, 1.).

Es läßt sich leichtlich annehmen, wie in der Mitte der siegesfrohen Menge sich nun die edelsten und besten um den Führer vereinen, die Kampfpreise und Beutestücke an die Helden, die Rinderheerden, aber auch das neugewonnene Land an die einzelnen Familien und Geschlechter zu vertheilen. Hüben und drüben finden sich dann schon Gruppen zu minder ernstem Treiben zusammen, Gruppen von Tänzern, auch wohl Tänzerinnen in buntem Schmuck, und Gruppen von Spielern, darin die „rothbraunen" Würfel hüpfen und manches schöne Beutestück dem glücklichen Gewinner zufällt; denn Würfelspiel erscheint von alters her leidenschaftlich geliebt (10, 34). Ueberall aber im ernsten Rathe wie beim muntern Tanz und Spiel wird dem Gotte Soma tapfer zugesprochen, der manchem der liederfrohen Trinker in der Runde auch heitern Sang entlockt, der zumal diesen oder einen andern Gott feiert, besonders den Nährgott Pûshan, der „mit Ziegen statt mit Rossen fährt und holde Mädchen zuertheilt" (9, 67, 10 ff.). So treibens die lustigen Spieler und halb- oder ganz berauschten Zecher bis Savitar oder Pûshan selber das goldene Sonnenrad des Tages herabsenkt und ein Sänger unter Anrufung eben dieses Gottes das Fest beschließt:

Was, vielgepries'ner, heut' Dir, rath- und hilfereichem wir gesagt,
den Herzenswunsch erfülle uns!
Führ' zum Gewinn hier uns're Schar, die ihre Lust nach Rindern treibt,
der Pûshan Du so weit gerühmt!

Um Deinen Segen flehen wir, was Gut uns schafft, vom Uebel fern!
Wie heute uns zu ganzem Heil, so morgen uns zu ganzem Heil!

Und die nur um der Beute willen mit ihren Stammesgenossen gezogen, kehren andern Tages mit ihrem Rindergewinn zu ihren Wohnungen und Familien zurück, indeß die übrigen, bis wiederum äußerer Drang oder innerer Trieb sie zum Weiterziehen treibt, auf dem neuerworbenen Boden ihre Hütten und Zelte aufschlagen. — Wir aber wollen, ehe auch wir uns dem äußern Thun und Treiben wieder zuwenden, uns des altvedischen Ariers Haus und Familienleben und was dazu gehört etwas näher betrachten.

Viertes Kapitel.

Haus und Familienleben.

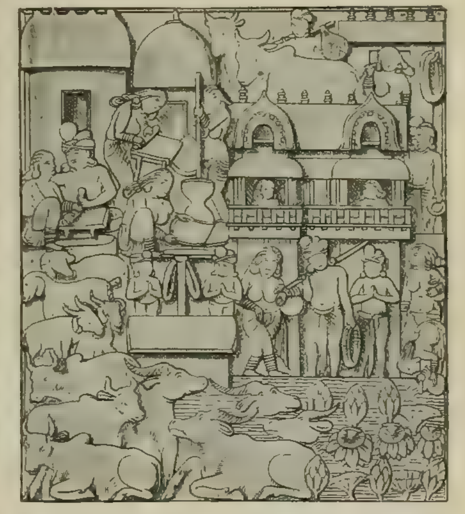
„Wann, Agni, wurde im Verlauf Dein Gotteswesen offenbar?" fragt ein Sänger und antwortet: „Da Sterbliche Dich anzuflehn in ihren Häusern eingefaßt" (4, 7, 2). — Wer einen Tag nach dem Siegesfeste auf dem erhöhten Opferplane stand, der konnte wohl weit und breit in der Runde einzelne Feuer gruppenweise aufflackern sehen. Es waren die heiligen Hausflammen, welche die Familienväter jedes Geschlechts auf dem Grund und Boden angezündet, der ihnen nach Loos oder Belieben zugefallen war. Die Stelle des brennenden Feuers bezeichnete die Stelle des aufzurichtenden Hauses.

Das altvedische Haus mochte von dem seiner arischen Altvordern noch wenig verschieden sein. Unsere ältesten Liederquellen geben zwar geringen Aufschluß, und auch ihr Name für Haus (dama-s, lat. domus; gṛhya) ist für dasselbe wohl als Herrschafts- oder Bannbezirk, als Besitzthum, doch nicht als Gebäude kennzeichnend. Indessen bestätigen spätvedische Lieder die wenigen Andeutungen der älteren ausreichend und lassen uns vornehmlich einen Holzbau aus Pfosten und Balken vorstellen, ähnlich dem der Vorfahren und ähnlich dem der spätern Nachfahren, ja wohl schon ähnlich solchen, wie sie lange nachher noch die Griechen am Indus vorfanden. An Holz fehlte es am Fuße der bewaldeten Höhen nirgends, und Holz- und Zimmerarbeit waren bekanntlich von alters her allgemein geübt. — Vier, sechs, acht Pfosten oder Pfeiler, je nach der Größe des Raumes mehr oder weniger inzwischen, von unten durch Stützbalken gestemmt, trugen als Säulen die Querbalken, über welchen die Sparren sich in schräger Lage zum Dache zusammenschlossen. Pfosten, Balken und Sparren wurden mit Holzpflöcken, Riegeln oder Riemen befestigt, die Wände und das Dach mit Röhricht, Stroh oder Mattengeflecht, auch wohl schon wie später mit Schindeln bekleidet. An Seiten- und Rückwänden lehnten sich dann Anbauten zu Schlafräumen, Speicher und Stallung, während die Vorderseite frei blieb. Hier war der Eingang, offen oder mittels beweglicher, durch einen Riemen verschließbarer Thür verschlossen.

So etwa im Grundriß ein ältestes Wohnhaus, das feste Hirtenzelt. Nach allem was wir erfahren und aus allerdings viel späterer Zeit erkennen scheint auch die Grundanlage bei Wohnhäusern wie bei Tempeln in einer Art Rundbau zu liegen, ähnlich dem Baum mit seinem Schattendach. Ein in der Mitte aufgerichteter Pfeiler, gleich der Opfersäule, vollendet diese Aehnlichkeit. Der Baum ist die natürliche Säule; hoch und schlank, wie jener Sâla (vatica robusta), welcher nachmals besonders zum Häuserbau verwandt ward, vereinigt er Ansehen und Tragkraft. Ein buddhistischer Stûpa (Tope), das älteste monumentale Bauwerk, das wir kennen, ist ein eingefriedigter Rundbau und hat rings herum noch wohl seinen Wald von Säulen. Und wie weit auch solcher wieder von jenen gewaltigen Kuppelbauten, den mit Zierat schon überladenen Säulenhallen ist, welche die späteren Prachtbauten umgeben und als Ruinen noch das Staunen und die Bewunderung aller Beschauer erregen, wie viel oder wenig auch fremder Einfluß hier eingewirkt hat, wie endlich auch Vor- und Mittelstufen uns entzogen sind: der älteste einfachste Hausbau ist der Ausgang dieser überreichen Entwickelung geworden.


Thuparamava Tope.

Hier ist eben alles alt und langlebig. Wie auf ältesten buddhistischen Bildwerken uns nach tausenden Jahren im Wohnhause und Gartenzelte, das auf Terrassen errichtet steht, noch jener alte Grundtypus entgegentritt, so neben allem Eigenartigen auch das alte Leben. Weiber die Korn schwingen, im Mörser stoßen, zu Fladen rollen, Büffelrinder, Schafe und Ziegen, dazu Altar, Gebet und Andacht. Doch kehren wir zum altvedischen Hause und Leben zurück.





Sanchi. Oestliches Gatterthor.

Gegenüber dem Eingang, also wohl in der Mitte des Hauptraumes, an oder neben einem Strebepfeiler war dem lieben Gaste und Hausfreunde Agni sein Sitz bereitet. Rings um das Heerdfeuer, ähnlich wohl der Götterstreu bei einem Opfer, waren Bänke oder Polsterlager für die Familienangehörigen und ihre Gäste angebracht. Denn daß man solche hatte, Bänke, oder Schemel auf Fußgestellen, Polsterkissen und dergleichen, das besagen deren Namen, die wir im Liede finden. Solche dienten dann auch wohl einem Theil der Familie des Nachts als Lagerstatt. Uebrigens schlief man auch auf Thierhäuten, die am Morgen zusammengerollt wurden (7, 63, 1), und nur bei Frauen werden weiche Lager, Sänften und Betten erwähnt (55, 8).

Sonst sind wir im ganzen über die innere Einrichtung des altvedischen Hauses wenig unterrichtet. Wie das Haus, so waren auch wohl die festen und beweglichen Gegenstände darin zumeist aus Holz gefertigt, die Krippen und Tröge (5, 50, 4) in den Ställen, die Kufen und Kübel in den Speiseräumen (Açvattha, Feigenholzgefäße), die Eimer, die Schüsseln, Löffel, Becher und dergleichen. Letztere namentlich, Trinkschalen

und Becher (camasa) waren mitunter schön geschnitzt, eine alte Kunst, nach der Sage von den Ribhu oder Elfen gelehrt, die sich ohne Zweifel wie an den Waffen und Streitwagen der Krieger, so auch wohl schon an den Pfosten und Pfeilern des besseren Wohnhauses bethätigte. Uebrigens hat es wohl schon in dieser älteren, wie unzweifelhaft in der späteren Zeit auch irdene Gefäße gegeben, die aus Thon gebrannt (1, 175, 3) oder ungebrannt hergestellt wurden. Jedenfalls ist Töpferwerk altbekannt, älter als was Schmelze und Schmiede aus Metall herstellten, wovon doch auch schon die ältesten Lieder kündigen. Einen ehernen Kessel, ihn ans Feuer zu setzen, rühmen sich Sänger (5, 30, 15) als etwas kostbares jedenfalls empfangen zu haben; aus Eisen oder Erz getrieben war auch wohl schon der Schoß, in den sich Soma niederließ (9, 1, 2); rauchumhüllt prasseln Agnis Flammen zusammen, wenn ihn Trita (eine uralte Göttergestalt) vom Himmel dem Schmelzer gleich anbläst, wie in der Schmelze anschärft (5, 9, 5); und eisern endlich waren wie nachmals die Radschienen am Wagen, so die blanke Axt des Zimmermanns (7, 3, 9), das Hackmesser des Schlächters, das Streitbeil und die Lanzenspitze des Kriegers, die in früherer Zeit noch aus hartem Holz (svadhiti) oder Stein (kuliça, vajra) gewesen.*)

Im gemeinen Leben und in früher Zeit bearbeitete der Mann selbst sein Haus und sein Hausgeräth, namentlich alles was aus Holz oder aus Leder gemacht war, auch seine Kähne, seinen Lastkarren und Streitwagen mit allem Riemenzeug. Zimmerei, Schreinerarbeit und Schnitzlerwerk waren allgemeiner Uebung, wie Schlachten und Lederbereiten. Nach und nach ward die Holzarbeit und der Wagenbau zu einer Kunst, womit der Liederdichter sein Thun verglich (5, 2, 11). Die weckende Ushas sah die Menschen zu verschiedenem Lebenswerk und Unterhalt eilen (1, 113, 6), den Zimmermann und Wagenbauer in den Wald und an die Schnitzbank (4, 2, 14; 9, 71, 5), den Schlächter, wie er die Kuh vom Fell trennt (3, 60, 2) und die Haut in der Sonne ausbreitet (5, 85, 1), den Becherformer an seine Mulde, den Werkmeister und Schmied an die Esse, wo er das Eisen schweißt, das Gold hämmert und anderes was mit der Zeit zum Gewerbe ward.

Den altvedischen Mann treibts immer noch hinaus; er mag kein „Daheimhocker", wie in trägem Stumpfsinne beim Preßsaft sitzen (8, 21, 15). Abgesehen von der Hut und Zucht seiner Rinder- und Büffelheerden, seiner Schafe und Ziegen, die seinen Wohlstand begründen und immerfort aus-

*) Die Eisen- und Stahlbereitung ist, wie frühe auch, doch schwerlich schon in altvedischer Zeit als Kunst aufgekommen. Ayas (lat. aes) dürfte in den meisten Fällen (mit Ludwig) Erz, nicht Eisen bedeuten. Was Axt, Beil anzeigt (svadhiti) ist Benennung zugleich eines harten Holzes und wie dieses sind kuliça (Beil, Schleuder), açman (Fels, Kiesel) mit vajra (Indras Schleuderstein, Donnerkeil) als synonym zu betrachten. (Vgl. Zimmer, Altind. Leben, 52.)

machen, gewinnt der Ackerbau mit den seßhaften Niederlassungen mehr und mehr an Boden, und Aussaat und Ernte fordern des Mannes Arbeit. Mit der Vertheilung und Verschiedenheit der Ländereien lernten sich nachgerade die Mittel sie ertragfähig zu machen. Nach dem Liede sind es wieder die früh aufstehenden, die heil- und wunderbringenden Açvin, welche zuerst den Ackerbau einführten. Sie säeten mit dem Pfluge Gerste aus, spendeten — „melkten" wie Milch aus dem Euter der Kuh — Labsal dem Manussohne, da sie mit dem Kriegshorn den Dasyu hinweg bliesen und weiten Glanz dem Arya verliehen (1, 19, 21).

Mit dem Pfluge, über dessen Beschaffenheit die älteren Lieder schweigen, wurde der Boden in langen Furchen aufgerissen. „Trefflich schreitet dem Treibstachel nachgebend der zottige (der Stier) unter dem Riemenzeug an das Zugholz gebunden" (10, 102, 8). Den Pflugstieren, welche also unter dem Joche gehend, den Pflug ziehen und dem Treiber, der sie mit dem Stachel oder mit einer Peitsche antreibt, folgt der Sämann, welcher den Samen in „den breiten Schoß der Erde" (101, 3 f.; 94, 13) streut. Wenn die Nährgötter, wenn Pûshan und Savitar die Einsaat segnen und vor Verderben schützen, wenn zur Zeit der Regen kommt, auf welchen „das Aehrenfeld sich freut" (2, 5, 6), dann „wogt die reife Frucht der Sichel zu" (10, 101, 3). Die abgeschnittenen Büschel oder Garben werden auf der Tenne aufgeschlagen oder gedroschen — ein Bild, wie Indra seine Gegner drischt (10, 48, 7) — der Ausdrusch mit der Schwinge oder im Siebe gesichtet — so sichten Weise sinnig ihre Rede, sagt ein späteres Lied (10, 72, 2) — und das reine Korn dann scheffel(ûrdara)-weise aufgeschüttet. — Was es für Kornfrucht war, ob nur Gerste, wie für später allgemein angenommen wird, ob wie vermuthlich noch andere Getreidearten (dhânâ) zu Brodkorn angebaut wurden, das läßt sich bestimmt nicht wohl sagen. Der Name für Gerste (yava) bedeutet allgemein Gräser-, Aehren- oder Halmfrucht, die, wie früher bemerkt, auch zur Bereitung des Rauschtranks (surâ) allein oder als Zusatz verwendet wurde. Reis hat gewiß erst später in südlicheren und östlicheren Gegenden so allgemein für Speise und Trank gedient und für seinen dem älteren Liede noch unbekannten Namen die allgemeine Bedeutung von Körnern erhalten.

Neben Acker- und Feldbau war dann auch wohl die Jagd eine Beschäftigung der Männer, doch gewiß nur vereinzelt, zu Nutz und Vergnügen und zur Abwehr. Man hatte sich des Wolfs zu erwehren, der in die Hürden einbrach, Schafe und Kälber zerriß und selbst den Menschen anfiel (1, 105, 18), auch anderer Raubthiere, wie Bären und Hyänen, des Löwen gar, den man im Hinterhalte fieng (5, 74, 4). Bei der Eberjagd half schon der Hund, „der ins Ohr beißt" (40, 86, 4), beim wilden Büffel, bei Antilopen und Gazellen thaten die schnellende Bogensehne (80, 51, 6) und der abgeschossene Pfeil das ihrige. Merkwürdig ist, daß Jäger wohl schon den Lockruf der letzteren verstanden, wenn sie morgens und abends das scheue Reh heran-

rufen (10, 40, 4).*) Auf Elefanteneinfang hatte sich die Jagd noch nicht gerichtet; des „wälderverzehrenden" Rüsselthieres (1, 64, 7) wird nur dieß eine und noch ein andermal in den Liedern erwähnt. Uebrigens machte man auch auf Vögel Jagd, die man mit dem Pfeil traf oder zumeist in Schlingen und Fanggarn festnahm.

Im einzelnen Falle, um den größeren Raubthieren wirksam zu begegnen, mußte natürlich eine Anzahl Männer zusammen stehen. So standen die Männer zusammen, wo es galt, dem Anfall feindlicher Stämme und räuberischer Horden zu widerstehen, oder zum Entgelt oder aus eigener Beutelust den Einfall in fremdes Gebiet zu wagen, zu friedlichem und kriegerischem Werk, auf dem Weideland, in Feld und Wald, wie sie zusammenkamen zu Wett- und Preiskämpfen, vereint zusammen saßen im Rath, zum Spiel und zu Gelagen. Während alles dessen blieben Weib und Kind daheim, es sei denn, daß der ganze Stamm freiwillig oder gezwungen seine Wohnsitze aufgab. In Zeit der Noth und Gefahr wußte der vedische Mann sein Weib und Kind zu schützen, die ihm anders erst — dafür sprechen Liederstellen — das Haus zur Heimat machen.

Noch sind in altvedischer Zeit die Namen von Mutter (mâtar) und Schwester (svasar) und die sie anders als Gattin und Herrin (patnî) und als Tochter (duhitar) bezeichnen, in vollgiltiger Bedeutung. Die Mutter, als die Erzieherin seiner Kinder, ist „Frau im Hause des Vaters" (3, 48, 2), dem Gatten und Hausherrn zur Seite des Hauses Herrin und Gebieterin (gṛhapatnî). Ihr untergeben ist des Hauses zueigene oder hörige, die unter der Botmäßigkeit des Vaters oder Bruders sich befindet und darum vielleicht mit Namen Schwester heißt; „Melkerin" ist des Hirten Tochter. Hirtin konnte sie damals noch wenig sein und heißen, denn das Hirtengeschäft erforderte männlichen Muth und männliche Kraft. Solches blieb, wie schon bemerkt, den Männern und erwachsenen Söhnen überlassen, die wachsame Hut der Rinder, daß „keines zu Schaden kam, keines zu Schanden gieng, daß keines in Schluchten und Klüften zusammenbrach, daß (mit Pûshans Hilfe) alle unversehrt heim kehrten" (6, 54, 7.). Da konnte schon der Frauen Thun mitwirken, ihr Ruf „die schwarze, rothe, scheckige" (8, 82, 13) zum Milcheimer locken, auch sonst den Kälbern oder dem Roß im Stalle nachzusehen, diesen die Krippe mit „grünem Futter" (1, 28, 7) aufzufüllen und mehr dergleichen.**) Und wenn sie auch



Thârâsimva, Felsentempel.

*) Unter der fraglichen Bezeichnung (mṛga vâraṇa: vgl. 8, 33, 8) kann ich schon aus dem Context mit Roth und Graßmann auch nur „das scheue Wild", nicht mit Ludwig den Elefanten verstehen.

**) Ueber die Zucht von Geflügel als Hausthiere ist wenig sicheres zu sagen;

vereinzelt draußen mithalfen, wenn auch nicht ausgeschlossen ist, daß sie im nahen Gehöfte etwa „der plündernden Raupe" (5, 54, 6) Nester tilgen oder mit dem Haken das reife Obst von den Bäumen schütteln (3, 45, 4), so bleibt im allgemeinen doch der Frauen Thun und Treiben auf das Haus beschränkt.

Ein vedisches Lied feiert die Ushas, welche wiederkehrend eine um die andere von fernen her auf gleicher Bahn aufleuchten, indem es sie „geschäftigen, munteren Frauen" vergleicht (1, 92, 3). Lob und Bild lassen sich umkehren. Gleich der wonniglich aufgehenden Frühröthe ist die treue, tüchtige Hausfrau (vgl. 1, 79, 1), welche ihrem Manne den Heimsitz schmücket. — Wir wollen hier nicht von Wartung und Pflege im allgemeinen sprechen, welche die Frau dem Manne, ihren Hausgenossen und dem einkehrenden Fremdling zukommen läßt, auch noch nicht von ihrem ersten naturgemäßen Geschäft im Aufziehen und Versorgen der Kinder, wenn „die zarten um die Mutter" sich drängen, wie vermeintlich Götter zur Opferstreu (7, 43, 4). Nur ein zwiefaches, wie es auch wohl jenes Lied andeutet, muß hier als Beschäftigung der Frauen im Hause angesehen und vermerkt werden, die Bereitung der Nahrungsmittel und der Kleidung.

Schon ist bei Gelegenheit von Speisen und Getränken die Rede gewesen. — Der Kuhstall ist es nach einem Liede, „wovon vorab die menschliche Gemeinschaft lebt" (1, 72, 8); und gewiß bildet die Milch der Kühe das vornehmste und allgemeinste Nahrungsmittel des altvedischen Volkes, wie dereinst der arischen Volksgemeinschaft. Erst in zweiter Reihe kam noch das Getreide oder die Kornfrucht, darunter vornehmlich Gerste, dann auch wohl Weizen, schwerlich schon Reis zu verstehen.*) Vielleicht wurden auch schon Hülsenfrüchte, Bohnen (màsha) und eine Art Linsen gebraucht. Nebenher war Obst und was aus dem Pflanzenreiche noch an Kräutern (5, 83, 10) zu Speisen und Getränken verwandt und genossen ward. — Fleisch war eine seltene Kost. Die Tafelfreude der Schmaus- und Festgelage, ein duftiger Rinder- oder Büffelbraten, war im gewöhnlichen Haushalte ein unbekannter Genuß.

Dagegen bereitete man aus jenem anderen, was man zu bereiten verstand, und schon war dieß in einiger Mannigfaltigkeit. Milch kam „gar" oder „reif" von der Kuh und konnte also gleich den Hausgenossen in Trinkgefäßen oder Schalen (pàtra) gereicht werden. Indessen ergab sich von selber ein gewisser Vorrath von Milch im Hause, die in „weiten und tiefen" Krügen (amatra) oder anderen Gefäßen aufgestellt ward; und Natur und Erfahrung lehrten mannigfachsten Gebrauch. So von der sauren Milch, der natürlich oder künstlich gesäuerten und geronnenen, die man auch Göttern darbot, von der fetten Sahne oder dem Rahm, welcher abgeschöpft und zu Butter ge-

---

einer zum Stalle flatternden Schaar Gänse (nach Ludwig „Flamingos") wird als Bild für die Marut nur einmal erwähnt (6, 34, 5).

*) Vgl. o. S. 89 und Lassen, Ind. Alterth., I², 290 ff.

stoßen oder gequirlt ward, sicherlich schon von alters her ein Geschäft der Frauen. Und Butter, so besonders die am Feuer zerlassene Schmelzbutter war eine Lieblingsspeise der Götter und Menschen.

Vielfältiger noch war der Gebrauch von Milch in Mischung zu anderen Speisen und Getränken. So haben wir den Zusatz von frischer Milch zum Soma oder Preßsaft kennen gelernt und sei hier vorab des sogenannten Rührtranks (mantha) gedacht. Das war auch ein Mischtrank, „ein Getränk mit verrührten anderen Stoffen", besonders Milch mit eingerührtem, auch zuvor geröstetem Gerstenmehl. — Rösten von Mehl wie sonst gemeiniglich ganzer Körner, welche so den Göttern angeboten und genossen wurden (3, 53, 3; 4, 24, 7), ist wohl ebenso alt, als der Gebrauch der Kornfrucht überhaupt, der ganzen sowohl wie der zu Grütze zermalmten oder zu Mehl zerriebenen Körner. Ganze Körner — abgesehen von ihrer Verwendung zum Gerstensaft, einem Gährungstrank — wurden wie nachmals Reis, wie Grütze und Mehl in Milch gekocht, zu einem nahrhaften Brei hergerichtet, „die in Milch gekochte Speise" (8, 66, 10) des alten Vedaliedes. Muß, Grütze oder Gerstenbrei, auch mit Sesamkörnern, sogenannter Karambha, wird häufig genug, namentlich als Lieblingsspeise des Hirtengottes Pûshan erwähnt, der darum auch Brei- oder Grützeesser heißt (6, 56, 1; 57, 2). Aus Mehl, vornehmlich mit Butter versetzt (10, 45, 9) werden Kuchen (pûpa, apûpa) gebacken, vielleicht allgemein Fladen (als Opferkuchen, purodâç) bereitet, die in Stücke zerlegt auf Schalen gereicht wurden. Genug. In dem einen und anderen Liedverse faßt ein Dichter wol jenes dreifache zusammen, wenn es heißt: „Mit Körnern, den gerösteten, mit Grütze, Kuchen, Liederspruch sei Indra unserm Frühtrunk hold!" (3, 52, 1, vgl. 8, 80, 2). Wovon man dem Gotte spendet, ist der Menschen eigene Nahrung.

So sind dieß vornehmlich Milch- und Mehlspeisen, deren Zubereitung das Geschäft der vedischen Hausfrauen. Nur selten, wie gesagt, nur an Familienfesten hatten sie den Bratspieß zu wenden oder den Henkeltopf mit Fleischbrühe (yûshan) ans Feuer zu rücken. Aber Melkeimer, Milchtopf und Krug, Butterstößel, dann die Getreideschwinge, Mörser und Mahlsteine, ein unterer größerer und ein kleinerer oberer, das Korn zu Mehl zu zerreiben, Pfannen, Platten, zu rösten, zu kochen und zu backen, das sind die Geräthe ihrer Hantierung.

Dreimal tages, wie die Zeiten der Opferspende, waren auch wohl die Mahlzeiten und freudig mochte die Hausfrau und Mutter drein schauen, wenn sie ihre Tischgenossen, Angehörigen und Gäste nach altvedischem Bilde (6, 60, 3) „wie Berge gereiht" da lagern sah und an Speise und Trank sich gütlich thun. Fürsorglich wurde auch den Männern, wenn sie zu friedlichem oder kriegerischem Werke auszogen, der Schlauch aus Rinderhaut mit labendem Getränk oder mit gesäuerter Milch gefüllt und in den Wagenkasten gelegt (8, 5, 19), auch wohl Gebäck, Kuchen und dergleichen mit auf den Weg gegeben. Auch hatte wohl die liebende Gattin ihrem Manne, wohl die sorgliche Mutter

dem geliebten Sohn „einen besten Antheil", um mit dem Liede zu reden (2, 38, 5), zurückgelegt, wenn sie abends, vielleicht den Spinnwirtel drehend oder am Webstuhl sitzend, deren Wiederkehr harrten. Sie wußten (wie's im selben Liede heißt), auch jenen, auch den fernen hatte der sinkende Tagesgott, Gott Savitar, das Verlangen nach dem heimatlichen Heerd, nach der Mutter, nach Weib und Kind im Herzen angeregt.

Bei jener Einfachheit der Nahrungsmittel und der Leichtigkeit ihrer Bereitung blieb nun den altvedischen Frauen Zeit und Muße genug, auch für anderes, für Kleidung und — fügen wir sogleich hinzu — auch für Putz zu sorgen. Denn daß sie diesen liebten und hegten, geht aus manchem Ausdrucke der alten Lieder hervor, aus mancher Bezeichnung für Schmuck und Zierat des Körpers, welche von Göttinnen, die schön geputzten Frauen gleichen, und Göttern, besonders den Marut gelten, die „zu ihrem Zuge sich wie Weiber schmücken" (1, 85, 8). Und spätere Schriften, auch spätere bildliche Darstellungen bestätigen uns reichlich, was wir in dieser Hinsicht schon für das frühere Alterthum anzusetzen finden.

Schon bei Völkern auf niedrigster Kulturstufe zeiget sich bekanntlich das Streben, den Körper irgendwie zu zieren und herauszuputzen. — Die „Frauen im Spiel und Tanz" von dem Bildwerke eines spätern Felsentempels, allem Anschein nach nicht arischer Abkunft, haben bei ihrer gar „spärlichen" Kleidung doch ihren Kopf- und andern Aufputz. — Das lernt sich von Erscheinungen rings umher, der Thierwelt, vom Himmel, auch noch ohne mythische Auffassung. Mit dem Bedürfniß von Kleidung wächst das Verlangen nach schönen, glänzenden Kleidern. Und die Natur des Weibes, welches zu gefallen sucht, begegnet diesem Verlangen.



Aurangâbâd, Felsentempel.

Freilich, so lange das Thierfell allein Leib und Lenden umhüllt, ist für Kleidung noch wenig zu thun. In der altvedischen Zeit aber erscheint das Thierfell bereits Mantel und Zierat zumal geworden. Die vorzüglich schmuck erscheinenden Sturmgötter, die Marut haben Spangen oder Reifen an den Achseln und Fußspitzen (Bildwerke zeigen dergleichen später an den Oberarmen und Knöcheln), haben auf der Brust farbenprächtiges blinkendes Geschmeide und ein (buntes) Antilopen- oder Rehfell um die Schultern (1, 166, 9 f.). Schon ist Wolle („flockige", bunte, parushṇî) die Wolke, worein sich Indra kleidet, „in deren Flocken er sich zur Freundschaft hüllt" (4, 22, 2); ihm wird ein Lied, wie ein „prächtiges, schön gefertigtes Gewand" kunstvoll hergerichtet (5, 29, 15); und „Gedanken zu Werken ausspannend" weben die Mütter (Nacht und Frühröthe, oder allein die Ushas) dem Sohne, das ist

dem Sonnengotte sein Strahlen Gewand (47, 6). — Was Dichter den Göttern beilegen, das gilt nach Maßen der Wirklichkeit wieder von den Menschen.

Wir haben schon bei Bereitung des Soma von einem Wollgeflecht oder Gewinde erfahren, das als Seihe zur Klärung des Preßsaftes diente. Solcherlei Gewinde oder Flechtwerk wurde unzweifelhaft bereits frühe aus Schafwolle, aus Gräsern, dem Balbajagras, auch aus Schilfrohr, das mit Steinmessern geschlitzt ward*), von Frauenhand geschickt bereitet und zu Matten, Decken und dergleichen verwandt, wie denn Flecht-, Netz- und Gitterwerk später vielfach begegnet.**) Vom Flechtwerk zum Gewebe war, wenn ein weiterer so gewiß kein weiter Schritt, und wo gewoben ward, da mußte auch gesponnen werden und wie Flechten und Weben hier in Begriff und Ausdruck eines ins andere übergehen, so ist es auch wohl mit Spinnen und Spannen, dem Aufzug und Ausspannen der Fäden (tan, tantu) zu halten. Ueber die Art aber des Spinnens und der Webekunst geben uns die älteren Lieder wenig, nur Ausdrücke, wie „den alten Faden weiterspinnen" (1, 142, 1; 8, 13, 14), die vergleichsweise solchem Thun entlehnt, auf Aufzug und Einschlag gehen (6, 9, 2 f.), während erst spätere Lieder, auch in Vergleichen weiter ausführend, wohl von den Schwestern Nacht und Ushas reden, welche gemeinsam an dem „aufgespannten Aufzug weben" (2, 3, 6 f., vgl. 2, 47, 6), ein recht spätes gar mit Beziehung auf Opfer und Opferlied vom Hin- und Herweben, von den Pflöcken redet, daran der Aufzug befestigt ward, das Weberschiff (tasara) endlich noch heranbringt (10, 130, 8). Solches Lied ist kaum älter als manches nachvedische, das seine Ausführungen noch weiter führt; die Ausführung ist hier bezeichnend, indeß die wenigen Andeutungen aus den älteren Liedern genügen, um auch schon den altvedischen Frauen ihre Thätigkeit am Weberrahmen nicht abzuerkennen, und noch den glücklichen Zufall zu preisen, der uns mehr als dieß, zum Faden auch eine Nadel (sûci) und Nähwerk — die (Genie) Râkâ, heißt es, nähe ihr Werk mit nicht brechender Nadel (2, 32, 4) — auch schon eine Art Schere, ein zweiarmiges Messer (bhurij) (8, 4, 16), also ein ganzes Handwerkzeug zum Kleidermachen finden läßt.

Auch über Kleidertrachten sind wir aus dem ältern Vedaliede wenig näher unterrichtet. In goldenem Mantel, Um- oder Ueberwurf (drâpi) gehüllt erscheint, wie wir erfahren, Varuna als in seinem „Prachtgewand" (1, 25, 13); ein gleiches Gewand, aber röthlich oder rothbraun, legte Savitar sich an, der „weise" (4, 52, 2); und auch dem Soma wird einmal, freilich

*) Nach Atharvav. 6, 138, 5; vgl. Ludwig, Einl., 470; Zimmer, a. a. O., 255.

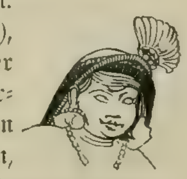
**) Die Wollseihe ist sicher aus Schafwolle (avya) und auch Gewinde oder Flechtwerk (hvaras, nach Roth „die in Rahmen befestigten rund gebogenen durchflochtenen Ruthen") sicher anzusetzen (vgl. noch 9, 99, 1). Für Geflechte und Gewinde spricht auch die beim Haarputz verwandte Bezeichnung von Zotte, Zopf (stu, stukâ), welche ebenfalls von Wolle (ûrṇâ), Balbajagras gebraucht wird; ein Ausdruck (stukeva vîtâ 9, 97, 17) „gerade, gestreckte Strähne", wird nach Ludwig „geflochtene Flechte" übertragen.

in einem späteren Liede und in mystischer Färbung ein solches beigelegt, das „zum Himmel reicht" (9, 86, 14). Aehnlich, aber vielleicht enger anliegend und mehr bedeckend ist ein Kleid (atka), welches im Liede auch Frauen tragen.*) „Golden" legen solches die prachtliebenden Marut an, wenn sie ihre Schecken an die Deichsel gespannt, zum Streit hinausziehen (5, 55, 6), wie in ein solches, das „gewoben" ist, hüllt sich die Nacht, die unfruchtbare, wenn ihre Schwester, die Ushas im Lichtgewande ihres Sohnes aufgeht (8, 122, 2); und so heißt vergleichsweise auch das Kleid, darein sich der Soma kleidet, wenn frische Milch sich über ihn ergießt (1, 115, 4). Hierzu kommt endlich ein „Obergewand" (adhivâsa); „seiner Mutter Obergewand beleckend" heißt Agni bildlich, wenn seine Flammen an der Flur der Erde züngeln (1, 140, 9). Das ist alles. Ein Lendentuch oder Schurz (nîvi), besonders von Frauen getragen, findet sich auf späteren Abbildungen wohl als einziges Bekleidungsstück, auch erst in späteren Schriften erwähnt. Uebrigens ist auch dort noch die ganze Körperumhüllung so einfach, daß sie einfacher auch nicht wohl in älterer Zeit gewesen sein kann. Hier ist denn auch „Hülle, Umhüllung, Decke" (vâsas) ohne Unterschied allgemeine Benennung, wie die Nacht ihre „Hülle" über alles zieht (1, 115, 4), wie Pûshan, der die Wolle der Schafe gibt, nach dieser selben Bezeichnung „kleiderwebend" (vâsovâya) heißt, und damit „schön gekleidet" (suvâsas) das zierende Beiwort einer reizenden Braut oder Gattin (1, 124, 7; 10, 71, 4).



Sanchi-Skulptur.

Das konnte und mochte auch auf Schmuck und Zieraten gehen, welche an Gewändern und an Gliedern des Körpers getragen wurden, davon uns die älteren Lieder sogar mehr als von Kleidungsstücken sagen. Die Spangen (khâdi) an der Schulter und an den Füßen**), das Goldgeschmeide oder Brustschild (rukma), die Reifen oder Ringe an den Knöcheln und am Handgelenk, die goldenen Ohrgehänge und Halsketten (1, 122, 14) von Perlen oder Edelsteinen (maṇi), ja den Haarputz (opaça), Haarbüschel oder Haarflechten, darüber noch ein Kranz (4, 38, 6) oder Diadem (4, 38, 6;

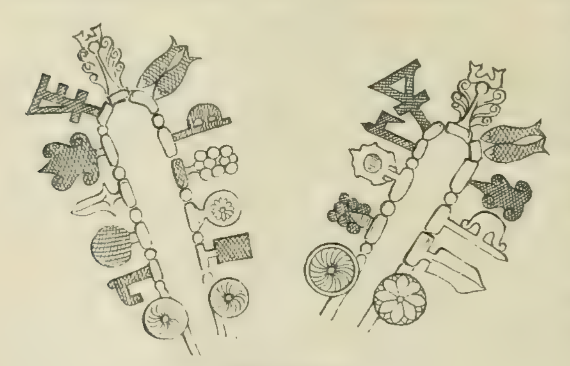


Sanchi-Skulptur.

*) Die Namen sind etymologisch unklar. Ludwig übersetzt drâpi mit „Panzer", wogegen, wie mir scheint, das Citat vom Soma (9, 86, 14) streitet. Auch kann ich mit Zimmer S. 262 beide nicht für identisch ansehen; aus jener Darstellung des Cyavana, welchem die Açvin nach einem Dichter die Hülle (vavri) ablösten wie einen drâpi (1, 116, 10), nach einem andern sie abzogen wie einen atka (5, 74, 5), kann meines Erachtens wohl die Aehnlichkeit nicht die Identität der beiden Namen folgen.

**) Daraus folgt nach Zimmer (262), eine Fußbekleidung; vielleicht ist an Sandalen zu denken, deren Riemenzeug mit Spangen festgehalten wurde. Die späteren Bilder zeigen meines Wissens keinerlei Schuhwerk.

vgl. 10, 85, 8). Was uns diese Dinge alle nahe legen, das ist schon eine unverkennbare Aehnlichkeit in Kleidertracht und Aufputz mit denen einer späteren Zeit in ihrer Darstellung von Götter- und Sagenbildern. So hält die Spange an der Schulter das Gewand, welches auf die andere Seite zur Hüfte herabfällt und bei Männern und Frauen den einen Arm und die Hälfte der Brust frei läßt, oder es hält auch das Brustschild die so nach beiden Seiten fallende Umhüllung. Abgesehen hier von einer Streiterrüstung, welche uns die speertragenden und helmbewehrten Marut in vollstem Glanze darstellen (5, 53, 4; 54, 11; 7, 56, 13), sind die Reifen an Armen und Beinen, wie wir bei jenen Bildern durchweg finden, der Halsschmuck (nishka), aus Kugeln oder Perlen oder wie ihn „bunt und vielgestaltig" Rudra trägt (2, 33, 10), ähnlich den Amuletten, auch die Ohrringe gleich denen auf buddhistischen Riegel- und Säulenschildern. Und nun vor allem noch der Haaraufputz, auf den besonders viel verwandt wird, und der auch in späterer Zeit nicht viel anders erscheint. — Indra „wickelt um sich die Welt wie (ums Haupt) sein Lockenhaar, es trägt der getreue gleichwie einen Haarschopf (opaça) den Himmel" (1, 173, 6). „Breiten Haargeflechts" ist Sinîvâlî, die Geburtsgenie (2, 32, 5), wie in einem späteren Liede (10, 86) die Gattin des Indra, und jene wird darnach später als mit „schönem Haarschopf" aber auch als mit „schönen Ringellocken oder Muschelhaar" begrüßt. Männer und Frauen scheinen in alter Zeit ähnlich ihr Haar in einem Büschel oder Zopf über dem Scheitel zusammengehalten, in Flechten oder Gewinde muschelförmig aufgewunden zu haben. Ein Unterschied in der Haartracht ist wohl nur schon früh bei verheirateten und unverheirateten Frauen, indem diese, wie die „männerholde" Marutbraut mit aufgelöstem Haarschopf oder flatternden Locken (1, 167, 5) giengen, während jene das Haar geschlichtet, die „Weiberflechte" angelegt und darüber ein Kopftuch oder eine Binde, eine Art „Haube" (kumba) erhielten (vgl. Atharv. 6, 138, 3). Uebrigens wird die gleiche Haartracht (kaparda) welche nachmals dem Çiva seinen Beinamen (kapardin) gibt und auch seiner Gemahlin, der Schicksalsgöttin Durgâ zukommt, im Vedaliede schon dem Hirtengotte Pûshan (6, 55, 2), auch dem Rudra (1, 114, 15), auch den „weißgekleideten" Vasishtiden (7, 33, 1; 83, 8) zugeschrieben.*) —



Sanchi-Skulptur.

*) Vgl. Pet. Wb. unter kapardin; die Bezeichnung „muschelförmig" (kaparda, Muschel) kann auf die einzelne Haarlocke wie sicherlich auch auf den ganzen Haarputz

Wir könnten hier an die Buddhagestalten erinnern, an ihren muschel- oder turbanartig geschlungenen Kopfschmuck (ushṇisha), an Asketen- und Priestertracht, an manches was ähnlich aus fernem Orient und Alterthum in näher gelegene Zeiten und Gegenden hinüberragt, indessen wir nur allein die Dauer und Beharrlichkeit auch in solchen äußern Dingen beachten wollen, worüber Wandel und Mode noch nicht gekommen.

Wie später geschah, so schmückte auch schon in altvedischer Zeit die Mutter ihre Tochter (8, 123, 11), salbte ihr Haut und Haar mit duftigen Oelen, legte ihr glänzende Reife und Goldschmuck an und bekleidete sie mit dem farbenprächtigen Gewand, daß sie liebenswerth erscheine bei Spiel- und Tanzvergnügen, wo gleich den Marut „buntgeschmückt" auch die Jünglinge sich einfanden. Solche Gelegenheiten fehlten nicht, auch nicht in der Familie, bei Hochzeiten, auch wol bei Geburts- und andern Festen. Vorzüglich aber waren es die Hochzeiten, welche dem Gotte „mit aufgelöstem Haarschopf", dem Ehestifter Aryaman oder den hilfreichen Açvin erwünschte Gelegenheit boten, einem Mädchen zum Manne zu verhelfen. Wenn sie zu Paukenschall und Schalmeienklang sich munter im Kreise drehten, dann schlug auch wohl das Herz eines Jünglings den reizenden „buntgeschmückten" Tänzerinnen (1, 92, 4) entgegen, und darauf rechneten auch schon dazumal so Mutter wie Tochter. Denn ein Unglück war es, als „eine daheim alternde im Vaterhause" (2, 17, 7) sitzen zu bleiben, und nicht jede war so glücklich wie jene „laut klagende Ghoshâ" (1, 117, 7), daß ihr die Açvin noch im Alter einen Mann bescherten.

Nun wollen wir nicht annehmen, daß Liebeszauber und Sprüche, wie solche in spätvedischen Schriften sich finden, auch schon in dieser älteren Zeit dazu dienten, eines Jünglings Herz in Brand zu setzen oder umgekehrt das Herz einer Jungfrau zu entflammen, nach der einen und andern Seite Nebenbuhler zu verjagen oder Eifersucht zu stillen. Auch noch weniger darum, weil sich wohl ähnliches, wie der germanische „Sudzauber" und anders bei andern stammverwandten Völkern findet, möchten wir dergleichen gar für urarisch halten. Aber wenn irgend etwas als unerklärliche zauberhafte Macht erschien, worein auch Aberglaube frühe hineinspielt, so ist es die Macht der Liebe. — Auf „hundertspurigem Pfade", wie ein Jüngling zum Stelldichein mit der Geliebten, gelangt der Soma (aus der Seihe) in den Krug (9, 86, 16), und es jubeln die Kühe (die Milchtränke) dem Preßsaft entgegen, wie eine Jungfrau ihrem lieben Buhlen (9, 32, 5). So schleicht ein leidenschaftlicher Spieler heimlich zu den Würfeln, wie die Geliebte zum abgesprochenen Orte der Zusammenkunft mit dem Geliebten (10, 34, 5), und da hilft nicht des Vaters oder an dessen Statt des Bruders Schutz und

gehen. Dieß eignet Männern wie Frauen, während der opaça nach Zimmer (204) später „speziell weibliche Haartracht" wird. Nach Ludwig sind übrigens nicht die Vasishthas, sondern allgemein das Geschlecht der Tritsu als „weißgekleidet und lockig" a. a. O. genannt. Vgl. dagegen Roth, Zur Literatur rc., 120.

Obhut, geschweige da wo diese fehlen (vgl. 1, 124, 7), wenn der Jüngling selbst nächtlicher Weile ins Elternhaus und in die Kammer seines Mädchens gelangt.*)

Sicherlich ist anzunehmen, daß solches Verhältniß nicht immer zu festem Bunde führte, auch nicht immer so gar lauter war, wie eines Agni Buhlschaft mit der Ushas, an deren Glut jener entbrannt, zu deren Preis jenes Flammen emporschlugen. Es ist schon einmal gesagt und mag hier wiederholt werden, ein Hirten- und Kriegervolk ist kein Volk von Heiligen, und mehr denn aus einem vereinzelten Liedeswort fließen die Schattenlinien, welche zum wahren Bilde gehören. Das auch schon erwähnte Gleichniß von Soma, der zum Indra „verhüllt, wie zu Weibern einher geschlichen kommt" (8, 17, 7), läßt annehmen, daß es auch wohl Weiber danach gegeben, auch solche die feil waren, solche die auf Zucht und Sitte weniger hielten.**) Heimliche Geburt und heimliches Hinwegschaffen der Frucht verbotenen Umgangs wird in einer daraufhin mehrfach erklärten Stelle (2, 29, 1) gefunden. — Wohl ist gewiß Vielmännerei (Polyandrie), nicht aber, wie es scheint, Vielweiberei noch gänzlich ausgeschlossen. „Frauen" führten die Açvin dem Vimada zu (1, 112, 19); des Kuyava (eines Dämon freilich) beide Gattinnen baden sich in Milch (104, 3); wie „Mit- oder Nebenfrauen" klagt ein Sänger, daß ihn die Rippen quälen (10, 33, 2, vgl. 1, 105, 8).***) Wie Geschwisterehe und anderes, was als Blutschande verpönt war, früher wohl bestand, so ist auch der allgemeinen Monogamie erst allmählich die Polygamie gewichen, welche in altvedischer Zeit wohl noch bei Fürsten und Großen — Indra residiert wie ein König unter seinen Weibern (7, 18, 2) — doch auch da vielleicht nur als Kebsenthum angetroffen ward. Durchgängig

*) Hierauf bezieht Aufrecht (Ind. Stud. 4, 337 ff.) das schöne Schlummerlied (1, 55, 5—8), als eines Mädchens, welches in Erwartung seines Buhlen das ganze Haus vom Herrn bis zum Hund in Schlaf wünscht und, läßt sich annehmen, auch ohne Zauberspruch. — Bedenklicher wie manches noch, was sich hierher aus den Klageliedern der Ghoshâ (10, 39 f.) bringen ließe, scheint die Beziehung der Stelle (1, 134, 3) „Vâyu erwecke die Fülle als wie die schlafende ihr Buhle" mit Zimmer (a. a. O. 308). Vgl. übrigens was dort nach Weinhold über „Kiltgang, fenstern" u. dergl. passend bemerkt ist und wie solcher Brauch nach Elphinstone „feste Sitte bei vielen Afghanen und Stämmen des nordwestlichen Indiens" geworden.

**) Ludwigs andere Erklärung dieser Stelle ist auch meines Erachtens ganz unhaltbar. Vgl. noch 9, 101, 14.

***) Andere Stellen, wie sie Zimmer (S. 324) noch beibringt, erscheinen mehr oder minder bedenklich. Warum sollte ein Dichter nicht sagen können von Gesängen, daß sie liebkosend nahen, wie „Gattinnen" dem Gatten (8, 62, 11), sogar von Indra, daß er die Burgen niederstrecke oder an sich nimmt, wie ein Gatte zumal „Gattinnen" (7, 26, 3), vom Zugthier, daß es zwischen den Deichselstangen gehe, wie auf seinem Lager ein doppelt oder zwiefach beweibter (10, 101, 11), ohne damit wirkliche Verhältnisse anzunehmen? — Daß einzelne Stammesfürsten, wenn es auch keine Trasadasyu waren, ihre Anzahl Frauen, kriegsgefangene Mädchen sogar als Sklavinnen hielten und verschenkten, das ließe sich mit Zimmer schon annehmen, wenn man auch dessen Erklärungen (S. 107 ff.) nicht in allem zustimmt.

herrscht Monogamie, ein edles, inniges Verhältniß zwischen dem Gatten und der Gattin, und durchgängig im Bewußtsein schon Mitras und Varunas heiliges Gesetz: „Die bruder- (das ist schutz-)lose Jungfrauen angreifen, den Gatten feindliche, die Frauen von schlechter Art, sündhafte, wie sie sind, ungerechte, treulose, — sie sind für jenen tiefen Ort geboren" (4, 5, 5). So nach dem Dichterausdruck Vamadevas, des Gotamasohnes. — Die Ehrfurcht vor den Göttern, vor Varunas und Mitras Ordnung, die heilige Pflicht des Sohnes, das väterliche Haus und Geschlecht bestehend zu erhalten und in engster, ja nothwendiger Verbindung damit die Monogamie, das sind, dürfen wir annehmen, schon in altvedischer Zeit die sittlichen Grundlagen der Ehe und des Familienlebens.

> Das lob' ich schöner mir, fürwahr, denn Schönheit selbst,
> wenn auf des Vaters Stammgeschlecht der Sohn bedacht,
> das Weib durch Zuruf eins dem Gatten sich vermählt,
> voll Glücks gerüstet steht des Mannes Hochzeitszug. (10, 32, 4.)

Mit diesem Liedeswort kennzeichnet ein Sänger die Hauptphasen der Ehestiftung. Ein treuer Sohn, darauf bedacht, sein väterliches Haus und Geschlecht fortzuführen, läßt durch seine Werber um die Hand seiner Auserwählten anhalten, und wenn gewährt, dann führt in feierlichem Zuge der Bräutigam die Braut an den neu zu gründenden Heerd und Heimsitz. Doch zwischen Werbung und Heimfahrt, dem Anfang und Ende einer altvedischen Hochzeit ist gar manches, was aus uraltem Brauch und uralter arischer Sitte sich gebildet hat. Solches ist vom vedischen Geiste und Volke geheiligt und festgehalten, dann auch in und mit Liedersprüchen verherrlicht worden — was nachmals erst unter brahmanischer Einwirkung zu verknöchertem Formen- und Zeremonienwesen ward, da viel jüngere diesem Wesen entsprechende geschmacklose Verse mit den älteren Liedersprüchen vermengt und beide, die einen und andern zu trockenen Formeln und theilweise gar in den Dienst abstoßender Formen herabgesetzt wurden. Doch soll uns dieß hier nicht weiter angehen.*)

*) Ein merkwürdiges Beispiel solcher Vermengung ist der sogenannte Sûryâ- oder Hochzeitshymnus des Rigveda (10, 85), angeschlossen an die Vermählung der Sûryâ, der Sonnentochter, mit dem Soma, als welcher hier nach brahmanischer Auffassung der Mond erscheint. Nur diese Beziehung und Anwendung halten die heterogenen Bestandtheile des Liedes zusammen, welches wir so als Ganzes einer späteren brahmanischen Zeit und Zusammensetzung zuschreiben müssen. Dagegen lassen sich deutlich einzelne Verse oder Sprüche ausscheiden, welche alle einer älteren Dichtung und Anschauung angehörig, aus vedischem Zeitalter sind (vgl. Ind. Stud. 5, 269 ff.). — Mit diesem Hymnus vielfach verknüpft, aber auch an einzelne Kapitel des Atharvaveda, deren manche wohl ebenso alt, wenn nicht älter sind, als die brahmanischen Verse des Rigvedahymnus, ist das Hochzeitszeremoniell angereiht, welches uns in den so genannten Gṛhyasûtren als eine Art Verwendung der Sprüche verschiedentlich vorgeführt wird. Gewiß ist darin manches von uraltem Wesen zu finden, während

Das erste Geschäft zur Stiftung eines Ehebundes war, wie gesagt, die Werbung. Unter den Segenswünschen der Familie (10, 85, 23) werden von Seiten des Bräutigams ein paar Freunde abgesandt, um beim Vater, nach dessen Hinscheiden beim Bruder oder einem andern nächsten Verwandten, um die Hand des gewünschten Mädchens anzuhalten. Feierlich war die Art, in welcher der „treue Freund" (Aryaman) und sein Genosse auftraten und ihr Anliegen vortrugen, und ebenso förmlich und feierlich der Empfang und die Antwort, welche ihnen demnach ertheilt ward. Geschlecht, Familie, Vermögen des Bewerbers, beiderseitiges Heiratsgut, das alles wurde wohl im Beisein des ganzen Hauses besprochen.*) Und war, wie wohl zumeist geschah und vorgesehen, die Zusage gegeben, das Verlöbniß also unter gegenseitiger Beglückwünschung abgeschlossen, hatten jene die Geschenke, welche sie als Werber brachten, ausgetheilt und ihrerseits festliche Bewirthung empfangen, so konnte der Tag der Hochzeit bestimmt werden.

Am bestimmten Tage begab sich der Bräutigam, im „Freiersschmuck" (2, 10, 5), geleitet von seinen Angehörigen, Eltern, Verwandten und Freunden, auch den Werbern, welche nun als Brautführer „kranzgeschmückt" (4, 38, 6) mit ihm zogen, zum Vaterhause seiner Verlobten, wo die ganze Sippschaft der Braut, ihre Freundinnen und Gespielinnen, alle im vollen Festanzug seiner warteten.**) Natürlich waren dort auch Vorbereitungen zum Empfang und zur Bewirthung der Gäste getroffen; es war zu Ehren des Bräutigams die Kuh oder das Rind oder deren mehrere zum Festschmaus geschlachtet worden; es war das Haus wohl mit Blumen und Reisern festlich

anderes nur auf priesterlicher Zuthat, Verunstaltung u. dergl. beruht, und, wie nützlich oder lehrreich auch, dürfte doch wohl keineswegs in allen Fällen die Scheidung leicht sein. Mit einer Abhandlung von E. Haas („Die Heirathsgebräuche der alten Inder") findet sich das Ganze als „Vedische Hochzeitssprüche" von A. Weber in dessen Ind. Studien, 5, 177—412, zusammengestellt.

*) „Dornenlos, gerade — heißt es in der angezogenen Stelle — seien die Pfade, auf welchen unsere Freunde zur Werbung gehen; zusammen Aryaman (vgl. 5, 3, 2), zusammen Bhaga uns führe, zusammen leicht gefügt, o Götter, sei der Ehestand!" — Nach dem Sûryâhymnus sind Brautwerber die Açvinzwillinge, mit Agni als „Vorläufer". Wurde nachmals auch den Werbern vom heiligen Hausfeuer vorangetragen? (vgl. Ind. Stud., 5, 181. 291 f. 380). Die Stelle (10, 27, 12), welche nach Ludwig auf ein Heiratsgut der Braut anzuspielen scheint — „Was für eine Jungfrau (Braut) ists, so dem Freier, dem weiberlustigen, wohl geliebt durch (ihr) preiswürdiges Gut? Holdselig das Weib erscheint, wenn schöner Zier es selber gar den Freund im Volke sich gewinnt" — habe ich erst durch Zimmer, a. a. O., 315 u. Anm., angezeigt erhalten. Sicherlich ist der Vers mit anderen des Liedes späterer Abfassung. — Ueber späteren Brautkauf, Wahlgabe vgl. noch Ind. Stud., 5, 343. 407.

**) Erklärlich ist die Wahl einer passenden Jahreszeit zur Hochzeit, eines passenden Monats und Tages. Daß dieser ein „glücklicher" sein, beispielsweise wie es nachmals weit verbreitet und noch wohl in unserer Zeit üblich ist, in den wachsenden Mond fallen müsse, beruht wol, wie manches — vielmehr auf gleichmäßiger Anschauung als gemeinsamer Ueberlieferung (vgl. a. a. O. 296 f.). — Eher ist ein „Hänseln" des Bräutigams auf dem Wege zur Braut (das. 300 f.) als altherkömmlich anzusehen.

geziert; es war vor allem die Braut im bräutlichen Hochzeitsschmuck (9, 46, 2), das Diadem (kurira) ihr aufs Haupt (10, 85, 8), der Schleier ihr ums Antlitz gelegt (5, 80, 6). Wie die gegenseitige Begrüßung erfolgt, des Bräutigams Geschenke der Braut, auch wohl deren Eltern übergeben, von deren Bruder auch seinerseits die Ehrengabe empfangen (1, 109, 2), endlich, wie es die spätere Sitte zeigt, eine erste Bewirthung mit Früchten stattgefunden*), wurde die feierliche Uebergabe, die eigentliche Vermählung ins Werk gesetzt.

Sie geschah vor dem hoch aufflackernden Heerdfeuer, dem opfergespeisten Agni, dem Priester und Führer aller Feierhandlung. — Der Familienvater (oder dessen Stellvertreter) nahm die (rechte) Hand der Braut, seiner Tochter, und legte sie mit entsprechender Anredeform in die dargebotene Hand des Bräutigams, der sie erfaßt und festhält: „Ich ergreife deine Hand zum Heile, auf daß mit mir als Gatten das Alter du erreichest; Bhaga, Aryaman, Savitar, Purandhi (Fülle), die Götter gaben dich mir zur Führung des Hausstandes" (10, 85, 36). So das dazu gesagte im Sûryâhymnus; und dieß die uralte Form ehelicher Verbindung.**) Hand in Hand führte der Bräutigam die Braut um das Hausfeuer, nachdem er sie in sieben Schritten — und auch dieß scheint alt — zu einem niedergelegten Stein geleitet und denselben mit ihrer Fußspitze, wohl zum Zeichen der Ueberwindung alles Anstoßes hat betreten lassen. Mit dem (dreimaligen) Herumführen um den häuslichen Agni (das. 38 f.) ist die eigentliche Feierhandlung, die unauflösliche Eheverbindung geschlossen, und unter den Glückwünschen der Theilnehmer***) beginnt die Festesfreude, Schmaus, Spiel und Tanz des Hochzeitstages.

---

*) Das Schlachten der Kuh oder des Rindes zum Empfang eines Ehrengastes hat solchem den Namen „Kuhtödter" (goghna) eingetragen. Später konnte ein Bräutigam solches Opfer verhindern und für sich behalten. Uebrigens geht das alles auf den beim Festschmause noch beliebten Fleischgenuß. — Es schenkte der Bräutigam der Braut später feierlich unter andern Kostbarkeiten ein neues Kleid (a. a. O. 303 ff.), wie er selbst wohl von der Braut ein von ihr gewirktes Gewand erhielt (das. 213). — Ueber solche erste Bewirthung und Früchtevertheilung (Betel-, Kokosnüsse) vgl. das. 298 f.

**) Nach den Gṛhya-Sûtra nannte der Vater bei der Uebergabe Braut und Bräutigam, dann Vater, Groß- und Urgroßvater zweimal mit vollem Namen. — Bei den Römern geschah die Händevereinigung (dextrarum iunctio) durch die Brautfrau (pronuba) und ähnlich berichtet Colebrooke (Misc. Ess., I², 223) von den Indern, daß eine Matrone die Hände des Brautpaars unter Musikschall mit Kuçagras zusammenband, eine jedenfalls weniger alte und ansprechende Weise (a. a. O., 310 ff.). Andere Formen der Eheschließung, wie bei der Selbstwahl (Nala und Damayanti) durch Auflegen eines Kranzes, lernen wir aus späterer Zeit und in späterem Zusammenhang kennen.

***) Das Betreten des Steins ist schon im Hochzeitsbuche des Atharvaveda (1, 14, 47) erwähnt (a. a. O., 201. 318. 387 f.); die sieben Schritte, nach Haas durchweg Zeichen heiligen Freundschaftsbündnisses lassen sich, wenn auch nicht ausdrücklich bei

Noch inmitten alles des Jubels, welcher im Hochzeitshause den Tag über bis in die Nacht und vielleicht länger währte, wird bereits zur Heimfahrt des neuen Ehepaars gerüstet. Da ist ein glänzend ausgeschmückter Wagen mit Korb und Verdeck, mit hohem Polstersitze, nach herkömmlicher Weise mit zwei („weißen") Zugstieren bespannt (das. 7, 10). Auf ihm will der Ehegatte seine junge Gattin heimwärts fahren. Mit lebhaftem Gefühl banges Schmerzes ist diese erfüllt über die Trennung von den geliebten Eltern und Angehörigen, von den Gespielinnen ihrer Jugend, von dem Vaterhause, an das sie nach Varunas unverbrüchlicher Ordnung durch Savitar, den „holden" (als den Geburts- und Pflegegott) festgebunden war.*) Und wohl ist es ihr früherer Herr und Gebieter, ihr Vater oder Bruder, welcher ihr das Löse- und Entlassungswort zuruft: „In der Ordnung Schoß, in eine Welt (Bereich) des Wohlthuns versetze ich dich unversehrt zumal mit deinem Gatten. Von hier ab löse ich — heißt es dann —, nicht von dort, wohl befestigt lasse ich sie dort sein! Daß diese — fleht er nach dem Liede — daß diese, gütiger Indra, reich an Söhnen sei und reich an Glück!" (das. 24 f.).

Unter allen diesen Vorkehrungen hat sich wohl der Tag schon geneigt, da der junge Gatte sein Weib auf ihren Ehrensitz im Wagen hebt. — Die Schaar der Festtheilnehmer, eine schaulustige Menge, wie uns das Lied zu verstehen gibt, steht herum, die reich gezierte Frau zu sehen. „Glückbringend ist dieses Weib, kommt her und schauet sie! und wenn ihr Glückwunsch ihr gegeben, dann kehrt zurück nach Hause!" (das. 33). So läßt, vielleicht schon mit Rücksicht auf Neid und Mißgunst, eine beruhigende Stimme sich vernehmen, indeß die ihrigen ihr Glück auf den Weg zurufen: „Pûshan führe dich von hier, an der Hand dich fassend! der Açvin beide fahren dich auf ihrem Wagen! nach dem Hause gehe, auf daß du Hausfrau seiest, als Gebieterin du schaltest! (zur Versammlung redest)!" (das. 26). Damit hat sich der Zug, Agni, ein Brand vom heiligen Hausfeuer, voraus und geleitet von den Brautführern (das. 8), in Bewegung gesetzt. Mancherlei Brauch und Uebung schließt sich aus älterer wie in späterer Zeit wohl an diese Braut- oder Hochzeitsfahrt, wie an die Ankunft in der neuen Heimat. Wie beim Abschied aus ihrem Vaterhause schallt auch der Ankommenden hier — wie aus dem folgenden Liedvers — Glücksruf entgegen. „Hier möge Liebes dir durch Kinderschaar gedeihen, in diesem Hause für den Haus-

Abschluß des Ehebundes doch sonst vielfach als uralte Form nachweisen. Nach dem Hymnus erscheint Agni als Ehevermittler (das. S. 321 u. Anm. d. H.); ihm hat man die Sûryâ „sammt Geleit und Mitgift" übergeben; er soll mit Nachkommenschaft sie dem Gatten zurückgeben. „Wieder gab dem Gatten Agni die Gattin in blühender Jugendfrische: langes Leben lebe ihr Gatte, hundert Herbste lang!"

*) Es geht in diesen Dingen das spätere Zeremoniell so weit, daß selbst die Thränen der vom Elternhause scheidenden jungen Frau wie zum Ritual gehörig angesehen und mit Sprüchen (mantra) begleitet wurden (a. a. O., 327. 344).

stand wache! mit diesem Gatten vereinige inniglich dein Selbst, mögt ihr als Greise noch hier schalten (zur Versammlung reden)!" (das. 27).*) Dann hebt der junge Gatte sein Weib vom Wagen und unter ferneren Wünschen und Mahnungen, die von Seiten der Eltern und Angehörigen des Gatten ausgehen, beschreiten beide feierlich Hand in Hand die Schwelle ihres Hauses, bei dessen Betreten der jungen Gattin dann sogleich und förmlich die Herrschaft der Hausfrau übergeben wird.**) Sie zünden im Innern der Wohnung die Hochzeitsfackel an, opfern dem neu eingesetzten Hausfreunde Agni, umschreiten das heilige Hausfeuer wieder mit frommem Spruch — und genießen nun mit einander die erste Mahlzeit in ihrem Heimsitz.***)

---

*) Das Heben der jungen Frau aus ihrem Vaterhause in den Wagen, das Beschwichtigen der Menge, vielleicht um den bösen Blick — eine älteste Form des Aberglaubens — abzuhalten oder gar jener Zuschauermenge alles etwaige Unheil mit nach Hause zu geben, die Brandfackel an der Spitze des Zuges, dieß und anderes noch findet bekanntlich seines gleichen auf alten verwandten Gebieten. Wir haben für indisches Wesen spätere Angaben genug in den Gṛhyasûtren. Vgl. hierfür, wie besonders für die Anwendung des Spruchs (S. 27) bei der Ankunft, a. a. O., 344.

**) Um ihres bedeutsamen Inhalts willen und weil sie zugleich eine alte Formel (a. a. O., 192) einschließen, seien diese Wünsche und Mahnungen hier übertragen hergestellt. (Vergl. Graßmann, Rigveda, II, 484; Ludwig, Rigv., II, 537; Zimmer, a. a. O., 313)

Hier bleibet denn, nicht trennet euch, erreicht die volle Lebenszeit!
mit Kindern und mit Enkeln scherzt, seid frohgemuth im eignen Haus! —

Nachkommenschaft gewähre uns Prajâpati,
uns festig' bis zum Greisenalter Aryaman!
Ohn' Unheil trete ein in deines Gatten Reich,
zum Heil uns Menschen sei, zum Heile unserm Vieh!
Nicht argen Blicks, nicht gattenkränkend seiest du,
den Thieren hold, sei wohlgesinnet, wohlgemuth!
Sei Heldenmutter, götterliebend, fügesam,
zum Heil uns Menschen sei, zum Heile unserm Vieh!

So mach' sie güt'ger Indra, Du, an Kindern und an Gütern reich!
Setz' ihr der Söhne zehen ein, und lass' selbelst ihr Gatte sein!

Nun Herrin du des Schwähers sei, und Herrin du der Schwieger sei!
Der Schwägerin sei Herrin, du, und Herrin ob den Schwagern du!

Der letzte Vers ist als Formel bezeichnend, scheint erst nach dem Eintritt ins Haus angebracht, obwohl ich ein bestimmtes Zeugniß dafür nicht gefunden. (Vergl. übr. a. a. O., 396.)

***) Ueber dieses Feueranzünden, Opfer und abermalige Herumführen vgl. nach den Sûtren a. a. O., 329 f., 396. — Ein solcher frommer Spruch erscheint im Schlußvers des Sûryâhymnus:

Es fest'gen uns die Götter all' die Âpas unsre Herzen beid',
zusammen Mâtariçvan uns, Dhâtâr und Deshtrî einig thu!

Die Nennung der (viçve devâs, Götter alle, der „Âpas", das ist der Wasser als Gottheiten, des Agni unter dem Namen Mâtariçvan, endlich Dhâtârs, des „Gründers,

Und hiermit ist der neue Hausstand begründet. Was wir von Sitten und Gebräuchen im Anschluß an diese Nachfeier aus späteren Schriften erfahren, das hat freilich in manchen Stücken sein ähnliches und gleiches auch bei anderen verwandten Völkern, die es selbständig oder aus gleicher Anschauung oder aber in der That aus uraltem Gemeinbesitz erhalten haben. Solch letzterer Art ist die erwähnte Haarscheitelung der jungen Frau am Morgen nach dem Hochzeitstage, das Anlegen der Frauenbinde oder des Kopftuches.*) Volksthümliches Wesen und noch vielmehr Aberglaube haben hier gar manches erzeugt, was unter Regeln und Ritual gebracht ward, welche nachgerade jeden Vorgang des ehelichen und häuslichen Lebens wie zu einem öffentlichen, spruchgeweihten machten.**) Die altvedische Zeit und das altvedische Lied — abgesehen von späteren Zuthaten — hat davon nichts Nur jene Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Ehebundes, die herzliche Innigkeit und Eintracht, wie sie jene Mahnungen und Wünsche in unübertragbarer Sprache anpreisen, das ist altvedisch, wie die Würde und Herrlichkeit des Weibes,

---

Schöpfers" und der Deshtri, der „Führerin, Weiserin," die aus allgemeiner Bezeichnung hier wie besondere, dem alten Göttersystem noch fremde, Gestalten auftreten, läßt die Anrufung ihrer Form nach als eine spätere erscheinen. Nach den Gṛhyasûtren ist hier ein Spruch des Atharvaveda (14, 1, 71) wie bei früherem so mit wiederholtem Betretenlassen des Steins angebracht, der einigermaßen an die altrömische Formel (ubi tu Gaius, ibi ego Gaia) erinnert (a. a. O., 216 f.). — Die erste Mahlzeit (vgl. das. 330) hat ihr gleiches in noch heute auch anderswo bestehendem Brauch.

*) Vgl. a. a. O., 405 f.: „Das Ritual dabei ist ein sehr feierliches und wird dazu insbesondere stets jener Stachel vom Stachelschwein (?) verwendet, den wir (S. 307) unter den Geschenken des Bräutigams aufgeführt sahen und der etwa der hasta caelibaris der Römer entspricht. Die Vergleichung mit der römischen und deutschen Sitte führt nun aber wohl mit Bestimmtheit darauf hin, daß Kauçika (Verf. des Sûtra zum Atharva-V.) uns die ältere Sitte überliefert, wenn er die Schlichtung des Haars eben noch zum Hochzeitsritual rechnete. Die Jungfrau ließ das Haar fliegen (ähnlich die auf die Freite ziehenden Brautwerber, S. 237), die feste Schlichtung desselben war das Zeichen der verheirateten Frau, die es überdem mit einem Netz, Band oder Schleier (S. 246. 53) verhüllte. Bei den Römern fand die Scheitelung und die Bedeckung mit dem rothen Kopftuch (flammeum) sogar schon am Tage vor der Hochzeit statt (Roßbach, S. 274. 280 ff.). Bei den Deutschen aber (ganz wie hier bei Kauçika) am andern Morgen nach der Brautnacht („sie schürzte das jungfräulich lose Haar zusammen und legte die Frauenbinde um die Stirne" Weinhold, S. 269. 270): daher noch unser Ausdruck „unter die Haube kommen". In der That sind auch noch anderweitige Zeugnisse dafür da, daß auch bei den Indern die neue Ordnung des Haars bereits zu dem Hochzeitsritual gehörte".

**) Solcher Art ist, abgesehen von Einzelheiten (wie Körnerstreuen u. a., Zeugenschaft, wie auch bei den Griechen und Römern), die sich auf ehelichen Verkehr beziehen, eine mindestens dreitägige strenge Enthaltsamkeit (trinoctium), dann das Betreten des Brautgemachs (Epithalamium), Beschreiten des Brautbetts, Lösung des Gürtels oder der Schärpe u. a., wozu auch wohl die Gegenwart eines spruchkundigen Brahmanen erforderlich war (a. a. O., 209. 278. 399 ff.), das Verschenken des Brauthemds an den dienstthuenden Priester, das Anlegen neuer Gewänder u. a. (das. 402, 405). Letzteres zur Abwendung von Zauber und Unheil, zur Entführung von Unreinigkeit, bedeuten im Geiste des spätern Atharvaveda auch die späteren Sprüche des Sûryâhymnus.

welches — dieß beiläufig — nachmals im brahmanisch ausgebildeten Wesen mehr und mehr herabgedrückt ward. Denn so spricht in einem jüngeren Liede (10, 86, 10) die Indrânî zu ihrem Gatten: „Zur Opfergemeinschaft gieng vordem, zur Festesfeier hin das Weib, als heiligen Werkes Pflegerin war sie, die Heldenfrau, geehrt — Höher denn alles — so lautet der stehende Refrain dieses Liedes — ist Indra". Ueber dem Weibe und damit über dem ganzen Familien- oder kleinen Staatswesen steht allein der Gatte und Hausherr. Ihm allein nur steht über die Gattin ein Recht zu (10, 4, 4), und gehorsam und willig ist diese ihrem Gatten ergeben (1, 124, 7; 186, 7). Wie das Verhältniß der Ehegatten zu einander gewesen, ein wie im allgemeinen edles und inniges, darüber gibts mehr als einen Beleg und Vergleich, worin Gattenliebe frohes einträchtiges Zusammensein und Beglücken bedeutet (vgl. 9, 82, 4). Das Lob eines einträchtigen Ehepaars, das frommen Sinnes „mit vereinter Schale" (1, 83, 3) den Göttern dient, kann nicht schöner besungen werden, als dieß in einem alten vedischen Liede geschehen.*) — Glück und Beglücken aber ist im ehelichen Leben, so zeigts sich schon aus dem Hochzeitshymnus, die Erfüllung des Zwecks der Ehe nach alten gutem Sinne, das ist Kinder, Söhne haben. Kindersegen ist Reichthum, und beides ist im vedischen, wie oft genug zu sehen (3, 1 ff.), einander nahe und gleich gestellt. Um Kinder und Rinder betet der Hirte, um „gute Nachkommenschaft, Enkel und Kind und Saatfeld und Manneskraft" (4, 41, 6) fleht der Ackerbauer Indra und Varuna an. Dem gegenüber ist „Kindermangel" wie „Rindermangel" (3, 16, 5), ist Kinderlosigkeit Armuth, und Armuth auch ein schlimmes, wenn nicht sogar schändliches schon in altvedischer Zeit, wo männlicher Muth und Thatkraft noch zu Vermögen und Besitz verhalf.**) Unter den Göttern ist

*) Die Verse des betreffenden Liedes (8, 31, 5—9), welches dem ersten Einsetzer des Opfers, dem mythischen Manu Vaivasvata zugeschrieben wird, sollen dem Leser nicht vorenthalten bleiben:

Das Gattenpaar, so gleiches Sinnes, den Soma preßt, ihn spült und reibt,
mit immer frischer Milch versetzt,
Es kommt zu reicher Nahrungsspend, gelangt vereint zum Göttersitz,
nicht matter wird's an Opferkraft.
Nicht lehnen sie der Götter Gunst, verschmähend nimmer von sich ab,
bekleiden sich mit hohem Ruhm.
An Söhnen und an Töchtern reich, empfahn sie volle Lebenszeit,
in steter Zier bleibt beider Schmuck.
Mit reichen Gutes Gabenmahl bewirthen sie des Hauses Hort,
Verehrung sie den Göttern weihn.

(Im ersten Verse ist „o Götter" [devâsa] ausgelassen; andere Abweichungen von andern Uebersetzern glaube ich aus dem Wortsinne verantworten zu können; ein obscöner, Sinn und Metrum störender Zusatz zum letzten Verse muß natürlich wegfallen. Vgl. Graßmann, I, 650; Zimmer, a. a. O., 317 Note).

**) Nicht weniger, wohl mehr noch ist Armuth (amati) von schlimmer Art (durevâ) in späterer Zeit, wo nur der Reiche im Stande war, reichliche Opfer und reichlichen Opferlohn, hohen Sänger- und Priestersold zu zahlen. Vgl. Ludwig, Einleitung, S. 283 f.

es auch besonders der Hausfreund Agni, welchen der Beter angeht, ihn nicht dem Kinder-, besser dem Sohnemangel und „nackter Dürftigkeit" (3, 16, 5) und ähnlichem (7, 1, 19) preiszugeben, und wiederum Jatavedas, wie er mit Beinamen heißt, der „Wesenskenner", der „unsterbliche", welchen der „sterbliche" Mann anruft: „Verleihe Ruhm uns, Jatavedas, durch Nachkommen möchte ich, o Agni, Unsterblichkeit erlangen!" (5, 4, 10).

Da war es denn ein froher Tag, an welchem das ersehnte Familienglück eintraf. Wohl hatte auch die junge Gattin häufig die „Götterfrauen" (5, 46, 7) und vor allen die Sinivali, die „breitflechtige" angerufen, hatte dieser „Götterschwester", welche als eine Göttin der Fruchtbarkeit und der Geburt galt, fleißig den Opfertrank dargebracht (2, 32, 5 ff.) und ihr den Herzenswunsch vertraut. Sie hatte sich einen Sohn gewünscht. Denn war auch eine Tochter und deren Annahme durch den Gatten als ersten Kindes nicht eben gefährdet, so war sie doch ungleich weniger genehm.*) Genug, frohbeglückt dankten nun beide Eltern ihrem Hausfreunde Agni oder Jâtavedas, der ihren Wunsch erfüllt, womit sie gleich jenem Sänger Viçvamitra jedes ihrer Gebete und frommen Lieder geschlossen (vgl. 3,1. 5. 6. 7), und ihnen einen „eigenen Sohn und Sprößling" beschert, „der das Geschlecht fortpflanzt".

Das Kind wird gesäugt bis es geht (5, 47, 4) oder Zähne hat, und dieses und anderes, wie das Anlegen eines bestimmten Kleides, sind Ereignisse in dem jungen Leben, welche in der Familie gefeiert und wohl mit Opferspenden festlich begangen werden. So ist auch aus Natur und Anschauung des Volkes anzunehmen, und spätere Hausregeln- und Ritualiensammlungen bestätigen uns einigermaßen diese Annahme.**) — Uebrigens sind aus den alten Liedern auch für solche Fälle wohl Sprüche verwandt, nähere Angaben aber über Leben und Erziehung des jungen Menschen kaum zu entnehmen.

Nur ganz im allgemeinen belehren uns einzelne Ausdrucks- und Vergleichsweisen über das Verhalten von Eltern zu Kindern und umgekehrt der Kinder zu ihren Eltern. So zeigt sich der zuvor versteckte Agni vor aller Welt strahlend, wie eine beglückte Mutter das Knäblein zeigt auf ihrem Arme (5, 2, 1), sollen wohl Lieder die Götter ergreifen, wie eine Mutter ihren lieben Herzenssohn umfaßt (5, 42, 2), Götter sich liebend zu eigen machen, wie ein Vater seinen Sohn in die Arme nimmt (1, 38, 1, vgl. 5, 43, 7); andrerseits will ein Sänger mit süßestem Gesange sich dem Indra anklammern, „wie ein Sohn an den Saum von seines Vaters Gewand" (2, 53, 2), indeß ein anderer

---

*) In spätvedischen Schriften (Ait. Br. 7, 3) wird geradezu: „die Tochter ein Jammer" geheißen, anderwärts sogar (Kâth. 27, 9) ein vereinzeltes Aussetzen von Mädchen als thatsächlich angegeben. Vgl. Weber, a. a. O., 54. 260; M. Müller, History of Anc. Literature, 409; Zimmer, a. a. O., 319 f.

**) Angeführt wird durch Weber (a. a. O., 252 nach Pañcav. Br. 14, 7, 2) „die Abwaschung der Neugebornen am achten Tage nach der Geburt", womit Zimmer, a. a. O., 321, nach Weinhold, Altn. Leben, 262, eine „der christlichen Taufe analoge Feierlichkeit bei den alten Germanen" vergleicht.

denselben Gott zu Speise und Trank einlädt, „wie Söhne ihren Vater zur Kraftmahlzeit" (1, 130, 2) und anderes dergleichen. Elternliebe, die auch Strafe, auch Vergebung kennt (10, 25, 3), und Liebe und Ehrfurcht der Kinder gegen die Eltern scheinen hier auch der Belege nicht viel zu bedürfen, und nur bestätigend kann ein Dichterwort dazu kommen, wonach ein Beter sich vor Rudra verneigt, „wie ein Knabe seinem herankommenden Vater, dem er seine Ehrfurcht bezeigt" (2, 33, 12). Und endlich mag es auch allgemein als Erziehungszweck gelten, was ein Sänger als ein Geschenk des guten Gottes, des Soma bezeichnet und darin von den Eigenschaften eines Sohnes sagt: „Soma gibt die Milchkuh, Soma das Roß, das schnelle, Soma den Heldensohn, den werkgewandten, der häuslich ist, tüchtig in der Versammlung, und tüchtig im Rath, seinem Vater Ruhm verleiht — er gibt solchen dem — der ihm huldigt" (1, 91, 20).

Mit den Jahren tummelte sich wohl eine lustige Kinderschaar im Hause, „gleich den schmucken Füllen oder spielenden Kälbern im Stalle, so lange sie Milch trinken" (7, 56, 16). Auch die „heimständigen" Kinder wachsen allmählich heran; der Eltern Zucht und Beispiel, Erfahrung waren die gemeinen, wenn nicht einzigen Erziehungsmittel. Die Töchter werden Bräute, „die Söhne im Alter Väter", und die Väter werden Greise, welche die Herrschaft, die Sorgen und Pflichten des Hausherrn an den „ältesten" — die Mutter an die Schwiegertochter — abtreten, wie es deren Eltern einst ihnen gethan.

Wohl flehten auch die alten Inder: „Laßt, Götter, hundert Herbste uns bevorstehn, worin des Leibes Alter ihr uns auswirkt, worin zu Vätern unsre Söhne werden, nicht Leben hemmt inmitten unsrer Laufbahn!" (1, 89, 9). Nur daß die Götter den frommen Wunsch wohl nicht immer gewährten. Woher die unablässigen Bitten um Abwendung von Gefahr, Noth und Leiden, wenn nicht zumal in kriegerischer Zeit und Lage, in Jahren des Mißwachses und des Hungers, der verherenden Krankheiten, wenn nicht da Angst und Sorge um die Seinen, um Habe und Hausstand, wirklicher Mangel und wirkliches Elend den vedischen Hausvater vielfach heimsuchten, bedrohten und bedrängten? Galt es dort die eigene Kraft und eigenen Muth zur Wehre zu setzen, so galt es hier, der Qual Trotz bieten und das Uebel aushalten, und beides zehrte am Leben. So mochte dem Alter, wenn es glücklich erreicht war, die Ruhe erwünscht und meistens auch von den Kindern gewährt sein, was „der sterbliche Mensch" von den Göttern zu gewinnen trachtet, nachdem sie sein Verlangen „zu heerdenreicher Familie" gestillt — daß „hier seinem Leib und Leben holde Stätte' sei, und hier auch die Nirriti, die Genie des Todes und der Auflösung, „sein Alter aufzehre" (5,41,17).*)

*) So erkläre ich mir die angeführte Stelle: „Hier gewinnt er, (vanate, begehrt er) vor euch Götter, holde Stätte (dhâsim̃, mit Roth) für diesen seinen Leib, (hier) eben (denkt er) möchte mein Alter die Nirṛti aufzehren". Wie Ludwig hat, „mein Alter

Wenigstens scheint uns so auch Varunas geheiligter Ordnung entsprechend anzunehmen, und ist auch in einem Kutsaliede an Rudra mit einem die Bitte gerichtet, um Schonung für groß und klein, für den noch wachsenden und schon erwachsenen, für „unsern Vater und unsere Mutter", sie nicht zu schlagen, wie für „unser liebes Selbst", den eigenen Leib, ihn nicht zu schädigen (1, 114, 7). Und dieß soll uns hier genug sein.

Ein bester Arzt ist Rudra, den seine Anbeter darum auch mit der bekannten Formel angiengen, „daß Heil sei den Zwei- und Vierfüßlern", Mensch und Thier, wie wir sagen, daß „alles in diesem Weiler wohlbehalten und gesund sei" (das. 1). Hatten die Menschen dazumal eine Vorstellung von der luftreinigenden, wohlthuenden Macht des Sturmes, der die giftigen Dünste, die Miasmen vertreibt, welche sich über Sümpfen und feuchten Niederungen ansammeln, von ansteckende Krankheiten bilden und verbreiten? Wir meinen es nicht, wohl aber, daß alles Leid und alles Unheil, was über die Menschen kommt, auch alle Gebrechen und Krankheiten als vom Zorn der Götter herrührend angesehen wurden, den zu beschwichtigen und „weit hinweg zu schleudern" auch Rudra angerufen wird (das. 4). — Schon in der alten Liedersammlung werden uns solche schreckliche Zornruthen genannt, wie der Yaxman, das ist der „Auszehrung" oder Schwindsucht Dämon in verschiedener Gestalt, welchen sich wohl „der feindselige, in sündhafter Weise gehässige Mensch selbst ins Herz setzt" (8, 122, 9), der auch von einer zur andern Familie übergeht (10, 85, 31) und gegen welchen, wie gegen den Giftwurm, den Ausschlag oder die Gelenkentzündung (7, 50) sich spätere Lieder, Verse und Anrufungen (10, 97, 11 f.; 161; 163) wie Beschwörungen kehren. Der Art sind die andern spätvedischen Sprüche (des Atharvan namentlich) mit ihren Beschwörungsformeln gegen eine Anzahl verschiedener Seuchen und Krankheiten, die wie der furchtbare Takman und seine Sippe, das Fieber, und besonders Wechselfieber, in der That zum Theil ihre Ursache im feuchtwarmen Klima, in der Bodenbeschaffenheit und einem mit Sommer- und Regenzeit eintretenden raschen Temperaturwechsel haben.*) Aber im Glauben

(denkt er) mag Nirṛti verschlingen (nicht mich)", scheint mir zu künstlich; abzusehen von Graßmann, der hier alles für verderbt hält und unpassende Verneinungen einsetzt.

Uebrigens sagte ich „meistens", nicht wohl immer. Dem thatkräftigen Leben mochte auch das Alter da und dort im Wege sein. Hierher zu ziehen ist vielleicht die Stelle eines Vasishthahymnus (7, 37, 7). „Um wen die Göttin Nirṛti schon herrschet, treffen noch, o Indra (!), reiche Herbste; dreifach gefesselt (von der Todesgöttin) gelangt er noch zu hohem Alter, wen heimatlos auch die Sterblichen machten", also auch nicht mit Ludwig, der Indra nach der Ueberlieferung als Objekt (Akkus.) nimmt. Immer ist es mißlich, aus vereinzeltem Liederausdruck auf mehr oder minder allgemeine Eigenthümlichkeiten zu schließen, die wohl einem Kulturbilde Licht und Schatten, aber darum nicht treue Züge geben. Ein Aussetzen altersschwacher Greise ist damit überhaupt noch nicht anzunehmen. — Bei Zimmer (a. a. O., 327 f.) erhält indeß diese nach altgermanischem Recht nachgewiesene Sitte auch für das vedische Alterthum aus dem Atharvaveda einige Bestätigung.

*) Mit vielen der zugehörigen Sprüche findet sich eine Zusammenstellung aller dieser

der Menschen haben alle, wie gesagt, ihren Grund in dem Unmuthe der Götter ob ungesühnter Verschuldung, sind sie Varunas Fesseln, welche den sündhaften umstricken, von welchen Besänftigung, Opfer und Anrufung (10, 101) am wirksamsten zu befreien vermögen.

Wohl sind schon Arznei- oder Heilmittel, namentlich Pflanzen als heilkräftige bekannt (vgl. 10, 97). Auch Rudra trägt „erlesene Heilmittel in seiner Hand" (1, 114, 5), verfügt als „bester Arzt unter den Aerzten" (2, 33, 4) über deren „tausende" (7, 46, 3), desgleichen haben auch seine Söhne, die Marut (2, 33, 13; 8, 20, 23 ff.), haben besonders auch die wegen ihrer Wunderkuren als Aerzte vielgepriesenen Açvin, welche weisheitsvoll und „wunderthätig" die Heilkräfte kennen oder wohl selber ausgewirkt, die „in die Wasser, in den Boden, in die Kräuter gelegt" sind (8, 9, 5. 13). Neben „himmlischen und irdischen" Heilmitteln (1, 34, 6) ist auch sonst schon die Heilkraft der Wasser als allumfassend verherrlicht (23, 19 ff.). Und dennoch, woher die spätere Zeit zu ihren Zauber- und Beschwörungsformeln gekommen, ohne welche dann nachmals auch der heil- und kräuterkundige Arzt in seinem Gewerbe nichts auszurichten vermag, das wirksamste, oder wodurch erst alle Heilmittel wirksam werden, ist und bleibt der fromme Spruch, das reuevoll die Göttergnade anrufende Gebet. So betet der Dichter eines Gritsamadaliedes an Varuna: „Ab lös' von mir wie einen Strick die Sünde, wir woll'n der heil'gen Ordnung Quell' dir fördern; nicht reiß der Faden mir, der Andacht webet, nicht abbrech' vor der Zeit das Maß des Wirkens!" (2, 28, 5). Und so flehte zu demselben Gott, wie wir früher sahen (S. 47 f.), der greise Vasishtha, da wohl Krankheit ihn befallen (7, 89), da „schütternd wie ein aufgeblasener Schlauch er gieng, obzwar inmitten der Wasser stehend, — wie er sagt — den Sänger Durst befällt", daß er nun in seiner Todesangst wohl für wahr erkannte, was ihm „zumal die Weisen sagten: gewiß, es grollt dir, jener Varuna!" (86, 3) und reuig den Mangel an Einsicht beklagt, daraus die Menschen „verkehrt gehen" (89, 3).

Nicht wollen wir in diesem Zusammenhange uns nun nach altvedischem Liede die Sorgen etwa einer Mutter am Krankenlager ihres Kindes auszumalen versuchen, oder etwa den Jammer einer Gattin am Siechbette ihres Gatten, den trotz alles Flehens vielleicht schon vor der Zeit „des Vivasvant Geschoß, der zielsichere Pfeil des Todesgottes getroffen" (8, 56, 20). Vielmehr wollen wir an den geschilderten Anfang des Ehelebens das Ende kurz anschließen, dabei dem Gotte Genüge thun, den wir hier eben und schon früher wiederholt genannt haben.*)

Krankheiten und deren Erklärung nach den neueren Untersuchungen bei Zimmer, a. a. O., 374 ff.

*) Vgl. S. 30. 62. Für das folgende wurden benutzt: Muir, Orig. Sanscrit Texts V, sect. XVIII, Yama and the doctrine of a future life (p. 284 ff.); Roth, die Sage von Dschemschid, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Bd. 4, S. 417 ff. Ders., die Todtenbestattung im indisch. Alterthume, das. Bd. 8, S. 467 ff. Diese letzte Abhandlung, die

Es ist der Gatte gestorben; er hat — um mit dem vedischen Liede zu reden — den Pfad zu „jenen hehren Höhen" angetreten, welchen „Yama, der Sohn des Vivasvant, der Versammler der Menschen zuerst eingeschlagen und für die vielen nach ihm eröffnet hat" (10, 14, 1). An des Dahingeschiedenen Sterbelager klagt die Wittwe und mit ihr ihre Kinder. Und nicht lange, so dürfen wir annehmen, da kommen auch theilnehmend die Angehörigen, Männer und Weiber, die Verwandten und Freunde des Verstorbenen, ihn zu seiner letzten Ruhestätte zu bringen.

Um den Leichnam, der in voller Rüstung, wie es scheint, hinausgetragen worden, steht die ganze Schaar des antheilnehmenden Geleites, in der Mitte des Kreises neben dem Todten sitzt seine Wittwe, und neben ihr an einer geöffneten Grabstätte hat sich der Sänger oder Familienälteste aufgestellt, welcher die Feierhandlung vollzieht. Wie bei jeder andern, so ist auch hier Agni entzündet. Doch nicht, um an seiner Opferflamme, wie später, einen Holzstoß anzubrennen — das altvedische Volk begrub seine Todten — sondern hier wie überall, um die Vermittelung, die „Uebergabe an die wohlwollenden Götter", zu haben, die er zum Opfermahl einlädt. So namentlich den Pûshan, den treuen Hirten und „Hüter der Wesen, der noch kein Stück seiner Heerde verloren und aller Orten kundiger Führer ist" (10, 17, 3. 5), so vor allen den Yama, daß er „vereint mit den Angiras und den Vätern" komme, sich auf dem Rasen niederzulassen und an dem heiligen Opfermahl sich zu erfreuen (14, 4).

Es ist Yama, wie gesagt, ein Sohn des Vivasvant, ein erstgeborener, den diesem die Saranyu, die Tochter Tvashtars „des Bildners", geboren. Sein Vater ist auch der des Manu oder Manus, des Stammvaters der Ârya, seine Eltern sind zumal die der Açvin, der altindischen Dioskuren — sinnig genug, als habe alles Zwillingswesen seine Entstehung aus der Verbindung des anbrechenden Tageslichts mit der Wasserwolke. Denn das bedeuten die Namen der Eltern, und Yama ist „Zwilling", der mit seiner Zwillingsschwester Yamî das erste Menschenpaar bildet und nicht sowohl seinem Leben als vielmehr seinem Tode, — weil er „um der Götter willen den Tod gewählt, um der Nachkommenschaft willen nicht Unsterblichkeit" (das. 13, 4) — seine Stellung und Verehrung zu danken hat.*) Doch **kehren wir zu unserer Bestattungsfeier (10, 18) zurück.**

Erklärung des Bestattungshymnus, Rigv. 10, 18, ist der folgenden Darstellung im wesentlichen zu Grunde gelegt. Mitbenutzt wurde Max Müller, die Todtenbestattung bei den Brahmanen, das. Bd. 9, S. 1 ff.

*) Nach einer späteren mythischen Auffassung, welcher damit der Anfang des Hymnus (X, 17, 1. 2) angehört, haben die Götter, welche auf die Kunde von der Hochzeit der Tochter Tvashtars herbeigekommen, diese Saranyu nach der Geburt ihres Zwillingspaares verschwinden lassen, und dem Vivasvant eine andere „ähnliche" untergeschoben (Châyâ, ein „Schattenbild" nach der späteren Sage), welche dann wohl Mutter des Manu ward. (Vgl. Roth, Dschemschidsage, Z. d. D. M. G., IV, 425). Das reflectierende

Der Sänger, welcher die Handlung leitet, wendet sich an den Tod, daß er fürder fürbaß seines Weges gehe, und scheidet, indem er die lebensfrohe Versammlung ermahnt und ermuntert, die Lebenden vom Bereiche des Todes.

Von hinnen, Tod, und ziehe deine Straße,
die eigne dir, vom Götterpfad verschied'ne!
dir sag ich's, der du siehst und hörest,
nicht Leid's thu unsern Kindern, unsern Männern!

Und die ihr kommt, des Todes Spur zu löschen,
des Lebens Dauer fürder zu genießen,
an Kindern reicher werdend, wie an Gütern —
seid, opferwürdge, reines Sinns und lauter!

Getrennet sind die Lebenden von Todten,
es war uns günstig heut' der Götteranruf;
so sind wir da, bereit zu Tanz und Spiele,
des Lebens Dauer fürder zu genießen.

Indeß diese letzten Worte gesprochen werden, der Ausdruck eines naturwüchsigen, lebensfrischen und lebensfrohen Volksgeistes, hat die weitere Handlung wohl schon begonnen, welche (wie Roth erklärt) „sinnbildlich" die Scheidung und Loslösung des Lebens- und Todesbereichs darstellt. Wie damals bei der Hochzeitfeier ein Stein aufgestellt ward, darauf der Bräutigam seine Braut treten ließ, zum Zeichen der Ueberwindung alles Anstoßes auf dem Lebenswege, so wird hier ein Stein niedergelegt, aber wie als Grenzscheide zwischen Leben und Grab. Und es sagt der Sänger:

Den Lebenden hier diese Schutzwehr setz ich,
daß ihrer keiner jenem Ziel bald nachgeh;
sie sollen hundert volle Herbste leben,
den Tod mit diesem Felsstück sich entrücken!

Wie nach der Reihe Tag' auf Tage werden,
wie mit den Zeiten stetig Zeiten wechseln,
die nächste nicht die früh're klaffend aufgibt:
so bilde, Schöpfer, ihre Lebenszeiten!

Bewußtsein wollte die Identität von Yama und Manus aufheben, ohne diesem die Abkunft vom Sonnengotte zu nehmen, wie es ebenso an der Geschwisterehe des ersten Zwillingspaares Anstand nahm. Der zehnte Hymnus desselben Buches ist ein Zwiegespräch zwischen Yama und Yamî, welche sich als Kinder eines Gandharva und der Meerfrau bezeichnen (das. 4), worin jener das Ansinnen seiner Schwester, sich mit ihm zu begatten, als „sündhaft" zurückweist. Wie hiermit der uralte Mythos von Yama und Yamî als erstem Menschenpaar erst recht (ja wohl mehr als dieß) bestätigt wird, bedarf keiner Erklärung. Die Geschichte von Adam und Eva haben diese Alten wohl nicht gekannt. — Es ist mir zweifelhaft, ob Max Müller noch an seiner entgegengesetzten Ansicht (Vorles. II. Ser. S. 570 ff.) festhält, wonach Yama und Yamî (die er als Tag und Nacht erklärt), als erstes Menschenpaar nicht ausdrücklich bezeichnet wird.

Ersteigt des Lebens Höh, zum Greisenalter,
der Reihe nach allsammt, so viel ihr seid!
Und Tvashtar hier zumal, der Edles zeuget,
er wirke lange Dauer eurem Dasein!

Also segnet der Sänger die umstehende Versammlung. Aber noch fehlt dieser, dem Bereich des Lebens, was aus dem Bereich des Todes ihm angehört. Festlich geschmückte Frauen, Freundinnen der Wittwe, müssen ohne Trauerzeichen aus ihrer Reihe in das Innere des Kreises treten, ihre Spende in die Opferflamme schütten und jene von der Seite des Gestorbenen holen, dessen Lebensodem nun entflohen, mit dem das einst geknüpfte Eheband nun gelöst ist. Er selbst, der Sänger, nimmt aus der Hand des Todten den Bogen, den dieser lange genug gespannt, um auch dieses Zeichen männlicher Würde und Stärke dem thatkräftigen Leben zurückzugeben.

Die Frauen hier, Nichtwittwen, wohlvermählet,
sie treten ein, mit Salbenfett und Schmalze!*)
Ohn' Thränen, ohne Trauer, schön geschmücket
beschreiten sie, die Frau'n voran, die Grabstatt.

Erhebe dich, o Weib, zur Welt des Lebens,
sein Hauch entfloh, bei dem du liegest, komme!
Der deine Hand einst faßte, um dich freite,
des Gatten Ehe hast du nun vollendet!

Den Bogen nehm ich aus der Hand des Todten,
für uns zur Herrscherkraft, zu Trutz, zur Stärke!
Du dort, hienieden wir, als tücht'ge Helden,
daß jeden Gegners Angriff wir besiegen.

Der Leichnam wird darauf in die Gruft gesenkt und fromme Wünsche, dießmal an den Todten, an die Mutter Erde gerichtet, daß sie ihm „leicht" sei, feste und sichere Wohnung gewähre, begleiten auch diese Handlung.

Nun gehe ein zur mütterlichen Erde,
zur weitgeräumigen Prithivî, der holden,
wie eine Jungfrau, zart und lind, dem Frommen;
sie wahre dich vor der Verderbniß Schoße.**)

*) Nach dem brahmanischen Ritual bei M. Müller (a. a. O. XXIV) heißt es: „Die jungen Frauen sollen dann mit Darbhahalmen frische Butter nehmen und mit dem Daumen und dem vierten Finger mit jeder Hand sich die Augen salben, sodann sich umwenden und die Halme wegwerfen. Haben sie sich gesalbt, so sieht sie der Vollbringer des Opfers an und sagt: (wie oben) 10, 18, 7. Hier ist mit dem Salbenfett und Schmalze wohl nichts anderes als die zerlassene Butter gemeint, welche sie in die Opferflamme gießen (vgl. Roth, a. a. O., 471). Ludwig übersetzt: „Diese Frauen . . . sollen mit Schminke und Salbe sich wieder schmücken", nach dem Original mir unbegreiflich.

**) „Der Verderbniß Schoß, Umarmung oder Angriff", das ist der Nirrti, der Verderbniß oder Verwesung. Auch anderwärts und bis auf diesen Tag üblich sind Gebete, daß die Leiche im Grabe vor Verwesung, vor Wurm und Geschmeiße bewahrt

Und, Erde, du, aufbiegend bleibe stehen,
wohl stemmen tausend Stützen sich zusammen!
dieß sei Behausung hier, vom Fette triefend,
ein festes Obdach ihm für alle Zeiten!

Und dann:

So festig' ich rings um dich her die Erde,
nicht werd' mir Leids, wenn ich die Scholle lege;
die Väter mögen dir die Säule halten,
dir Yama dorten deinen Sitz bereiten!

„Dorten" — das ist „im Jenseits", das ist, um mit dem früher angeführten Liede (10, 14) weiter zu reden, auf jener „Weideflur, die nicht geraubt werden kann, zu der Yama zuerst den Weg gefunden und die Väter, des Pfades kundig, ihm vor alters nachgegangen" (das. 2), wo nun die einen mit den andern, die Götter mit den Sängern wohnen, jene an dem „Heilsruf" dieser, und diese an der „Labung" jener sich erfreuen (das. 3), wo die neu ankommenden die beiden Herrscher, Yama und Varuna schauen, wie sie am „Labetrunk sich ergötzen" (das. 7). Hoch und hehr, „im höchsten Himmelsraum ist jene Stätte, wohin der Selige zur Vereinigung mit Yama und den Vätern, zur Erfüllung alles Wunsches, alle Unvollkommenheit hinter sich lassend", als in seine „Heimat" gelangt und dort „mit neuem Leibe lichtglänzend" (das. 8) erstrahlt. Und daß dem Bilde nicht Vordergrund und Farbe, dem fernen nicht das furchtbare fehle, dafür hat der uralte Mythos gesorgt. — Die Heiterkeit und Seligkeit jener Gefilde zu wahren und Unberufene fern zu halten, sind auf dem Wege dazu die beiden Hunde des Yama, Sârameya, Brut der Saramâ geheißen, die „buntscheckig, vieräugig, breitschnauzig" den Eingang bewachen. An ihnen vorbei muß der Dahingeschiedene, um zu jener „durch Tageshelle, Wasser und Strahlen verherrlichten Einkehr- oder Ruhestätte" zu kommen, „wo Yama mit den Vätern in Seligkeit schwelgt" (das. 9, 10).*) Doch kehren wir noch einmal zu der Bestattungsfeier zurück.

bleibe. — Hier folgt nun im Hymnus ein weiterer (11.) Vers, der ähnlich dem folgenden besagt, daß die Erde sich aufthue, ihm leichten Zutritt gestatten, ihn „wie eine Mutter ihren Sohn mit ihrem Gewande" umhüllen möge. Derselbe unterscheidet sich durch ganz anderes Versmaß und ganz überzähligen Inhalt. Nicht unmöglich, daß er mit dem spätern Ritual aus andern ähnlichen Fragmenten in die Sammlung und unser Lied gerathen. Vgl. Graßmann, Rigveda, II, 467.

*) Sârameya, „Brut der Sâramâ", das ist „Indras oder der Göttin Hündin, welche den Versteck der geraubten Heerden aufspürt" (P. Wb.). — Aufspüren dort und bewachen hier sind die charakteristischen Eigenschaften. — Wir werden dabei an den Kerberos, den drei- oder mehrköpfigen Wächter der Unterwelt bei den Griechen erinnert, und in der That stimmt dieser Name vollkommen mit der Bezeichnung dieser Hunde als „bunt, scheckig", çabala oder çabara, welche wir an unserer Stelle (10, 14, 10) finden. — In zwei folgenden Versen erscheinen die beiden „Wächter" als „Boten" Yamas, welche die Menschen hindurch wandern, als Krankheiten, die an das Ende gemahnen. Es ist eine Bitte um Schutz vor diesen, um Leben und Gesundheit, daher

Mit dem letzten Verse findet, wie Roth erklärt, die ganze Handlung einen schönen Abschluß.*) — Das Grab oder der Grabhügel ist zugedeckt.



Dolmen bei Konur

Ob es ein Hohlraum war, wie es nach dem Wortlaut unseres Liedes den Anschein gewinnt, oder wie anders die Erde „gleich einer Mutter Gewand um den Sohn" sich um den Leichnam legt, ist nicht bestimmt zu sagen. Von Särgen ist

---

die Verse von Graßmann mit Recht als nicht zu demselben Liede gehörig ausgeschieden werden. Wir werden ihre Einschaltung der Erwähnung der Hunde verdanken. — Wieder an einer dritten Stelle in einem früheren Liede (7, 55, 2 f.) sind es die Sâramena, der „weiße" und der „braune" — wohl daher zumal çabala geheißen — welche „mit fletschenden Zähnen, die wie Schwerter leuchten" dastehen; sie sollen den Dieb, den Räuber anbellen, Indras Sänger aber in Ruhe lassen. — Wenn irgendwo und wie die Vorstellung von einer zukünftigen Belohnung und Bestrafung ihre Anknüpfung hat, so ist es mehr als in allem was sich sonst dafür anführen läßt, in diesem uralten Mythos von Yamas Wächterhunden. Dunkel, mythisch könnte man sagen, ist ja wohl diese Idee überall mit der von Ewigkeit und Unsterblichkeit verbunden. Zu einem Austrage derselben ist es aber meiner Meinung nach auch im indischen Alterthum nicht gekommen.

*) In sechsmal zwei, nach den Handlungen viermal drei Versen verläuft das Lied. Ein noch folgender Vers (14), nach Roths Uebertragung (a. a. O., 470): „Es kommt der Tag, wo man mich selbst wie Federn aus dem Pfeile reißt, von hinten einer die Stimme faßt, wie man das Roß mit Zügeln hemmt" — ist wohl lediglich der auch metrisch verschiedene Zusatz eines Sängers oder Sammlers. „Die Stimme oder Rede — fügt Roth hinzu — steht hier als die vorzüglichste Aeußerung des Lebens und Denkens zugleich, welche mit einem Mal wie von hinten gefaßt stille steht und ihren Dienst versagt."

nirgend die Rede; erst die spätvedische Zeit weiß von Baumsärgen, darein der Todte gelegt ward. Dagegen erinnert das ganze — und es sei diese Bemerkung auf die Gefahr eines Irrthums hin gewagt — das ganze, die Säulen, Steindecken, der Kreis von Steinen rings umher, an die sogenannten Dolmen. Sie haben sich unsers Wissens zwar nicht im Penjâb, wo man mit ihnen wohl längst aufgeräumt, wohl aber südlicher in Indien (im Bombaydistrikt), und hier in solcher Menge, von solcher Beschaffenheit und mit solchem Inhalt gefunden, daß über ihre Bestimmung zu Grabkammern kaum ein Zweifel bleibt. Ihre Herrichtung, wo immer sich Steine finden, ihre Festigkeit, kurz alles erscheint auch mit andern späteren indischen Steinbauten in bestem Einklang.*)

Genug, die „Spur des Todes" ist mit dem fertigen Grabe verwischt, und mit dem ganzen Grabgeleite verlassen die Angehörigen, verläßt auch die Wittwe des Verstorbenen dessen Grabstatt. Sie konnte sich wieder verheirathen, wie uns eine früher angezogene Stelle über Schwager- oder Leviratsehe bezeugt. Denn daß die Lebenden leben, daß sie des Lebens sich freuen und Leben, so lange und so gut es angeht, genießen, dieß allein entspricht, wie wir sehen, dem Geiste des altvedischen Zeitalters.**)

Wohl ist daher der Tod auch dem altvedischen Volke ein allezeit gegefürchteter Gast, und Yamas Reich, obgleich eine „Heimat" und „Götterwohnung", ist doch von den Schrecken des Todes umgeben, und Yama selbst wird nachgerade in der Vorstellung eines mit dem Tode. Aber zu einem Todtenrichter, wie in der viel späteren indischen Mythologie, ein anderer Manus in der Art des griechischen Minos ist er hier nicht geworden. Vielmehr hat die strafende Gerechtigkeit eines Varuna, dessen Spione überall

*) Vgl. Burgeß, Archaeol. Survey of Western India, 1874, S. 8 f., dazu Indian Antiquary, II, 86. 226; III, 185 f. — Dolmen, ein keltischer Name (von daul „Tisch" und maen „Stein" hergeleitet), werden auch Kromlech, Menhir genannt. Sie bilden aus mächtigen Seiten- und Deckensteinplatten eine niedrige Kammer, deren wohl mehrere sich aneinander schließen, sind darüber auch mit Erde bedeckt und von einem Kreis um sie herum gelegter Steine umgeben. Lange ein zweifelhafter Gegenstand der Alterthumsforschung, wurden sie bald für sogenannte Druidenaltäre, bald für Altäre überhaupt gehalten. Ihre nahe zusammenliegende Menge aber auf freiem Felde und an Flüssen, ihr Inhalt, Gerippe, Urnen, polierte Steingeräthe, irdenes Geschirr, läßt über ihre Bestimmung, wie gesagt, kaum noch einen Zweifel. Bekanntlich wurden sie außer in Indien, auch in Kleinasien (am Libanon), in Nordafrika, am Mittelmeer, besonders in Frankreich (Bretagne) und sonst viel gefunden und haben wohl wie ihren Namen auch ihre Verbreitung den keltischen Wanderstämmen zu verdanken.

**) Es braucht also kaum gesagt zu werden, daß jene grause Sitte der Wittwenverbrennung, worin auch erst das spätere Brahmanen- oder Priesterthum über Vernunft und Menschlichkeit einen seiner vielen Triumphe feierte, im indischen Alterthum keinen Anhalt findet. Daß man durch Umkehr eines geraden Wortsinns einen Beleg für solche Sitte gesucht und gefunden, das ist wiederum natürlich und eine Kunst, welche dem brahmanischen Priestergeiste nicht allein gelungen. Sonst widerspricht diesem der gerade Wortsinn der Liedertexte, widerspricht, daß Verbrennung überhaupt hier nicht ältere Bestattungsart gewesen, und mehr als alles widerspricht, wie gesagt, der

wachend lauern, und dessen Fesseln die Bösen umstricken, diesem eine furchtbare Herrlichkeit verliehen, und auch diesem nur in Beziehung auf dieses Leben, nicht daß sich solche auf ein Gericht in Ewigkeit und Unsterblichkeit übertragen. Noch ist keine Bestrafung in einem Jenseits, welche den Bösen vor Bösem zurückschreckt, und noch keine Aussicht auf ewige Belohnung, welche den Guten zum Guten und Edlen antreibt. Einem Himmel mit seinen Freuden ist noch keine unselige Hölle mit ihren Schrecken, Martern und Qualen entgegengesetzt. Dahin hat es trotz allem, was sich dafür sagen und gar anführen ließe, die altvedische Zeit nicht gebracht. Sie hat diese Erfindung einer späteren Zeit und späterer Einbildung überlassen, welche in dieser Hinsicht auf indischem Boden dann redlich, übermäßig redlich das ihrige gethan.*)

Geist des Zeitalters. — Freilich ist die Leichenverbrennung wohl schon früh, erst halb, dann allmählich ganz, vielleicht unter dem Einfluß von Klima oder auch altem Nebenherbestehen zur Ausübilung gelangt. Die hierher gehörigen Hymnen des zehnten Buches, der eine (15) an die Väter gerichtet, dessen Schlußvers (15, 14) „durch Feuer verbrannte und nicht durch Feuer verbrannte" zusammenfaßt, der andere, an Agni gerichtet, dessen Anfangsvers (16, 1) den Gott anruft, „nicht, o Agni, verbrenne diesen, nicht setze ihn ganz in Glut" u. s. f., sie zeigen neben ausgeprägt späterem Wesen, der letztere namentlich noch eine gewisse Scheu vor der Verbrennung. Ein späteres brahmanisches Bestattungsritual hat unter andern diese und jene, die älteren und jüngeren Hymnen noch bei seiner Menge vorgeschriebener Hantierungen benutzt, und noch weniger als wie die verwandten Sprüche zu dem veränderten Bestattungswesen passen — man vgl. dieses selbst bei M. Müller a. a. O. und was so trefflich Roth, a. a. O. 84, darüber sagt — noch weniger als diese paßt zu dem frischen, lebensfreudigen Sängerausdruck die ängstliche Kleinlichkeit der Zeremonien, die Werkheiligkeit der sie handhabenden Priester und die dumpfe, gedrückte Stimmung, welche die Trauerversammlung und das ganze Volk beherrscht.

*) Man hat wohl nachgefragt, wo denn die Bösen blieben, wenn die Guten und Frommen — auch diese sind wohl allgemein als solche, nicht zum Unterschiede so genannt — also, wenn die Guten und Frommen in den Himmel kommen. Entweder, antwortet man, müssen sie zur Hölle fahren, oder es muß ihr Dasein mit diesem Leben aufhören. Dieses „Entweder — Oder" wird damit meines Erachtens aus unserer Idee und Logik auf die eines altvedischen Volksgeistes einfach übertragen. Ein kleines, merkwürdiges, aber doch wohl spätes, gewiß aber mystisches Lied des zehnten Buchs (135) scheint auf den Hingang eines Knaben oder Jünglings gedichtet. Wo bleiben denn, könnte man auch fragen, die Mütter und die Kinder, wenn sonst nur Väter es sind, die in Yamas Wohnungen einkehren? Und die Väter auch, zu denen sie kommen, welchen mit den Göttern göttliche Verehrung zu Theil wird, sind es, beiläufig, nicht die Rishis, die Sänger oder Weisen der Vorzeit, die Kavya, Angiras, Rikvan, die Bhrgu u. a., welche genannt werden, Namen, die auf Sang (Anbetung) und Opfer (Feueropfer) gehen? — Täuschen wir uns nicht. Stellen, wie jene schon angeführten aus einem im ganzen dunkeln, geheimnißvollen Liede — nach welcher „die bösen, lügenhaften für jenen tiefen Ort (bestimmt) geboren" (Ludwig versteht: „haben diesen tiefen geheimen Ort nicht erkannt") — und dieser Hymnus ist in der That der einzige, welcher uns an unserer Auffassung irre machen könnte — wie jene, wo Indra-Soma gebeten werden, Uebelthäter, Dämonen und Räxasa „in bodenlose Finsterniß" und „endlosen Abgrund" zu stürzen (7, 104, 3. 17), andere, welche dahin gehen, nicht sowohl daß die Götter ihre Verehrer „vor Wolf und Grube" schützen (2,

Dem gegenüber hat aber die altvedische Welt ihren Himmel der Götter und Seligen in lauter Herrlichkeit, und wohl begegnet hier dem was sich das Volk denkt der erhabene Ausdruck seiner Sänger (auch in späteren Liedern): „Wo unter schönbelaubtem Baum Yama mit den Göttern zecht, wo er ein Stammesherr, ein Ahne nach unseren Vorfahren sehnsuchtsvoll verlangt; es ist Yamas Sitz was Götterwohnung heißt" (10, 135, 1. 7). „Mahlgenossen der Götter" heißen auch „die frommen Sänger der Vorzeit", welchen das verborgene Licht glänzend aufgieng, da sie mit ihren Kraftliedern die Ushas weckten (5, 76, 4). In ungetrübter Heiterkeit und Wonne, im innersten Himmelspalast dachte man sich „die liebe Stätte", das Paradies, „wo götter=

29, 6), als vielmehr auch, daß Varuna „die verhaßten, unbotmäßigen in die „Gruft" stürze, daß der zur Einsicht „untaugliche" in die „Gruft" falle (7, 73, 8. 9), Kraftausdrücke endlich, wie in einem Gebet an Indra, daß er den Raxas, den Feind, den Angreifer „ins unterste Dunkel" gerathen lasse (10, 152, 4) — sie können (uns wohl an ähnliches in den Psalmen erinnern, aber) für Hölle und Verdammniß (vgl. Muir, a. a. O., 311) wohl nicht zeugen. Abgesehen von den Liedern des zehnten Buches, den Bestattungsliedern namentlich, deren einige sogar recht später Abfassung sich erweisen, sind es überhaupt wenige Liederstellen, die mit Sicherheit auf ein künftiges Sein und Jenseits gehen. Von denen, welche Muir am Anfange seiner Darstellung (S. 289) dafür zusammen stellt, kaum zwei meines Erachtens, die in dem Liede an Vishnu (1, 154, 5) „den lieben Ort, wo sich die gottesfürchtigen Männer freuen", und die in dem schönen Ushasliede (7, 76, 4), wo „die frommen Sänger der Vorzeit der Götter Mahlgenossen" heißen, — welche sicher dafür anzunehmen sind. Das lebendige Leben nahm das Volk und seine Sänger in Anspruch, und dieses bot nebenbei auch wohl kaum eine Analogie für solchen zukünftigen Ausgleich, denn da wurde wohl ziemlich alles sogleich abgethan. Während wir auch sonst die Kenntniß selbst von alltäglichen Dingen und Erfahrungen dem Volke darum absprechen, weil in seinen ältesten Liedern nichts davon begegnet, sollen hier Vorstellungen und Anschauungen im Volke herrschen, trotz des Schweigens seiner Sänger, deren Liederausdrücke hier überall hätten Anknüpfungen finden müssen. Das scheint mir mindestens ungerecht. — Auch einen Ahnenkult nach der späteren Auffassung (wie er schon im 15. Liede, weniger ausgesprochen meines Erachtens an andern Stellen des zehnten Buches uns entgegentritt) muß ich dem altvedischen Volke bei dieser Gelegenheit absprechen. Gewiß, wie kein anderes mehr ehrte das altvedische die Tradition und das Andenken seiner Vorfahren. Aber das war kein Ahnenkult, oder, wenn man lieber will, wohl Ahnen= aber kein Manenkult. Wir beklagen es und beklagen es mit Recht, daß die späteren Sammler und Zusammensteller der Lieder und anderer kostbarer Ueberlieferungen dieses reichen Alterthums Aelteres und Jüngeres durch und über einander gebracht haben, womit uns die Unterscheidung nicht bloß schwierig, sondern zum Theil sogar unmöglich gemacht wird. Sollen wir den gleichen und ungleich tadelswürdigeren Mißgriff begehen und Lehren und Anschauungen, die mindestens eine Anzahl von Menschenaltern herwärts liegen, einfach auf die frühere Zeit und einfach um deswillen übertragen, damit das Bild ein volleres, nach unserer Meinung lückenloseres werde? Das scheint mir nicht recht zu sein. Und darum wollte ich wie für dieses so für jenes Leben nicht einlegen und zusammenfassen, nicht, so gut wir unterscheiden können, altvedisches mit spät- oder nachvedischem Gute versetzen, wenn die Mischung auch noch so gut zu gerathen scheint. — Auch Zimmers treffliche Darstellung in dem Kapitel seines Buches „Das Leben nach dem Tode" hat mich in meinen gewonnenen und von tüchtigsten Meistern auch wohl noch getheilten Ansichten nicht schwanken gemacht.

frohe Männer selig sind" (1, 151, 5). — Im Anschluß an ein Somalied (vgl. S. 77) fleht ein Sänger den Gott des beseligenden Getränkes um ewige Seligkeit, und seine Verse, ob sie gleich später hinzugefügt sein mögen, schildern einzig die selige Wonne jenes Elysiums. Sie sind schon einmal über das andere übersetzt worden und mögen auch hier übersetzt stehen. Also:

„Wo nie verlöschend Licht erstrahlt, in weitem Dome heit'rer Glanz:
dahin, o Lautrer, setze mich, in Ewigkeit, Unsterblichkeit!

Wo König ist Vivasvants Sohn, des Himmels innerster Palast,
wo jene Wasser ständig quill'n: da mache du unsterblich mich!

Wo frei nach Wunsch des Wandels Bahn, in drittem Himmel, dritter Höh',
wo alle Räume lichterfüllt: da mache du unsterblich mich!

Wo Wunsch und Sehnsucht stille stehn, des Sonnenrosses Einkehrsstand,
wo Labsal und Befriedigung: da mache du unsterblich mich!

Wo Freude wohnt und Fröhlichkeit, wo Wonne und Entzücken weilt,
wo der Gelüste Lust erfüllt: da mache du unsterblich mich!"

So konnte ein Kaçyapa singen; und seinen Sänger und dessen Wonne und Seligkeit verstand das Volk in seiner Art, indem es seine sinnlichen Freuden und deren vollkommene Befriedigung in Yamas Himmel suchte und fand. Darin gleichen sich die Menschen und Völker in aller Zeit, darin gleichet Walhalla einem Elysium, ein Indras Himmel der buddhistischen Gesänge dem seligen Gefilde des Vivasvantsohnes in den altvedischen Liedern. Das Jenseits ist eine Fortsetzung des Diesseits, ein anderes Diesseits, nur in erhöhtem Glanze, in Licht ohne Trübung, in Freude ohne Leid, in Vollkommenheit ohne Unvollkommenheit.

Und fassen wir nun zusammen. Sterben ist „ein Eingehen zu seinen Vätern", und dieses zumal der vollkommenste Ausdruck der Unsterblichkeitsidee auch im vedischen Alterthum. Das ist nach der Art, wie es uns unser Bestattungshymnus zutreffend angibt, eine stetige Fortdauer unter dem Wandel der Familie oder des einzelnen, der sie vertritt. Und so begreift es sich einigermaßen, warum eben die Männer, die „Väter" als vorzügliche Träger der Unsterblichkeit erscheinen, welche als solche die Fortdauer der Persönlichkeit in bedeutsamer aber verdunkelter Form darstellen. Sie ist jenseit des Grabes, wo dem Seligen „in neuem Leibe" Geschlechter auf Geschlechter hingehen, „wo götterfreud'ge Männer ihre Joche anspannend ziehn, zu Sel'gem Sel'ges fügend" (1, 115, 2), und sie ist nicht minder, ja wohl mehr eine andere in anderer Gestalt diesseit des Grabes, in den Kindern und Kindeskindern.*) Die Familie bleibet doch die letzte Einheit. Sie überdauert ihren zeitlichen Wechsel und Wandel, hat Ewigkeit und Unsterblichkeit, denn sie wurzelt im Boden der arischen Geschlechts- und Stammesgemeinschaft.

*) Das bezeichnende Wort im Original (yuga) ist unser „Joch", dann auch Geschlecht, Generation, später auch Zeit- und Weltalter. Hiermit gewinnt unsere Stelle

Fünftes Kapitel.

Geschlechts- und Stammesgemeinschaft, innerer Verkehr und äußere Geschichte.

Wo die Söhne das Andenken der Väter immerfort treu bewahren, da kann es nicht fehlen, daß die fromme Erinnerung auch mehrerer Familien und ganzer Geschlechter sich mit der Zeit in dem Namen eines selben und gemeinsamen Vorfahren vereinigt. Mythisch umkleidet oder auch gar mythisch gebildet werden solche Namen als von Ahnherren, Geschlechts- oder Stammeshäuptern heilig gehalten und deren Träger, wirkliche oder vermeinte, als göttlich verherrlicht. So sind uns eine Anzahl Namen überkommen, so an erster Stelle der eines Vaters Manus, als Stammvaters der arischen Volksgemeinschaft. Er war nach altvedischem Glauben der erste, welcher Agni entzündet und als „Licht jeglichem Volksgeschlechte" eingesetzt hat (1, 36, 19; vgl. 5, 21, 1), das heißt mit anderen Worten, der Haus und Heimat und Niederlassung der Menschen begründet. Denn Agni ist es, „der ein herrlich strahlender Gast in Haus für Haus, Holz für Holz, wie ein Stoßvogel (takvavî) einkehrt, der zum Geschlechte gehörig Geschlecht für Geschlecht nicht verschmäht, zur Niederlassung gehörig auch diese, Niederlassung für Niederlassung bewohnt" (10, 91, 2). Indra selbst — so verstehe ich die hier angezogene Stelle — ist darum als erster, als Liebling unter den Mächtigen (Göttern) verständnißinnig gefeiert, „weil durch ihn (durch sein Haus) Vater Manus unter den Göttern mit Vorbedacht gefeiert oder verherrlicht ward" (8, 52, 1). Und so ist es, an Manus angeschlossen, dieser Ideenkreis, darin bei aller sonstigen Geschiedenheit und Trennung sich die Familien, die Geschlechter und Stämme und Völker der arischen Inder einheitlich zusammenfinden.

Eine erste Einheit, die alle andern überdauert, ist natürlich die Familie. Aus der Familie erwächst demnach ein Geschlecht oder eine Sippe, die Geschlechter werden zu Stämmen und die Stämme bilden die Völkerschaften. Solchem natürlichen Nacheinander entspricht der Bedeutungswandel in einer Benennung — wie etwa (jana) was „Geschöpf, Mensch, Leute; Geschlecht, Verwandtschaft, Stamm und Volk" bedeutet —, von dessen Ergebniß dann die Sprache im Nebeneinander ihren freien Gebrauch macht. Dieß allein genügt zu beweisen, daß wir nicht feststehende Benennungen in den Liederworten suchen dürfen, auch nicht einmal da, wo wir für räumliche Kreise und Verhältnisse aus dem Sprachgebrauche die Bezeichnungen bestens auswählen. Je frischer und lebendiger die Liederdichtung ihre vollkräftigen

aus dem schon früher angeführten Sûryahymnus — Graßmann übersetzt: „dort wo die Frommen ihre Wagen schirren, von einer Seligkeit zur andern fahren"; bei Ludwig: „wo fromme Männer ausbreiten ihre Geschlechter unter des Glückbringenden Augen glücklich" — eine wohl unabsichtliche doppelte, auf das Diesseits und Jenseits gerichtete Beziehung. Uebrigens ist hier, beiläufig bemerkt, der Punkt, wo die späteren indischen Unsterblichkeitstheorien und Weltanschauungen anknüpfen.

Blüten treibt, um so weniger ist in ihrem Ausdruck etwas wie feste Gliederung oder Systematisierung zu suchen und zu finden.

Und dennoch kann auch die Liedersprache hier nicht überall unser Erkennen verdunkeln, bei aller Freiheit und Uneigentlichkeit ihres Ausdruckes nicht überall die eigentlichen Verhältnisse verkehren, welche das Leben und Treiben der Völker geschaffen und in entsprechenden Formen zu bezeichnen gewöhnt hat. Im Gegentheil, die Uebertragung kann unserm Verständniß in Wirklichkeit wohl einmal vereinzelt zu Hilfe kommen. So im Sängerwort eines Liedes, freilich auch keines von den älteren, denn es ist an Brahmanaspati gerichtet. „Der — heißt es da — wird mit seinem Volk, seinem Gau, seiner Verwandtschaft, seinen Söhnen den Kampfespreis davontragen, die Beute mit seinen Männern, wer mit Opfergabe dem Vater der Götter huldiget, dem Herrn der Andacht" (2, 26, 3).*) Klar ist auf den ersten Blick, daß es der Dichter auf eine Abstufung abgesehen, für die er seine Bezeichnungen entsprechend auswählt. Seine „Söhne oder Kinder" bedeuten natürlich das Haus, die „Verwandtschaft oder Sippe" die Männer eines Geschlechts, welche in nächster Nähe auf ihrem Weiler zusammen wohnen oder wohnend gedacht werden, indeß „Gau oder Niederlassung" deren mehrere, wohl einen ganzen Stamm begreift, wovon wiederum eine Anzahl das „Volk" oder die Völkerschaften (jana) ausmacht, die ein Reich oder Land (janapada) einnimmt. — Verbleibt, wie sie es thut, in unseren Liedertexten im wesentlichen die gleiche Abstufung, so gewinnen wir wohl mit anderen entsprechenden Namen deren nähere Bedeutung.

Der um die frühen Morgenröthen aufleuchtet, Agni, der glanzherrliche, allsichtbare, ist „ein Förderer und Schirmer in den Weilern" (grâma), da er den „Menschen freundlich" ihre Opfer lenkt (1, 44, 10). In der Frühe des anbrechenden Tages entzündet man in den Dörfern oder Weilern das Haus- und Opferfeuer, und abends, wenn der Tagesgott Savitar sich senkt, „kehren auch die Rinder zum Dorfe zurück, wie der streitbare Mann zu seinen Rossen, die liebe Milchkuh zu ihrem Kalbe, wie der Gatte zu seinem Weibe" (10, 149, 4). Dieß ist in wenigen Ansätzen ein Bild des friedlichen Lebens

*) Unser deutsches „Volk" hat im Sprachgebrauch wohl eine ähnliche Mannigfaltigkeit der Bedeutung wie das entsprechende Sanskritwort. Vergl. übrigens unter dem betr. Worte (jana) wie für das folgende unter dessen verwandter Form (janman) das Petersb. Wb., dem wir wie diese so noch manche andere Stellenangabe verdanken. Für „Gau, Verwandtschaft" ließe sich (mit Ludwig) auch wohl „Stamm, Geschlecht" sagen, um in der gleichen Art genereller Bezeichnung zu bleiben. Gerade das zweite Wort (viç, nach dem Pet. Wb.: „Niederlassung, Wohnsitz, Haus"; dann „Gemeinde (zunächst die kleinere Vereinigung innerhalb des Volkes), Stamm, Volk"), erscheint am wenigsten mit prägnanter Bedeutung und verliert solche aus historischen Gründen wohl nachgerade gänzlich. In einer späteren Abstufung (Volk, Stadt, Dorf, Hirtenstation, Wb. unter grâma) nimmt „Stadt" (nagara) seine Stelle ein, welche bei einer noch viel spätern, bei erweiterten Verhältnissen und Anschauungen als Mittelstufe ganz fehlen bleibt.

in den Dörfern oder Weilern, worin auf eine größere oder kleinere Gruppe von Häusern vertheilt eine Anzahl verwandter oder befreundeter Männer mit ihren Familien zusammenwohnt. Im Gegensatz zum bewohnten Dorf oder Weiler mit seinem Weide- und Ackerland ist der Wald oder die Einöde (araṇya). „Araṇyânî, Araṇyânî, die Du Dich dort verlierst, was fragst Du nach dem Dorfe nicht?" (146, 1) ruft ein späterer Liederdichter die „Waldfrau" an, „die Genie der Wildniß, ihrer Einsamkeit und Schrecken, und die Mutter des Wildes". — Das ist aber auch so ziemlich alles, worin die alte Liedersammlung des Dorfes unter dem einen Namen Erwähnung thut. Nur das eine gibt sie uns zu verstehen, daß ihre Dorfschaft (grâma) auch zumal die streitbare Mannschaft des Dorfes bedeutet, welche zunächst als ganze Schaar einem feindlichen Angriff begegnet, sei es des gefürchteten Wildes oder gefürchteter wilder Menschenhorden, die aus dem Walde hervorbrechend ihre Ansiedelung überfallen.

Waren denn anders diese Ansiedelungen — so drängt sich wohl die Frage auf — gar nicht irgendwie vor derartigen Angriffen und Ueberfällen geschützt? nicht vor Wegelagerern, wie es doch auch gab, räuberischen Schwärmen, vor gewaltthätigen, feindselig gesinnten Nachbarn? waren es offene Plätze, worin vielleicht jeder einzelne sein Haus und Gehöfte mit einem Zaun umhegte, in der Art wie es Tacitus von den alten Deutschen berichtet und man es stellenweise noch heute sehen kann, oder waren wohl die Gruppen von Häusern mit Zaun oder Pfahlwerk umfriedigt, wie man es auch wohl heute noch, sogar bei „wilden" Stämmen im hintern Indien antrifft?*) Daß es mindestens auch solche der letzteren Art waren, gibt uns eine andere Benennung (vṛjana) klar zu verstehen, die „Umhegung, umfriedigter, befestigter Platz", dann „geschlossene Niederlassung: Hof, Flecken, Dorfschaft, sowohl die Mark als die Bewohner" bedeutet. Häufigeren Gebrauchs als die vorige, was damit vielleicht auf ein häufigeres Vorkommen in Wirklichkeit schließen läßt, ist diese Bezeichnung eben als besondere von jener, als der allgemeineren zu unterscheiden.

---

*) Nach dem Petersb. Wb. unter der angezeigten Namensbildung (vṛjana), von einer Wurzelform (varj), die „wenden, abwenden, fern halten" bedeutet, woher ein anderes Wort (varga), das „Abtheilung, Gruppe" heißt, und ein drittes weiterer Bildung (vraja), „Zaun, Hürde, Pferch", auch „Trupp, Heerde" u. dergl., also die Umzäunung und was sie umschließt, welches im weiteren Zusammenhange zur Anwendung kommt. — Ludwig will überall die angegebene Bedeutung jener Wortform (vṛjana), darunter er (wohl nach einer älteren in ihrer Art auch zutreffenden Angabe bala) „Kraft" versteht, nicht gelten lassen, und hat danach übersetzt; aber seine Uebersetzung der betr. Stellen zeigt auch nicht minder als diese selbst deutlich genug seinen Irrthum. Vergl. dagegen Zimmer, a. a. O., 142 f., und was derselbe (dort mit Bezug auf pur) nach Hügel, Kashmir, 2, 45, von bemerkenswerthen ähnlichen Verhältnissen anführt, die „noch jetzt in den ins nördliche Penjab auslaufenden Gebirgsketten des Himâlaya" bestehen — Dörfer, mit dichten Dornenhecken umgeben, deren Eingang auch nachts so geschlossen ward, in der Mitte derselben eine Art Citadelle, welche die Kostbarkeiten der ganzen Einwohnerschaft enthielt.

Wiederum ist es dann natürlich Agni, der wie zumal Savitar, „der treuherzige Gott", diese Gehege alle beschirmt (1, 73, 2; vgl. 128, 7). Und wiederum ist mit dem einen und selben Ausdruck nicht nur die eingehegte thier- und menschenbewohnte Ansiedlungsstätte, sondern auch die Gemeinde als solche (6, 68, 3), auch „die Beute gewinnende Mannschaft" (10, 42, 10) oder Kriegerschaar begriffen. Denn die das eine Mal von ihrem Gehege den Feind abschlagen, mögen ein anderes Mal auch daraus hervorbrechen, und wenn es gut geht, einen glücklichen Ausfall ins benachbarte feindliche Gebiet machen.

In eben dieser Hinsicht ist nun eine dritte Bezeichnung (pur) besonders merkwürdig. Sie begegnet am häufigsten in den Liedern und wird als „Burg, fester Platz, befestigte Stadt" erklärt.*) Wir wollen zusehen, was davon zu halten. — Erinnern wir uns vor allem des Vritrakampfes, und wie ein Götterheld da Indra erscheint im Zerstören der feindlichen Burgen; „Wehrenbrecher, Burgenzerstörer" (parañdara) ist daher sein Name (1, 102, 5; 2, 20, 7). „Der Du von Kampf zu Kampf mit kühnem Muthe gehest und Burg auf Burgen hier gewaltsam niederschlägst" (1, 53, 7), heißts im Liede. Und das sind zunächst die Burgen feindlicher Mächte am Himmel, eines Namuci und seines gleichen (11, 4), Wolken- und Wetterburgen, „herbstliche" (çâradi), weil sie die Segnungen bergen und aufhalten, die vielen und zahlreichen, die hundert oder „neun und neunzig" eines Çambara, der sich auf den Bergeshöhen festsetzte (2, 12, 11; vgl. 14, 6; 19, 6), kurz die Dämonenfesten, deren Trümmer wir nach deren Sturze weit zerstreut umher liegen sahen. Aber das sind allsogleich auch Burgen ihrer Gegner auf Erden, zu deren Sturze Indra und Agni und welche sonst des Götterhelden göttliche Bundesgenossen sind fortschreiten, das heißt im Munde ihrer Sänger fortschreiten, die „hunderte eines Vangrida, welche Rijiçvan umlagerte, die Burgen der Dâsa, ihre „Winterzuflucht", die sieben, welche er den Pûru und ihrem siegreichen Führer, dem Purukutsa gab und anderer wovon uns Indras Preisgesänge künden (1, 53, 8; vgl. 131, 4; 174, 2; 6, 20, 10; 7, 18, 13 u. a.). Denn wie sollten auch solche an dem Himmel sein und dahin versetzt werden, wenn sich dergleichen gar nicht auf Erden und in Wirklichkeit fänden? — Die wesentliche Eigenschaft solcher Burgen ist Festigkeit; „Feste" ist geradezu (an letzter Stelle und mehrmals) eine parallel stehende Bezeichnung. Wo „der Kraft Sohn", wo Agni um Schutz angerufen wird, um „lückenlose" Zuflucht gegen Bedrängniß (1, 58, 8), wo vor „Gefahr und Schaden die Marut den geliebten Mann schützen sollen" (166, 8); da sollen sie solches gewähren, jener mit „ehernen", diese „mit hundertfach umwallten" Burgen. Ja, Ausdrücke im Sinne wie unsere „feste Burg", es möge Agni eine „weite, breite, hohe (189, 2),

*) Eine jüngere erweiterte Form pura, ist wie das mit seiner Nebenform puri gleichgesetzte griech. poli-s, wie unser „Stadt" der Ausgang vieler späterer Städtenamen.

eine gewaltige, unangreifbare, eherne, hundertfach umschlossene Burg zum Männerschutze, für Kind und Kindeskind" (7, 15, 14) sein, sind schon jenen alten Sängern nicht ungeläufig. Und wir sehen auch, wie solche „Festen" darnach angethan erscheinen, nicht bloß aus Holzwerk — obwohl auch daraus, denn wie könnte sie der Feuergott anders zerstören oder zerstören helfen? (3, 15, 4) — auch „stein- oder felsengebaut", wie jene, die Indra dem Divodâsa sprengte (4, 30, 20), auch „ehern", wie jene hundert, welche Indras Adler oder Falken verwahrt hielten (4, 27, 1).

Da sei nun dem Mythos, sei dichterischer Steigerung und Uebertreibung alles Recht gewahrt, so viel ist doch klar, daß wir es vornehmlich und zunächst mit Anlagen und Bauten für Kriegszeiten zu thun haben. Wir sehen, die Stützpunkte für den einen sind Angriffspunkte für den andern, diesem zu Schutz und Trutz und Wehr, jenem zum Aufhalt. Und was uns der Name (pur) selbst besagt — das Etymon ist „füllen, anfüllen" — und uns an Auffüllungen, Erdauffüllungen denken läßt; was uns eine andere, gleichstehende Benennung (dehî) gibt, die „Aufwurf, Wall, Umwallung" bedeutet — so werden auch die Burgen jenes Çambara genannt (6, 47, 2; vgl. 7, 6, 5); eine dritte Form, die mit dem Namen der „umfriedigten" Ansiedlung (etymologisch) verwandt ist und auch als Pferch, Verschluß, Hürde (vraja) hierher gehört, weil auch mit ihr besonders die Burgen oder „Verschlüsse" mehrfach bezeichnet werden, daraus Indra die Wolkenkühe befreit (3, 30, 10; 4, 16, 6; 20, 8) — daher eine alte Erklärung geradezu „Wolke" sagt — dieß dreifache, meine ich, läßt wohl keinen Zweifel mehr, daß wir umwallte oder ummauerte, wie immer verschanzte, feste Plätze vor uns haben. Aber ebenso zweifellos, sollte ich meinen, läßt uns dieß und alles andere erkennen, daß Festungen als solche, größeren Umfangs, mit Wall und Graben umzogene Städte, überhaupt „Städte" aus dem Begriffskreise dieser Benennung noch auszuschließen sind. Denn abgesehen davon, daß kein auch nur einigermaßen sicherer Name einer altvedischen Stadt begegnet, verträgt sich mit der Vorstellung von Städten nicht deren mythische Uebertragung auf die Wolkenfesten der Berge und die Wolkenburgen am Himmel, noch deren wie auch immer übertrieben und rundzahlig angesetzte Menge, in welcher den Widersachern droben und den Feinden im Lande solche Festen zuerkannt werden, will sich damit überhaupt die ganze Anschauung und Darstellung nicht vereinigen lassen, welche wir von Festen und Burgen in den Liedern gegeben erhalten.

So hätten wir nicht eigentlich eine besondere Art von Ansiedelung, oder doch nur in sofern hier anzuerkennen, als jene Burgen zu vorübergehendem Aufenthalt verschanzte Lagerstätten waren, als sie auch wohl innerhalb der Ansiedelung entsprechend angelegte, stark befestigte Hürden (vergl. 8, 6, 23) für die gemeinsame Heerde, stark befestigte Scheuern für die „herbstliche" Fruchternte (5, 7, 3), ein ähnliches wie Citadelle waren, wohin zu Zeiten der Gefahr sich die Einwohnerschaft flüchtete, als sie endlich auch innerhalb

der Ansiedelungen die mehr oder minder stark befestigten, wall-, pfahl-, auch steinumzingelten Wohnsitze einzelner größerer Besitzer, die „Schlösser“ oder „Burgverließe“ der Anführer und Fürsten, der „Burgherren“ (1, 173, 10; vergl. 51, 15) waren, welche „das zugehörige Gebiet“, das gleichfalls umzäunte Gehöfte umgab. Da Indra in seinem Siegesrausche die neun und neunzig Burgen des Çambara zerschmetterte, da schenkte er, wie es heißt, als hundertste seinem Freunde Divodâsa Atithigva das Gehöfte (veçya) sammt allem Zubehör (4, 26, 3). In dieser Weise waren die Burgen allerdings auch wohl bewohnt, dienten die Zufluchtsstätten des Krieges auch sonst wohl friedlichen Zwecken, und umgekehrt auch wohl zu Kriegszwecken, was ursprünglich nur angelegt oder abgesehen war, einer weniger fest angesiedelten oder in tiefer gelegenen Flußthälern wohnenden Bevölkerung eine Zufluchtsstätte für Winter- und Regenzeit zu sein, wenn die schwellenden Wasser austreten und Uferlande und Niederungen überfluten. Nach solchen hatten sich in diesem Falle, früher natürlich als ihre Ueberwinder, die Ureinwohner des Landes umzusehen, wie jene Dâsa, welche ihre Wohnsitze an den Ufern der Sindhu den siegreichen Pûru räumen mußten, zumal, wie erwähnt, ihre „Herbst-, Regen- oder Wolkenburgen“ auf den Bergen, die ihnen Zuflucht vor dem Wasser, dann aber auch Schutz oder Hinterhalt vor den vordringenden Ârya gewähren sollten.*) Dürfen wir, wie nach dem Zwecke — als zu Schutz und Trutz im Kriege, zum Bergen von Heerden und Feldfrucht, zur Zuflucht vor Stürmen, Wetter und Fluten — auch nach der Anlage aus den Angaben der Lieder unterscheiden, so sind die Burgen oder Festen theils Erdaufwürfe, Verschanzungen und Umwallungen allein von Menschenhand gemacht, theils Felsenklüfte, Höhlen und Schluchten allein

---

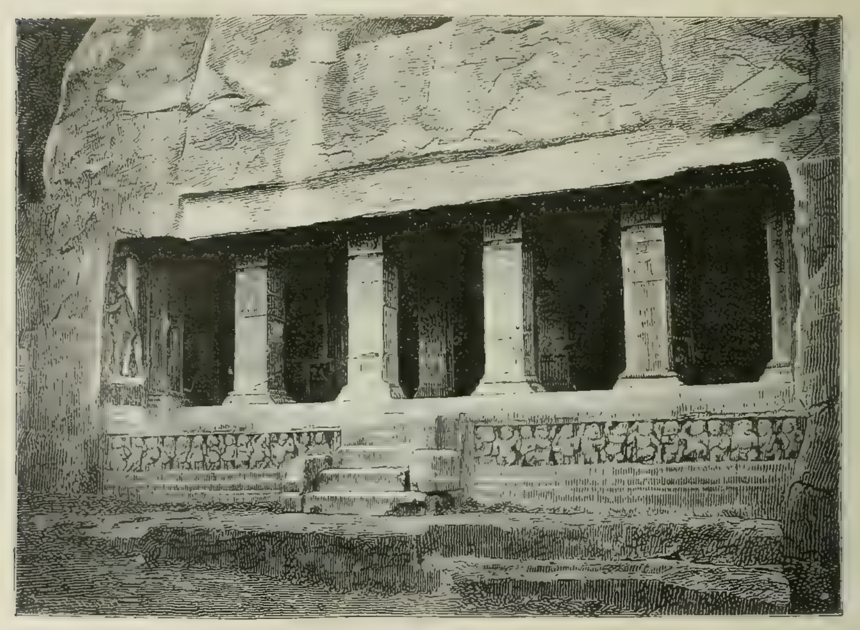
*) Vgl. Ludwig, Einl., 203: „Sie (die befestigten Städte) mögen oft von nicht geringem Umfange, wohl zur Aufnahme eines ganzen Stammes mit sammt seinen Heerden bestimmt gewesen sein, sei es vor Feinden, sei es vor den Fluten der austretenden Flüsse. Darum heißen sie (puraḥ çarma çâradiḥ) „Zuflucht vor dem Winterregen“, die im größten Theile des Fünfstromlandes herrschen“. — Hiermit (denn nur auf die letztere Bemerkung sollte hier hingewiesen werden) wäre eine dritte Erklärung der „herbstlichen“ (çâradi) gegeben, wenn sie außerdem einmal nach dem weiteren Begriffe des Wortes mythisch die „Regen- oder Wolkenburgen“, dann, wie angegeben, die befestigten Getreidescheuern oder Schober auch als Burgen bezeichnen. Sie entzündet der kriegerische Agni Vaiçvânara, der „allherrliche“, „allgebietende“, daß in Angst vor ihm die schwarzen Stämme auseinanderstiebend (ohne Kampf) ihre Lebensmittel aufgeben (7, 5, 3). Wie Ludwig übersetzt „uneingesammelt lassend“ ist im Begriffe (vgl. P. Wb. des betreffenden Ausdrucks (asamanâ) nicht gelegen. Zutreffend dagegen wird von demselben a. a. O. eine citierte Stelle (1, 55, 6) zum Beweise angeführt, daß „Indra auch als Zerstörer irdischer von Menschenhänden gebauter Burgen gedacht wurde“. Wenn das, wie es scheint, „Burgen“ sind, die „künstlichen Wohnsitze“ (kṛtrima, nach Graßmann, die „listgeschaffenen“), welche Indra mit Gewalt zerstört, so ist ihr Bewohntsein damit dargethan. Nur bleibt Zimmers Behauptung (Altind. Leben, 142), daß wir „die Burgen (pur) nirgends als bewohnt geschildert finden“ insofern bestehen, als auch hier Burgen nicht ausdrücklich (als pur) genannt sind.

von der Natur geboten und gewährt, theils endlich solche, wo dem Bedürfnisse der bangen Furcht und schlauen List wohl die Oertlichkeit entgegenkam, mit Höhen, Felsvorsprüngen, eng zusammenschließenden Flußthälern, übrigens aber Natur und die Tochter der erfinderischen Noth, die Kunst zusammenwirkten. An solchen günstig gelegenen Stellen mögen sich dann in späterer Zeit auch wohl Städte erhoben haben, wie auch wohl um einzelne Burgen und Festen der Führer sich die Häuser und Gehege ihrer Untergebenen herumlegten. Nur sind in altvedischer Zeit beide noch wohl einander gegenübergestellt: während Indra „gewaltsam mit Blitzgeschoß" gegen Vritra kämpft, läßt sich Varuna als „weiser, scharfsinniger Seher" in den Umfriedigungen der Menschen finden (6, 68, 3).*) —

Nach Spuren oder gar Resten solcher Anlagen werden wir kaum noch fragen mögen. Dazu waren jene Menschenwerke dazumal nicht angethan, die Zeiten und Umwälzungen von Jahrtausenden zu überdauern. Und wären sie es gewesen, haben ihre Trümmer von der vernichtenden Macht Indras und seiner Verbündeten gezeugt, die Wetter und Stürme übermächtiger Naturgewalten ausgehalten, so haben die zerstörenden Angriffe wechselnder Bevölkerungen auch diese hinweggeräumt. Also müssen wir wie überhaupt für diese Zeit auf Abbildungen verzichten, wenn wir nicht unserer Einbildung freies Spiel lassen oder doch lieber Analogien nachsehen wollen, die sich aus späterer, freilich viel späterer Zeit bieten. Das wären denn zuerst wieder jene ältesten buddhistischen Bauwerke, die älteren Stûpa oder Topen, (wie beispielsweise jene von Manikyala im Penjâb selbst), welche mit ihrem einfachen Mauerwerk, mit ihrer Umwallung in der That wie uralte Burgen erscheinen. Doch ich möchte weiter gehen, und historisch wahrer mit dem Bilde späterer Zeit auch den späteren Gegensatz vor Augen stellen. — Jene selben Felsen oder andere, in deren Höhlungen einst die Dämonen und Feinde ihre Schlupfwinkel, ihre „Burgen" hatten, dienten auch den späten Enkeln der siegreichen Eroberer zur Anlage von Bergfesten und ganzer Städte von Burgen. Sie erweiterten die Höhlen, huben Grotten aus, brachen Gänge und stützten die Lichtungen mit Säulen und Balken desselben Gesteins. Wir glauben

*) Diese Auffassung ist mit Ludwigs Annahmen natürlich nicht vereinbar, da ihm (vṛjana nicht „Gehege") auch pur, wohl „oft von den Burgen der feindlichen Mächte, von den wirklichen irdischer, sowie von eingebildeten dämonischer Mächte gebraucht wird", aber „wie dehî — immer eine befestigte Stadt bezeichnet". — Uebereinstimmend im ganzen findet sich meine Darstellung mit der Zimmers (a. a. O., 142 ff.) nach welchem „pur weiter nichts als ein Fleck Landes, der mit Erdaufwürfen ringsum geschützt war", oder wie er weiterhin sagt, daß sie waren „auf erhöhten Punkten gelegene und durch Erdaufwürfe und Gräben geschützte Plätze", zu deren größerer Befestigung man „Steine zur Umwallung" gebrauchte. — Daselbst werden in trefflicher Weise ähnliche Anlagen verglichen, die nach neueren Forschungen bei verwandten Völkern vorkommen, wie die sog. älteren slavischen Gorodište, sehr zahlreich im südlichen Rußland, die ebenfalls „zahlreich vorkommenden alterthümlichen Mauerringe", die sich in einzelnen Landschaften Italiens finden.

die Festen und Wohnungen eines Raxasa- oder Reckengeschlechts zu sehen, wenn wir zuerst den Blick werfen auf die übereinander liegenden Felsengrotten von Badami, die mächtigen Felsenhallen von Junâgadh, die Säulengewölbe von Karusâ, um anderer bekannterer zu geschweigen. Daran haben mehrere Geschlechter gearbeitet, die gewaltige Natur mit unbändiger Kunst zu Wohnungen für die Götter zu gestalten, die ihre alten Lieder verherrlichen. Wir wollen nicht gering von den Söhnen denken, welche die Kunst des Krieges verlernt und ihre Kraft an solchen Bauten übten, doch, sollte ich meinen, auch gar nicht gering von den Vätern, die um ein wohl zwei Jahrtausende früher den Krieg übten und damit die Anfänge jener selben Kunst, die sie wie ihre Götter und ihre Lieder auf die Nachkommen vererbten. —



Felsentempel von Badami.

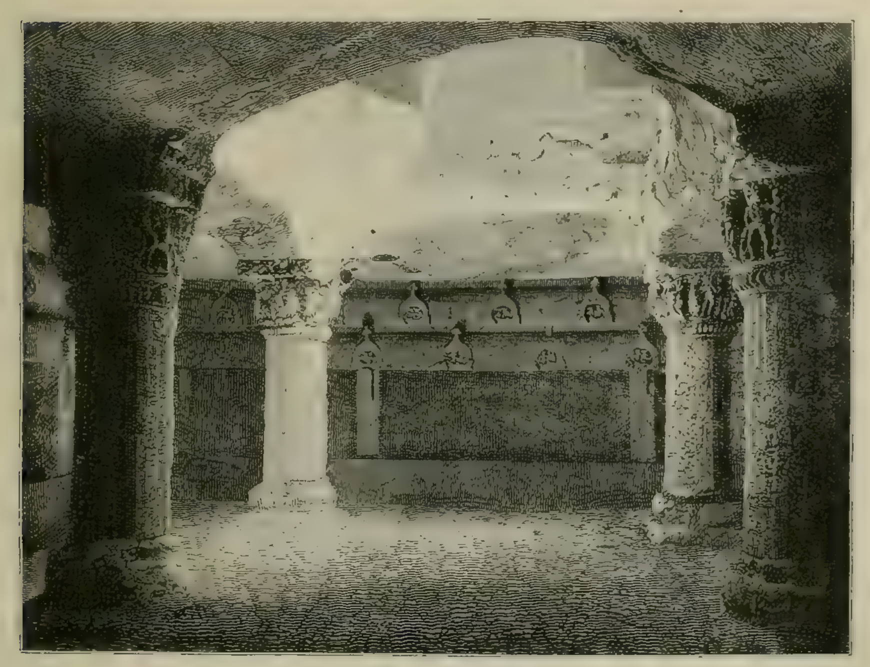
Also gehören auch die Burgen zu den Ansiedelungen, sind zum Theil — wie wir nun nach allem ohne Widerspruch mit dem früheren sagen dürfen — eine Art der umhegten Ansiedelungen, und Schutz und Schirm ist im wirklichen wie im übertragenen Sinne ihre Bedeutung. — „Mit hunderten von Burgen — ruft das Lied eines Bharadvâja — schütze vor Gefahr, Alljugendlicher, den Glutanzünder, durch hundert Herbste, Agni, der Du Hausherr bist in allen Niederlassungen der Menschen“ (6, 48, 8). Menschliche, menschenbewohnte Niederlassungen (vgl. 7, 67, 7), Wasser- und Weidegrund, Wiesen, Feld und Flur — wenn wir so sagen dürfen — das sind Bezeichnungen, womit sie einen Gau begreifen, darin ein ganzer Stamm mit einer größeren



Ellora, Grottentempel, Râmeçvaram.



oder geringeren Menge von Ansiedelungen, Dörfern oder Weilern sich niedergelassen. „Wenn voll Ingrimm die Völkerstämme zusammenstoßen, kämpfend um Wiese, Feld und Flur (viç), da seid — fleht ein Lied — ihr Marut, Rudrasöhne, Schirmer uns in den Schlachten gegen den Feind“ (7, 56, 22). Und ähnlich ist der Ausdruck, der zu friedlichem Bilde das Açvinpaar vereint, wenn abermals ein Sänger fleht: „Wo immer ihr weilen mögt, in Wiese, Feld und Flur, auf der Berge Gipfel sitzet, Labung zuführend den dienenden Menschengeschlechtern, freut euch, Götter, hier an Feld und Bach, wenn ihr empfanget, was geziemendes Euch die Weisen bieten“ (70, 3 f.).*)



Felsenhalle von Junâgadh.

Mehr indessen als auf Frieden sind die vedischen Lieder auf Krieg gestimmt, und wenn sie den Schlachtengott zum Opfermahl laden, daß er am Soma geletzet helfend beistehe in den Kämpfen „in den Gauen“ (6, 41, 5), so kann man noch zweifeln, ob das „in Krieg und in Frieden“ bedeutet.

*) Ueber die Benennung (skr. viç [veça], griech. οἶκ-ος, lat. vic-us) vgl. o. S. 120, Anm. Was hier frei mit „Wasser- und Weidegrund, Wiese, Feld und Flur“ gegeben, heißt wörtlich in „fließenden Wassern (Bächen, Quellen), in Kräutern, in Gauen“, und erscheint wiederkehrend wie formelhaft gebraucht (vgl. 61, 3). Ludwigs „in den jugendlichen Geschlechtern der Pflanzen (in den Fluren)“ dürfte doch weniger klar sein.

Denn gar häufig sind „Gaue" nicht die Niederlassungen als solche, der Landstrich und seine Bewohner, sondern die streitbare Mannschaft darin, die geschlossene Kriegstruppe, mit deren kampfgerüstetem Aufziehen wohl die Morgenröthen verglichen werden, wenn sie „ihre lichtfarbenen Streifen nach einander an des Himmels Enden austragen" (7, 79, 2). Da eben wird Indra herbeigerufen, daß er „gewaltigen Schutz verleihe am Entscheidungstage, wenn in der Heldenschlacht die Gaue (Stämme) zusammentreffen" (6, 26, 1), „wenn die streitbaren Gaue auf einander stoßen, daß die einen oder anderen im Handgemenge es wohl dem Gotte selber gleichthun" (4, 24, 4). Das ist bezeichnend für die altvedische Zeit, daß die Ansiedler, die Hausherren, Väter und Söhne „den streitbaren Gau" ausmachen, daß Ansiedlervolk und Kriegsvolk — nicht wie später im Gegensatz — sondern eins sind im Erwerb und in der Vertheidigung ihres Grund und Bodens.

Nun sind es aber die einzelnen Gaue, deren mehrere in geschlossenen Truppen also reihenweise aufziehen, daß auf ihren Aufzug jenes Bild der Ushas paßt, mehrere auf beiden Seiten, die in der Entscheidungsschlacht zusammentreffen, mehrere endlich die handgemein werden, wenn — wie es an letzterer Stelle heißt — von hüben und drüben „die Völker ihre Kraft anstrengen im gewaltigen Treffen, schnaubend gegen einander fahren im Kampfgewühl". Was hier Völker (xiti), das ist seinem Wortbegriffe nach auch nichts anders als „Wohnsitz", „Niederlassung", nur nach dem Sprachgebrauche die größere Niederlassung, die wohl eine Mehrzahl von Gauen umfaßt; denn eine Gaugenossenschaft bildet das Volk. Doch — um an der Hand der Liedertexte diese Erklärung fortzusetzen — die Völker, welche in bitterem Kampfe aufeinander gerathen, „es läßt sie zusammengehen, es verbündet sie durch freundliche Zurede Mitra, der ja Himmel und Erde zusammenhält; es schauet Mitra unverwandten Blickes auf die Völker" (3, 59, 1). Was hier wieder zuletzt Völker heißt (krshṭi), das ist, mit dem Grundbegriffe des Pflügens und Furchens, „das bebaute Land", also auch von Raum und Boden hergenommen die größere „Niederlassung", ein Beweis beiläufig, daß Ackerbau und Ansässigkeit hier schon vor alters die Stämme zu einem Volke vereinigte. — Mit Mitra ist Varuna verbunden, beide „auf goldenem Schoße" sitzend, sind nach einer dritten Stelle „die Erhalter der Völker" genannt, welche Huld gewähren, indem sie die Widersacher vernichten (5, 67, 2; vgl. 1, 17, 2). Und ebenfalls vielleicht vom Ackerbau, oder vom rührigen, beweglichen Treiben ist hergeleitet, was hier Volk (carshaṇi) bedeutet. So wenig feste, stehende Benennungen geben uns die alten Gesänge. Nehmen wir noch eins hinzu, das wir schon von früher her kennen und auch an zweiter Stelle finden (jana), eine allgemeinere Bezeichnung für Menschengeschlecht überhaupt (lat. genus) und Volk, Völkerschaft im besonderen (lat. gens), so haben wir gar eine vierte Namensform. Da einmal ein Rishi die Großthaten des Götterkönigs besingt, fragt er: „Wo ist er, der dieß vollbracht hat, Indra? zu welchem Volke wandelt er,

in welchen Gauen?" (6, 21, 4). Und Volk, Völkerschaft (jana) ist hier einer Mehrzahl von Stämmen oder Gauen gleich und gegenüber gestellt.

So sehen wir dem Götterkönig in jeder der angegebenen Benennungen auch als König oder Herrscher der Menschenvölker gehuldigt, wenn er „König" heißt „des himmlischen Volksgeschlechts, wie des irdischen, menschlichen" (6, 22, 9), ein „König der Welt, der rührigen Menschenvölker" (6, 30, 5; vgl. 8, 16, 9), „vor dessen Eifer alle Gaue, alle Länder (Völker) sich beugen, wie Ströme zum Meere hin (8, 6, 4), den die Gaue zu Hilfe rufen, wenn er, wie derselbe Sänger sagt, kräftigen Muts als Herrscher der Ansiedelungen sich erweist" (26; vgl. 16, 9). Wir sehen, wie in Hymnen des Agastya (1, 177) — so heißt ein berühmter Liederdichter — zur Verherrlichung Indras gleichsam mit diesen verschiedenen Bezeichnungen gespielt wird, die es für uns seine Schwierigkeit hat, ähnlich bedeutsam wiederzugeben. Aber zum Beweise, daß jede derselben gleichermaßen ein ganzes Volk oder das Ganze einer Völkerschaft bezeichnet, sei nur auf eines hingewiesen. Die altvedischen Gesänge kennen eine uralte Vereinigung von fünf Völkerschaften, und ihre Erwähnung ist eine so geläufige und häufige, daß sie den Dichtern auch da in den Mund kommt, wo sie nur allgemein einen größten Umfang und eine größte Vielheit von Völkern und Ländern meinen. So konnte Indra in seinem Rausche sagen: „auch nicht einmal ein ganz weniges, ein Staubkörnchen, dünken mich die fünf Völker" (10, 119, 6) — er meint die ganze Menschheit; alles Gute, alle Gunst, aller Glanz ist was an Gut, Gunst, Glanz sich bei den fünf Völkern findet (1, 176, 3; 5, 35, 2; 6, 46, 7); es setzt das Sonnenroß alsbald über die fünf Völker, wie Sûrya über die Wolkenwasser (10, 178, 3); es schirrt die Ushas ihren Wagen an, und alsbald breitet sich ihr Strahlenglanz über die fünf Völker (7, 75, 4), die sie bei ihrem Aufgange zur Thätigkeit weckt (79, 1); es trat Agni aus festem Felsverschluß, und die fünf Völker huldigten der Erscheinung des jungen Gottes (10, 45, 6; vgl. 53, 4. 5; 7, 15, 2). Ueberall hat hier die Fünfvölkerschaft als bekannte größte Einheit der Vorstellung von einer Gesammtheit zum Ausdruck gedient; dieser aber ist in der angegebenen verschiedenen Weise gefaßt, und dieß allein sollte hier gesagt werden.

Also ist das Ansiedlervolk oder die Völkerschaft über mehrere Gaue verbreitet, welche die einzelnen Weiler oder Dörfer umfassen. Wie in diesen, in den Dörfern oder Weilern die Hausherren in ihren Häusern und Familien walten, und einer von ihnen, der vornehmste oder tüchtigste der Dorfmannschaft als Anführer oder Scharenführer (grâmaṇî) vorsteht (10, 62, 5; 107, 5), so ist über den Gau und seine Truppe der Gauherr (viçpati), als „Haupt der Niederlassung", als „Stammesältester" (1, 37, 8) gestellt, auch ein Hausherr, der — ähnlich wie Agni (2, 18; 3, 2, 10) — die Gaugemeinschaft im Krieg und Frieden leitete. Ein Herr der Gaue (viçâm pati), wie gleichfalls Agni und Indra heißen (3, 15, 5; 6, 8, 4), ist der König (râjan).

Der Name König (râjan) ist uralt.*) Götter, wie Varuna (1, 24, 7 ff.), so sahen wir, Mitra und Varuna, Yama (10, 14, 1 f.), Soma (1, 23, 14), Indra und Agni (6, 34, 4) werden Könige genannt; und aus der Art und dem Zusammenhang, darin es geschieht, können wir lernen. Sie sind Herren des Weltalls (5, 85, 3), die Herren, Erhalter und Schirmer der Menschen, Völker, Länder und Flüsse (1, 177, 1; 5, 4, 1; 6, 1, 13; 7, 27, 3; 8, 53, 3), sind die Wächter der Ordnung und der Rechtssatzungen (7, 64, 2; 8, 43, 24), sind die Sieger über Böse und Feinde (1, 178, 2; 6, 8, 5; 8, 59, 1) wie die Schutzherren ihrer Diener und Freunde (4, 1, 2). Das ist ein dreifaches und in dreifacher Hinsicht bezeichnend für das menschliche Vorbild.

Ein „Hirte oder Hüter" (gopa) steht der König an der Spitze des Volkes (3, 43, 5). Er ist als solcher, wie gesagt, „König der Gaue oder Stämme", (2, 2, 8; 8, 43, 24), und diese, die zu ihm halten und ihn wählen, sind seine Unterthanen (2, 1, 8; 10, 124, 8). Seine Obmacht und Obhut einerseits und andrerseits des Volkes Anerkennung und Unterwerfung begründen „die königliche Herrschaft" (xatram; vgl. 6, 67, 5; 25, 8; 4, 17, 1).

Hierin, in der Anerkennung und Unterwerfung, mit anderem Worte in der Huldigung bestand auch wesentlich die Wahl und Einsetzung des Königs durch die Gau- oder Stammesgenossenschaft (6, 8, 4). Vielfach, wenn nicht meistens, gieng daher auch die königliche Würde vom Vater auf den Sohn über, wie eine Anzahl von Namen das beweisen, deren Träger in genealogischer Abfolge als Könige verschiedener Völker, der Pûru, Tritsu u. a. genannt werden.**) Achtung vor Familientradition, besonders der einer Königsfamilie, mit ständigen Kriegen eine ständig nöthige Führerschaft unterstützten die Erbfolge. Und also war auch in altvedischer Zeit beides zusammen, Erb- und Wahlkönigthum.

Im Kriege wird die Herrschaft erworben und befestigt; die Sturm- und Schlachtengötter, die Marut schaffen, wie es heißt, „dem Volke seinen thatkräftigen König" (5, 58, 4). — Die an der Spitze ihrer Scharen einherziehen, die Fürsten und Führer, „deren überwältigender Ungestüm in den Schlachten mit raschem Siege ihre Herrlichkeit fördert" (6, 68, 7), sie sind es, die auch ihren Völkern „Macht und Vermögen" (maghâni) geben, um deren Glück und Leben jene deshalb mit ihren Sängern zum Indra beten: „Verleihe den Sûri höchsten Schutz, mögen sie gar kräftig ein hohes Alter erreichen!" (7, 30, 4).

*) Skr. râjan, „Regent", ist von dem gleichbedeutenden râj, erweitert râja (König) nicht wohl zu trennen. Die Begriffe des Lenkens, Richtens (skr. arj, intens. irajy) und des Herrschens, Glänzens, ausgezeichnet seins (skr. râj.), scheinen schon frühe wurzelhaft geschieden. Mehr zu jenem als zu diesem stellen sich lat. rec-s, regere, goth. reik-s, und andere, wie unser Reich, Recht, richten, als verwandte Sprachformen. Vgl. Curtius, Grundz. Nr. 121, 153.

**) Vgl. Ludwig, Einl., S. 146—177. Beispiele: Durgaha, Girixit, Purukutsa, Trasadasyu bei den Pûru; Vadhryaçva, Divodâsa, Pijavana, Sudâs bei den Tṛtsu (das. S. 174. 176). Vgl. auch Zimmer, Altind. Leben, S. 162.

Unter diesen nun, unter den Führern und „Gabenherren" (maghavân, sûri), ist es einer, der ein anderer Indra vorangeht, „die vereinten (feindlichen) Heere verjagt, der in den Kämpfen einzig (vor allen) als Maghavân gerühmt wird, der die Beute herbeischafft, die er gewinnt, — möchten wir (fügt des Sängers Lied hinzu) in seiner Freundschaft beliebt sein!" (4, 17, 9; vgl. 10, 27, 4). Es ist dann dieser Indra, „der siegreich Rinder erbeutet, Gold zumal und die Menge von Rossen, der ein Maghavân ist, da er als Wehrenbrecher erscheint; unter seinen Männern der männlichste, unter seinen Helfern der Vertheiler der Güter, ist er der Aufsammler von Schätzen" (das. 11); er ist, wie noch ein anderes Lied treffend von diesem Indra sagte, „der Männerstier, der, wenn er nach anderen (Kühen) begierig brüllt, in anderer Heerde sich einheckt, denn er ist ja der Herrscher (des Bodens), der Vertheiler (bhaga), der König" (3, 55, 7). Ihm huldigen darum die Gaue oder Stämme, mit seinen Führern und Gabenherren als wahrem Herrn und Könige (satpati) das Volk.

Wie nun ein solcher Indra oder König sein Herrscherthum, seine Macht und Gabenherrlichkeit vorab der Kriegführung verdankt, da ihm offenbar auch ein größter Beuteantheil an Boden und Besitz zufiel, so ist er auch außer dem Kriege vor allen geehrt und ausgezeichnet. Ihm werden Ehrengeschenke als „Huldigungsgaben" (bali) zu theil, von den eigenen Leuten oder Unterthanen freiwillig, von den mit Gewalt und Sieg überwundenen, den unterworfenen arischen „Nachbarstämmen" als schuldiger Tribut dargebracht (7, 6, 5; vgl. 10, 173, 6). So bringen, wie es heißt, „Völker von nah und fern dem jugendlichen Agni ihren Tribut" (5, 1, 10); und dieser Ausdruck, die allgemeine Anwendung desselben auf Götterspende kann mitbeweisen, daß eine regelmäßige Steuer, die wiederkehrende Abgabe etwa einer bestimmten Menge von Gold oder „Rossehäuptern" (vgl. 7, 18, 19) auch bei den letzteren, auch bei den tribut- oder zinspflichtig gemachten Stämmen noch nicht gemeint gewesen.*)

Auch für das äußere Auftreten der Könige, ihre Wohnung, ihren An- und Aufzug ist ähnliches bezeichnend; die Götterkönige der Lieder hatten auch in diesem ihr Vorbild an den menschlichen Königen der Wirklichkeit. Jener glänzende Wohnungen und Paläste — die spätere Zeit hat sie in und aus Felsengebirgen verwirklicht —, der „tausendthorige" eines Varuna (7, 88, 5), sein säulengestützter Thronsitz, den er mit Mitra einnimmt (2, 41, 5), sein und seines gleichen goldener Mantel, ein Prachtgewand (1, 25, 13), wie es auch

*) Dieß ist weniger aus dem Begriff des Wortes als „Geschenk, Spende, Tribut" (vgl. Pet. Wb.) als aus der Anwendung zu entnehmen. Noch in der buddhistischen Legende kommen die kleinen Könige mit Geschenken, Gold auf silberner oder Silber auf goldener Schale, ihrem Oberherrn, dem siegreichen Cakravartin damit aufzuwarten (vgl. Lalita-Vistara, Deutsche Uebersetzung, S. 12). Solcher Tribut wurde überhaupt wohl nur einmal oder noch bei besonderer Veranlassung gegeben. (Vgl. übr. Zimmer, Altind. Leben, S. 166.)

Rudra trägt und Savitar, der Götter reicher Goldschmuck an ihrem Leibe, ihre Wagen und Gespann (vgl. 2, 33 u. a.), das alles gilt nach maßen der Wirklichkeit auch wiederum von den menschlichen Königen und Herrschern. Wenn Indra mit den Scharen seiner Kampfgenossen, den glanzgerüsteten Marut einher kommt, sei es zum Streite oder zum Festtrunk (vgl. 1, 165 ff.), da gleicht der Götterkönig einem menschlichen Könige und Kriegshelden mit seinem Gefolge. Denn reiches Gefolge (ibha) hatten auch schon die altvedischen Könige (4, 4, 1, vgl. 9, 57, 3), und ihr Aufzug mochte schon einigermaßen denjenigen gleichen, welche wir auf späteren buddhistischen Bildern dargestellt erhalten.



Ellora, Eingang zum Kailâsa.

Der im Gefolge eines Königs mit der Zeit nicht fehlen durfte, war der königliche Minister und Sänger oder, um ihn gleich mit bezeichnendem, wenngleich einschränkendem Namen zu nennen, der Hauspriester (purohita). — Wir wissen, wie bei jeglichem feierlichen Vorgang, bei Festversammlungen, zum Beginn eines Kampfes und zum Ausgang, wie überall Opfer statt hatten, und wie keine Opferhandlung war ohne Sang, ohne Spruch und Götteranrufung. Sänger und Sängerfamilien waren wohl in jedem Stamme und bei jedem Volke, aber nicht jeder Führer und Kriegsheld war auch Dichter- und Sängerheld, daß er gleich gut die Schlachtreihen wie den

Opferreigen führte. Da waren denn die sogenannten Purohita, das heißt die Angestellten und Vorgesetzten, die Beauftragten oder Sachwalter eines Fürsten oder Führers, die für diesen als Opferleiter, als Sänger und Festordner eintraten. Sie hielten sich zu den Königen und Großen im Reiche, zu den Maghavân oder Sûri, denen sie die Götter günstig stimmten, für deren Heil sie beteten, deren Größe, Macht und Heldenthaten sie zugleich verherrlichten. Ihre Dienste ließen sie sich hoch und theuer bezahlen; sie empfiengen und heischten reiche Geschenke, einen reichen Beuteantheil, und gewannen Macht und Einfluß. Und sie rühmen sich dieser Macht und dieses Einflusses, der Geschenke, welche sie von den Maghavân, ihren „Gabenherren" — das wird damit die Bedeutung des Namens — erhalten, und spätere fügen ihren überkommenen Liedern wohl solche Gabenpreise in übertriebener Weise hinzu, welche die früheren Opferherren verherrlichen und die nachmaligen zu gleicher, wo möglich noch größerer Freigebigkeit anspornen sollen.*)

---

*) Solches sind die sog. dânastuti, „Gabenlob" oder Dankesstrophen, wie wir sie namentlich im 5., 6. und 7., vornehmlich aber im 8. Mandala der Rigveda-Hymnen finden. (Vgl. Muir, Sanskr. Texts V, 455 f.; Ludwig, Einl., S. 273 ff., Zimmer a. a. O. S. 170 ff.) Ihre Uebertreibungen in der Angabe des Opfer- und Sängerlohns (daxiṇâ) hat schon das indische Alterthum anerkannt und die Dankesstrophen geradezu als „Unwahrheit" (anṛtam) bezeichnet. (Vgl. Weber, Z. D. M. G. 15, 136.) Auch sind sie an sich für uns ohne viel Bedeutung. Denn es verlohnt sich wenig zu wissen, wie viele tausend Rinder Ṛinamcaya, der Ruçamakönig einem Babhru geschenkt (5, 30, 12 ff.), wie viele Rosse, Kasten voll Gewänder, Goldklumpen, Wagen, Kühe ein Prastoka, Divodâsa, Açvattha den Bharadvâja gegeben (6, 47, 22 f.), wie viele hundert weiße Rinder, Bambusstämme, Hunde, gegerbte Felle, Balbajagrasflechten u. a. Dasyave Vṛka, wie viele hundert Esel, Schafe, Sklaven derselbe wieder den Kanva verehrt (Vâl. 7, 8) oder, um noch ein Beispiel anzubringen, wie übermäßig reich die Gabe eines Pṛthuçravas Kânîta gewesen, daß sein dankbarer Preiser die gegebenen Rosse und Büffel nach Tausenden und Myriaden, nach Tausenden die braunen und rothgefleckten Kühe, sogar einen goldenen Wagen als Geschenk rühmen kann (8, 46, 21 ff.). Freilich ließe sich fragen, wie wohl einem Sänger mit solchem Gabenreichthum gedient gewesen, einem Sobhari gar mit fünfzig Frauen, die ihm — die Richtigkeit der jetzt gangbaren Erklärung der betreffenden Stelle angenommen — Trasadasyu, des Purukutsa Sohn geschenkt (vgl. S. 98, Anm.)? — Indessen sind diese Verse uns in anderer Hinsicht von größtem Werth. Nicht nur darum, weil sie uns von dem Reichthum und den Gütern jener Zeit, der Freigebigkeit ihrer Erwerber erzählen und der Freude der Empfänger, welche, mit Ludwig zu reden, „den materiellen Erfolg der Zeremonie wie der Mantras sorgfältig registrieren", sondern vielmehr weil sie uns Namen geben. Diese Namen sind solche von Sängern und Sängerfamilien, von Königen oder Führern mit Nennung wohl ihres Geschlechts und Volkes und damit Stützen für die wenigen historischen Angaben und Beziehungen aus altvedischer Zeit.

Aber alle diese bekunden, wie M. Müller (Anc. Sanskr. Lit. S. 493 f.) ausführt, „einen jüngeren Charakter". Ebenso sind einzelne Lieder (wie 1, 125 f., 10, 33; Vâl. 7 f.), welche ganz oder großentheils diesen selben Charakter zeigen, wie namentlich im achten Mandala einzelne angefügte Verse oder Strophen. Sie sind von Graßmann in seiner Uebersetzung meist in den Anhang verwiesen.

Im altvedischen Zeitalter — das mag hier noch einmal gesagt sein — ist Sänger- und Heldenthum einander nicht ausschließend. Wer Führer des Volkes ist zum Streit konnte und sollte auch Führer und Leiter sein beim Opferdienst und bei der Gottesanrufung. Darum brauchte ein König keinen Purohita zu halten, und die Purohiti, das heißt die Würde einer solchen „Anwartschaft", ist weder an die Person eines Sängers gebunden, noch gar in dessen Familie erblich. — Noch ragt aus altvedischer Zeit hervor der Name des Kuçikers Viçvâmitra, als Fürsten und Führers der Bhârata, der als Sängerfürst hoch gefeiert und durch ferne Zeiten als König gerühmt ward, und keine Andeutung verargt dem Könige sein Sängerthum, noch dem Sänger, daß er königlicher Abkunft gewesen. Aber aus gleicher Zeit und bei dem gleichen Volke, wie es scheint, ersteht ihm ein Gegner bei dem Stamme der Tritsu und ihrem Könige Sudâs in dessen Purohita, dem schon mehrmals genannten eifervollen Sänger Vasishtha.

Die Namen des Viçvâmitra und des Vasishtha sind die Verkörperung eines schon uralten für alle Zeiten verhängnißvollen feindlichen Gegensatzes. Und der Anfang desselben liegt allerdings noch im altvedischen Zeitalter, begründet einerseits durch das immer fort wachsende Ansehen einer alle Göttergunst vermittelnden und erweckenden Rishi-, Sänger- und Priesterschaft, wie andrerseits durch die innere Zersplitterung jeder größeren und die steigende Macht und Eifersucht vieler kleiner Herrschaften.*) Denn, wie bemerkt, sind es nicht nur die Könige, sondern überhaupt die Vornehmen und Reichen (Maghavân), welche sich die Purohita halten und zu denen auch diese sich halten. „Er (Jâtavedas), heißts in einem der Vasishthalieder — wahre uns vor Uebel und vor Schande, die Sänger uns und unsre Gabenherren" (7, 12, 2). So ähnlich wie hier findet sichs häufig in den Liedern; die Sänger machen natürlich die Sache ihrer Maghavân oder Sûri zu der eignen, beide stehen

*) „Der König überwindet seine Widersacher alle mit Mut und Heldenkraft, welcher Bṛhaspati als wohl gepflegten pfleget, in Zier und Ehren hält den, dem vor allen Antheil gebührt." Und: „Ohne Widerstand gewinnt der die Güter, die gegnerischen zumal und des eigenen Volkes, welcher König dem verlangenden Brahmanen Raum (Behaglichkeit) schafft, ihn begünstigen die Götter" (4, 50, 7. 9). Indem wir solches in einem Liede lesen, sehen wir zugleich, das Lied ist an Bṛhaspati oder Brahmanaspati gerichtet, das himmlische Vorbild des irdischen Priesterthums, das göttliche Prototyp eines Purohita. Und das Lied ist als solches spätvedisch und dieses Stück ist wohl noch später hinzugefügt. Noch später heißt es dann (Ait. Br. 8, 24): „Die Götter essen nicht die Opferspeise eines Königs, der keinen Purohita hat; darum stelle jeder König, der opfern will, einen Brahmanen voran: „mögen die Götter meine Speise genießen" (nach Roth, Zur Litt. rc., S. 117). Was nun in altvedischer Zeit anfieng, das Halten eines Purohita, das wurde spätvedisch anempfohlen und nachvedisch zur Pflicht gemacht. Unter der Ueberschrift „Geschichtliches im Rigweda" hat Roth a. a. O. 89 ff. den hier nur erst berührten, viel berufenen Kampf Vasishthas mit Viçvâmitra dargestellt, in obiger Hinsicht eine erste aufhellende Abhandlung (1846). — Vgl. Zimmer, Altind. Leben, S. 194 ff.

in engster Verbindung, aber die eine hier ist gegen eine andere dort gekehrt.*)

Wie die Rishi oder Sänger, so überragen allerdings auch ihre „Gabenherren" die Menge des Volkes. Sie sind als Maghavân, als „reiche, vornehme" wie gesagt, auch Sûri, „herrliche" benannt. „Verleihe — heißts im Liede — o hehre Ushas, heldenreichen Ruhm diesen Sûri, welche als Maghavân uns stolze Geschenke gewähren" (5, 79, 6). Und beide Benennungen begegnen sowohl von Göttern als von Menschen. (Vgl. 6, 44, 18; 1, 186, 3. 6; 8, 18, 4; 10, 65, 4 u. a.)

Auch dieses Namens Vorrang und Herrlichkeit wird vorab im Kriege erworben (7, 32, 7. 15), da die „Fürsten und Herren" — wie sie nun heißen sollen — als Führer den Scharen voranziehen, zum Kampfe sie aufstellen (25, 7) und als „Männer oder Helden" (92, 4) auf ihren Streitwagen stehend (1, 173, 5) ein Vorbild der Tapferkeit abgeben. Ihnen fiel nach siegreichem Kampfe die Vertheilung der Beute an ihre Mannschaft zu, wie für sie selbst ein größerer Antheil, der ihre Macht und ihren Reichthum mehrte, daher sie denn eine ähnliche Stellung wie im Kriege auch im Frieden als Herren und Gebieter der Gemeinde und Gaue behaupteten. Da aus ihren Reihen, wozu offenbar auch die Söhne oder Prinzen des königlichen Hauses gehörten — einem Königssöhnepaar vergleicht das Lied der Ghoshâ die Açvinjünglinge (10, 40, 3) — da aus ihnen, wie gesagt, die Könige

*) Vgl. Ludwig, Einl., S. 231 ff. In einer Menge von Belegstellen (das. S. 233 f., 236) ist dort das besagte Verhältniß der Rishi zu ihren Maghavân oder Sûri dargelegt. Ueberhaupt gebührt Ludwig das Verdienst, zuerst meines Wissens die Bedeutung dieser Benennungen und ihrer Träger im Altvedischen besonders hervorgehoben und an der Hand der Texte ausgiebig erörtert zu haben. — Nur darin hat dieser Forscher wohl unrecht, daß er die Maghavân-Sûri der altvedischen Zeit den Xatriya des brahmanischen Staatswesens gleichstellt und als Kaste, die zweite nach bekannter Ordnung ansehen läßt. Aus der Stelle (4, 12, 3): „Agni verfügt über hohe Herrschaft (xatriya)" geht das nicht hervor. Zu einer Kaste gehört vor allem die Abgeschlossenheit der Geburt, hier neben allen Vorrechten, Ehre und Adel des Standes, der Geburtsadel, und das ist nicht was „Glanz, Herrlichkeit, Standesehre" (varcas) und was viel häufiger begegnend, „Ansehen, Ehre, Würde, Ruhm, Ruf" (yaças, çravas) bedeutet. Nun gar was nach Ludwig „die historische Betrachtung und Erwägung unumgänglich macht, Priesterschaft und Adel seit unvordenklichen Zeiten als fest bestehend anzusehn", das Kastenwesen also zurück in eine arisch-iranische Urzeit zu verlegen (das. S. 243), das ist wohl behauptet, aber, so viel ich sehe, nirgend bewiesen. Dafür spricht entschieden nichts was sich von den Rishi und den Maghavân-Sûri beibringen läßt, dagegen was wir altvedisch von den Viças erfahren, dem dritten Stande, „tiers état", bei Ludwig genannt. Solches müßte nicht aus spät- oder nachvedischen Schriften, nicht aus einem Atharvaveda, sondern aus den älteren Rigvedahymnen erwiesen werden, da weder die allgemeine Bedeutung des Wortes als „Volk, Leute, Unterthanen" noch die besondere als „Mannschaft, Heerscharen" die Gleichstellung mit dem brahmanischen Vâiçya zuläßt. — Wir sehen im altvedischen Zeitalter wohl die Anlage, wohl schon in dem Verhältniß der Purohita und Maghavân die Anfänge einer Entwickelung, aber nicht schon, sondern viel später erst sehen wir die Vollendung des brahmanischen Kastenwesens.

genommen werden, so dünkte sich oder war nicht nur ein jeder von ihnen ein kleiner König in seinem Gebiete, mochte sich nicht nur so nennen lassen, sondern es hatte mancher auch wohl den Ehrgeiz, seine Macht bis zur höchsten Stelle zu erheben. Und da sie Opferfeste veranstalteten und Sänger reich beschenkten, so wurde auch von diesen der eine oder andere in seinem Streben leichtlich unterstützt.

Zunächst freilich war der einzelne Fürst und Herr darauf bedacht, die Macht und Stellung, wie der Sänger sein Sängerthum oder seine Purohiti in seiner Familie zu erhalten. Denn dieser Kriegsadel, wie er also in altvedischer Zeit bestand und allerdings der Boden war für die späteren „königlichen" (râjanya) und Herrscherfamilien (xatriya), für einen Geburtsadel, war dieses damals noch nicht. Er war unzweifelhaft noch an die Person, an die Macht und Würde des einzelnen gebunden, den noch keine Schranke der Geburt, der Verheiratung oder des Verkehrs vom Volke trennte, zu welchem der Fürst und Herr, der Kriegsheld wie der Sänger gehörten.

So war die königliche Macht und Würde, um auf diese nun zurückzukommen, durch einen Sänger-, einen Priester- und Adelsstand nicht verringert, sondern im Gegentheil wohl vermehrt; während der Sänger die Thaten des siegreichen Herrschers verherrlichte, wurde dessen Ansehen durch den Glanz der „Herren und Fürsten" noch erhöht. Indra und Varuna werden im vedischen Liede „Allherrscher (samrâj) der eine, Selbstherrscher (svarâj) der andere" (7, 82, 2) genannt, so auch umgekehrt die beiden (1, 61, 9; 3, 45, 5; 46, 1; 49, 2; 8, 25, 4 u. a.), so nicht selten andere Götter (1, 36, 7; 2, 41, 6; 7, 38, 4; 66, 6; 8, 27, 22 u. a.), die sonst nur Könige heißen. Auch der Götterkönig Indra selbst wird sowohl als „Herrscher", wie als „Allherrscher der Völker" gerühmt (8, 16, 1; vgl. 59, 1). Ein „König der Stämme" (râjâ viçâm), der Gaue oder einer Gaugenossenschaft, wie auch vorab Götterkönige und nur später bei Gelegenheit einmal ein menschlicher König heißt (10, 173, 4), konnte ebenfalls „Allherrscher", ja auch wohl „Selbstherrscher" genannt werden (vgl. 8, 19, 32. 36). Denn er war als König „ein echter und rechter Herr" (satpati), wie es heißt (1, 54, 7) und wiederum auch Götter als solche gepriesen werden (1, 11, 1; 174, 1; 5, 65, 2 u. a.), und seiner Herrschaft hatten sich mit dem ganzen Volke auch dessen Sänger, auch dessen Fürsten und Edle, die kleinen Könige zu beugen, gleichwie die Götter unter Indras Allherrschaft (4, 19, 2).*)

*) Die Bedeutung (von satpati) „wahrer, echter und rechter Herr", wie Ludwig Einl., S. 251 sagt, „der nicht bloß nach unten Herrscher ist, sondern auch über sich keinen Herrn kennt", folgt wirklich aus dem Zusammenhang der angeführten andern Stellen. (Vgl. ferner 5, 32, 11 — Indra einziger wahrer Herr der fünf Völker — dazu 2, 1, 4; 6, 16, 19; — 2, 33, 12 auch 5, 82, 7 u. a.) — In der Bezeichnung „König der viç" (râjâ viçâm) und daß es nicht König der Maghavân (râjâ maghônâm) heißt, sieht L. (a. a. O., S. 242, 251) einen Beweis für seine Annahme des altvedischen Kastenwesens. Freilich, unter der gemachten Voraussetzung, daß die Rishi und Maghavân nicht zu den viç gehören, sind diese den spätern vaiçya gleichgesetzt und jene von den „Unter-

Nun trat solche Herrscher- oder Allherrschermacht vornehmlich zwar im Kriege hervor, da der König wie ein Allherrscher Indra unter seinen Marutscharen (5, 58, 4; vgl. 1, 165, 3) so unter seinen Fürsten und Helden aufzog. Doch auch zu mehr friedlichem Bilde konnte ein Sänger die Macht Indras mit der eines Allherrschers in der Festversammlung (vidatha) vergleichen (4, 21, 2), der wie der Götterkönig glänzend an seinem Hofe, in der Gerichts- oder Gesellschaftshalle (sabhâ) auftritt (vgl. 8, 4, 9) und als oberster Heerführer an der Spitze der Volksversammlung (samiti) erscheint.

Wir haben schon früher von Versammlungen (samana) gesprochen, wie sie überhaupt und besonders unter Betheiligung von Männern und Frauen zu Festfeierlichkeiten, häuslichen und Familienfesten stattfanden. Abgesehen von diesen sind hier Versammlungen gemeint, worin das öffentliche Leben des Volkes sich bewegt, Vereinigungen zu Rath und That. Durch „Ansage", wie es nach dem Wortbegriffe scheint, durch eine bestimmte Ordnung und feierliche Haltung, besonders durch Opfer- und Gottesdienst erhalten solche das Ansehen und die Bedeutung eines „Aufgebots" (vidatha), wie auch schon früher angegeben, einer heiligen Feier- und Festvereinigung.*)

Eine gewöhnliche Vereinigung zu Rath und That, zu ernster Verhandlung wie nebenher zu geselliger Vergnügung, war die Sabhâ. Der Name bedeutet die Versammlung und Gesellschaft selbst wie den Raum, den bedeckten Hof oder die Halle, worin sie gehalten ward. Und wie die Götter — man denke an die Thronhalle (atrium) in den späteren Tempelbauten — so hatten die Könige, die Fürsten und Herren ihre Sabhâ. Hier wurde „Hof" gehalten, und ein fanden sich hier wie die Großen oder Vornehmen als „Umgebung" eines Königs oder Gaufürsten, so um den Dorfherrn die Männer der Gemeinde. Der Sabhâ würdig, hoffähig, höflich (sabhya), über-

---

thanen" des Königs ausgeschlossen. Sonst, d. h. ohne solche Voraussetzung könnte man es im Gegentheil verwunderlich finden, wenn ein König nach den verhältnißmäßig wenigen „Edlen" oder Sängern im Lande und nicht nach der Gesammtbevölkerung als deren Herr bezeichnet würde. Uebrigens paßt die obige Darstellung vollkommen zu der altbaktrischen Staatsform, wie sie nach Spiegel (Abh. der k. bayer. Ak. d. W., I. Kl. 7. Bd., 3. Abth., S. 683) aus dem Avesta (Yaçna 19, 18) folgt, was Zimmer, Altind. L., S. 176 Note anführt. Abgesehen von einer obersten Herrschaft des Zarathustra sind die Herren: der Hausherr, der Gemeindeherr, der Gau- und der Landesfürst („Herr der Gegend"). Wenn in Ragha, wie es heißt, der letztere fehlt, so brauchen wir aber darum noch auf keine republikanische Verfassung dort zu schließen; es können eben lauter kleinere Herrschaften unter kleinen selbständigen Gauherren als „Königen" gewesen sein. Auch ist wohl kaum zweifelhaft, daß manche der in den ältern Hymnen angeführten Könige eben solche kleine Herren (reguli) waren.

*) Vgl. S. 80 und Ludwig, Einl., S. 259 ff. Das Wort (vidatham) bedeutet nach dem Pet. Wb. „Weisung, Gebot, Anordnung", dann „Ansage, und was auf Ansage sich sammelt", zusammen kommt. Daher läßt es sich mit unserm „Aufgebot" einigermaßen passend bezeichnen, sei es zur Gemeinde- oder Rathsversammlung, sei es, wie in den meisten Fällen, zur Festfeier oder Opferung (woher mit diesem auch synonym), sei es endlich zu kriegerischem Werk als Zug, Schar u. dergl.

haupt „tüchtig, anständig" zu sein, war der Stolz eines Mannes, der Ruhm eines Sohnes (1, 91, 20) wie die Auszeichnung einer Rede und eines Gesanges (1, 16, 3. 7; 2, 24, 13).

In der Sabhâ wurde nun, je nach Würde und Stellung einer solchen, alles verhandelt was die Gaue und Gemeinden, aber auch die einzelnen Besitzer unter einander angieng. Hier wurde, kurz gesagt, regiert, das heißt, berathen und beschlossen, aber auch Gericht gehalten. Nur ist es im ganzen wenig, was wir über altvedisches Regiment und altvedisches Recht, anderes hier als allgemein sittliches aus den Liedern entnehmen können. — Es gab Rechte und Gesetze, welche dem Begriffe des Wortes gemäß, als „Stütze oder Unterlagen" (dharman) für Leben und Verkehr galten. Sie waren gewohnheitsmäßig entstanden und wurden durch Brauch und Uebung bewahrt und befestigt. Darin glichen sie den heiligen Bräuchen beim Opferfeuer, als deren Hüter man Agni verehrte (3, 1, 8; 17, 1; 5, 26, 6; 8, 43, 24), den Satzungen auch, deren Verletzung der gestrenge Richter Varuna ahndet (7, 89, 5).

Fest ausgeprägt, das zeigen uns die Lieder deutlich genug, ist das Recht des Einzelbesitzes im Bewußtsein des Volkes. Und Schuld, schuldig (ṛṇa), die Schuld des Entleihers, der nicht zurückgibt, und die Schuld des Diebes ist dem Namen und darum auch dem Begriffe nach eines. Der leidenschaftliche Spieler, von dem ein vedisches Lied erzählt, daß er Hab und Gut, sogar sein Weib verloren, der verschuldet dann zur Nachtzeit ängstlich und geld- (oder beute-) gierig in anderer Häuser schleicht (10, 34, 10), er wird in doppeltem Sinne verschuldet. Schuldeneinforderer und Schuldverfolger (ṛṇayâ) werden mit einem Worte die heiligen Götter, die Âditya genannt (2, 27, 4), ein Indra (4, 23, 7), wie nachmals Brihaspati (2, 23, 11. 17), da sie der Zwietracht Geist, der Beleidigung und Kränkung, die Unholdin (druh) verfolgen und niederschlagen. Natürlich, daß auch die Menschen ihre Schuldner und Schuldige verfolgen und zur Buße und Rechenschaft ziehen.

Der rohen Gewalt wurde unzweifelhaft Gewalt entgegengesetzt, vom Einzelnen wie von der Gesammtheit. Selbsthilfe war in jener Zeit nicht nur erlaubt, sondern auch geboten. Aber das schließt nicht aus, daß auch die Herren und Gebieter im Lande, wie König Varuna und Indra Verschuldung und Vergehen strafen (2, 28, 9; 10, 89, 8), wie jener ihre wachsamen Späher und Häscher in Feld und Flur (6, 67, 5; 7, 61, 3; 87, 3) haben, die dem geraubten Gute nachforschen, dem schuldigen Diebe nachjagen, wenn er wie das Feuer über die Steppe (6, 12, 5) fort und davon eilt. Von seinen Verfolgern ergriffen, wurde der flüchtige Verbrecher dann wohl gebunden oder gefesselt eingebracht. Fesseln und Stricke finden wir auch als Strafe (2, 29, 5); der Gefangene wurde wohl an einen oder mehrere Holzpfosten gebunden (1, 24, 13. 15; 5, 2, 7). Uebrigens wird auch einmal (4, 12, 5) von Kerkerhaft und Gefängniß gesprochen.*)

---

*) Der Stock (daṇḍa) „als Symbol der richterlichen Gewalt und Strafe" (P. Wb.)

Es konnte die Schuld oder Unschuld eines eingefangenen und vor die Sabhâ als Gerichtshof gebrachten Mannes auch zweifelhaft sein, zweifelhaft auch das Recht oder Unrecht streitender Parteien. In solchen Fällen, wo die Weisheit der Richter nicht ausreichte, wurde wohl schon einer Gottheit selbst Gelegenheit gegeben, auf übernatürliche Weise zu entscheiden. Das sind die sogenannten Gottesurtheile, das Ordale, davon wir freilich nichts bestimmtes in dem altvedischen, aber desto mehr bestimmtes und ausführliches im späteren und nachvedischen Schriftthum finden. Nur einigermaßen ähnliches ist es, wenn ein Sänger den Pûshan, den Hirtengott und Wiederbringer des Verlorenen einmal anfleht, daß er mit dem „kundigen" zusammen führe, der alsbald berichte und sage: „hier ist es" (6, 54, 1). Ein Volk, das seinen Gott oder seine Götter als Schirmer des Rechts und Rächer des Unrechts verehrte, deren Einwirkung in allem erkannte, mochte ihnen solch unmittelbares Eingreifen und Zeugen auch in seinen Rechtsfragen gar leichtlich zugestehen.*)

Solches alles wurde, wie es scheint, in der Sabhâ verhandelt, und wie sehr dabei auch die Macht des Wortes zur Geltung kam, mag die Stelle eines, wenn auch späteren schon früher angeführten Liedes zeigen, das jene Macht trefflich besingt. „Die Freunde alle — heißt es — freuen sich des Freundes, der herrlich kommt, ein Sieger in der Sabhâ; er ist ihr Vorwurfstilger (Vertheidiger), Nahrungsspender, der sich gerüstet zeigt, bereit zum Wettkampf" (10, 71, 10). Es ist die Schlagfertigkeit gemeint, welche die einer Sabhâ und eines Vidatham würdige Mannesrede gleich einer Lanzenspitze glänzen und siegen macht (vgl. 1, 167, 3).

Nach ernstem Verhandeln, nach Gericht und Berathung kam man auch zur Unterhaltung — „groß rühmt man euer (der Rinder) Vermögen in den Versammlungen" (6, 28, 6) — zu Spiel und geselliger Vergnügung. Auch jenes Spielers Spielhaus heißet Sabhâ (10, 34, 6). Darin mochte der Hof, der Rath des Fürsten, die Königssabhâ der einer Gemeinde nicht nachstehen, auch nicht die altvedische Männerversammlung der alten germanischen. Zu tüchtigem Geschäft gehörte auch Würfel und Becher, auch tüchtiges Gelage.

---

ist in den altvedischen Liedern als solches noch nicht genannt. — An die angeführte Stelle aber von dem gefangenen und an Pfosten gebundenen Çunaççepa schließt Zimmer, Altind. Leben, S. 182, einige andere aus dem Atharvaveda an, die in der That zu beweisen scheinen, daß Verbrecher an einen Block gefesselt, „in den Block geschlagen" wurden. In einer Anmerkung wird daselbst die ähnliche Sitte nach Grimm u. a. bei Germanen und Slaven nachgewiesen. Das russische kolóda, serb. klada, magyar. kaloda, wohl unser „Klotz", bedeute „Klotz und Block", den Schandklotz für Gefangene. Gefängnisse und Zuchthäuser waren freilich noch nicht eingerichtet.

*) Vgl. Muir, Sanskr. T. V, 177. Ueber Gottesurtheile nach dem Atharvaveda, s. Weber, Ind. Stud. 13, 164 ff., nach den späteren Gesetzbüchern Stenzler, Die Indischen Gottesurtheile, Z. D. M. G., 9, 661 ff., dazu Schlagintweit, Die Gottesurtheile der Inder (München 1866). — Bekanntlich ist das Gottesurtheil auch der Bibel nicht fremd, wie das Stück von der angeblichen Ehebrecherin (Num. 5, 11—31) beweist.

Anders die Versammlung, welche Samiti heißt und schon durch diesen Namen „Zusammenkunft" (congressio) sich einigermaßen als eine größere und außerordentliche kund gibt. Wie „wenn die göttliche Zusammenkunft statt hat, die heilige der Götter" (10, 11, 8), so ist es hier eine Versammlung sämmtlicher Gaufürsten mit ihren Scharen, also des ganzen Volkes oder der Gaugenossenschaft, an ihrer Spitze der König oder Heerführer. So kommt von ferne her Indra zur Führung wie ein Oberherr zur Feierversammlung (1, 130, 1); hellen Glanzes gehet so, wie es heißt, König Soma zur Kufe nieder, wie der wahre König zu solcher Zusammenkunft (9, 92, 6). — Da sind es denn auch Angelegenheiten der vereinigten Stämme oder des ganzen Volkes, innere Zwistigkeiten oder mit den Nachbarstämmen und Völkern, welche hier zur Berathung, zur Verhandlung und wo möglich zum Austrag gelangen.

In solcher Versammlung, wie uns spätvedische Lieder (Ath. 6, 88) bestätigen, wurde auch der König aus der Zahl der Fürsten und Thronbewerber gewählt und feierlich eingesetzt. Zu wem die Fürsten in der Wahlsamiti sich hielten, der war ihr Oberherr und wahrer König (satpati).*) Und wohl konnte es da geschehen, daß einer sich zum „Stier" oder besten unter seines gleichen, unter seinen Mitbewerbern zu machen gekommen, der sich dem Indra gleich im Niederschlagen seiner Nebenbuhler hielt, und wenn ihm nun Vâkpati, der Rede Herr, die andern nicht niederhielt und ihm unterwürfig sprechen ließ, daß jener mit Gewalt drohte: „als Ueberwinder kam ich her, mit allvermögender Gewalt; ich nehm' euch Denken und Beschluß, die Samiti in meine Macht" (10, 166, 1—4). — Hatte man gewählt und war der gewählte Oberherr von den versammelten Fürsten und dem Volke anerkannt, so konnte die Samiti sich zum Vidatham gestalten und ein Sänger zur Opferfeier den neuen Königs- und Kriegsherrn begrüßen:

„Ich hab' erworben dich, sei hier, steh' fest und unerschütterlich!
die Gaue alle sei'n dir hold, daß nicht die Herrschaft dir entfall!

Da bleibe denn, nicht weich' hinweg, sei unerschüttert wie ein Berg!
dem Indra gleich steh' feste hier, und feste dauernd sei dein Reich!

---

*) Die Voraussetzung eines altvedischen Kastenwesens macht Ludwig in seiner Erörterung der Samiti (Einl., S. 255), als offenbar einer „Versammlung der Viças", erhebliche Schwierigkeit, wie schon allein seine Erklärung der Stelle (9, 92, 6) beweist, worin der Glanz des herabfließenden Soma mit dem eines Königs verglichen wird, der zur Samiti geht. Er sagt: „Wie der Becher an Werth gegen den Soma unvergleichlich geringer, so überragt der König an Herrlichkeit die Samiti, d. i. die Viças". Solche Erklärung erscheint mir gekünstelt. Mit Atharv. 6, 88 wird von Zimmer, Altind. L., S. 175 trefflich Rigv. 10, 173 verglichen; die Lieder sind nur in dem letzten Verse unterschieden. Sämmtliche Stellen sind im Pet. Wb. angezeigt. Zu der im Liede des Arztes (10, 97, 6), wo der „Kräutermann" sagt: „Bei wem die Kräuter zusammentreffen, wie die Fürsten in der Samiti, der heißt Seher (vipra), Arzt, Raxatödter, Siechthumsscheucher", scheint eine andere Erklärung (vgl. Zimmer, das. S. 176) als die, welche sich aus dem obigen leicht ergibt, unnöthig.

Fest steht der Himmel, fest die Erd', auch jene Berge stehen fest,
fest stehet diese ganze Welt und fest der Gaue König hier!"
(10, 173, 1. 2. 4).

Nicht umsonst oder aus dem bloßen Wortsinne hat eine Samiti wohl nachmals auch die Bedeutung von Kampf und feindlichem Zusammentreffen erhalten. Da sie offenbar in voller Waffenrüstung erschien, so glich die große Volksversammlung einer Heeresversammlung. Sie konnte und mochte auch mitunter allsogleich gegen einen gemeinsamen Feind ins Feld rücken. — Schlimmer, wenn unter ihnen Zwietracht herrschte; und wohl war nicht allein bei einer Königswahl, sondern auch sonst bei den kriegerischen Stämmen die Gefahr nahe, daß störrige Fürsten, auf ihre bewaffnete Mannschaft gestützt, mit Gewalt statt mit Worten zu streiten begannen. Da war denn gar sehr und wohl nur allzu oft die Mahnung zur Eintracht und Einmütigkeit am Platze, daß ein Sänger, nachdem er die heilige Opferflamme mit den Worten entzündet:

„Sammt, sammt bringst, mächt'ger Agni, du, bringst treuer all's zu dir heran,
am Altarplatz, da du entflammt, bring' alles Gute uns herbei!"

der Versammlung zurief:

„Vereinigt euch, vereint besprecht, es werde eines euer Gemüt,
sowie die alten Götterherrn einmütig stehn zu ihrem Theil!

So — schließt der Sänger mit einem Spruch sein Lied, das zugleich die Liedersammlung abschließt —

So sei die Absicht bei euch eins, und eines sei'n die Herzen euch,
es sei in Einigkeit eu'r Sinn, auf daß ihr gut zusammen seid!"
(10, 191, 1. 2. 4)*).

Es war kein geringes um die Einigkeit, denn auf ihr beruhte die Größe und Macht der königlichen Herrschaft. Diese war, wie gesagt, auf kriegerische Tüchtigkeit gestellt. Und festes Zusammenhalten des Volkes, seiner Fürsten, Stämme und Geschlechter bedeutete eben feste Einheit einer Heeresmacht. Die Zusammensetzung und Vertheilung des Heeres (senâ) entsprach, wie auch schon angezeigt, derjenigen des Volkes. Indra heißt „Scharenführer" (3, 43, 3); scharen-, trupp- oder haufen- und rottenweise gegliedert waren die Marut, sein Kriegsheer (5, 53, 11 vgl. 3, 26, 6). „Schar" (çârda) gleicht der bewaffneten Mannschaft eines Gaus (viç), wie wir solche früher als Heeresabtheilung erkannten, während „Truppe oder Hause" (vrâta, vrâja, verkürzt vra) solcher eines Dorfes (vṛjana, grâma) gleichkommt, die ihrerseits wieder aus „Rotten

*) Ausgelassen ist hier (Ric 3) was metrisch verschieden folgt:
„Ihr Plan ist gleich, ihr' Samiti in Gleichheit,
gleich ist ihr Sinn, und einig ist ihr Denken;
so will den gleichen Spruch ich euch entbieten,
mit gleichem Opfergusse für euch opfern".

oder Gilden" (gaṇa) nach Anzahl der Geschlechter, Familien oder Sippschaften (kula) besteht.

In dieser dreifachen Gliederung eines altvedischen Heeres hatte selbstverständlich jede Haupt- und Unterabtheilung ihren besonderen Führer; es gab Rottenführer in den Geschlechts- oder Sippschaftshäuptern (kulapâ), gab Häupter einer Truppe (vrâjapati, vgl. 10, 179, 2), wie bekanntlich Häupter einer Gau- oder Stammesgemeinschaft. Letztere, die Scharenführer, waren dann auch wohl als Befehlshaber einer oder mehrerer Gaumannschaften, die Heerführer und Herzöge, und oberster Heerführer dem entsprechend der König. Uebrigens ist „Heerführer oder Feldherr" (senânî) im eigentlichen Sinne, wie es heißt, „ein Krieger, tüchtig, kampfbegierig, kühn den Männern vorauf" (7, 20, 5), der Held an der Spitze der Wagenkämpfer (vgl. 9, 96, 1). Hauptführer und Helden nämlich, wie überhaupt durch Vermögen und Ansehen hervorragende Streiter im Heere kämpften zu Wagen, wie jene göttlichen Vorkämpfer und Helden, die Marut (5, 59, 5) oder wie die Helden der homerischen Gesänge; alles übrige war Fußmannschaft. — Das königliche Streitroß gehört späterer Zeit an; auch da noch erscheint es zuerst feierlich vorauf geführt. — Berittene Krieger und Reiterkämpfe sind altvedisch mit keiner Bestimmtheit nachzuweisen.*)

Wieder und wieder zeigen sich die Marut als Vorbild und Förderer kriegerischen Wesens. Sie schaffen dem Volke seinen rührigen König, den Vibhvan (ein anderer Tvashtar) gebildet — „von euch, heißt es, kommt der Faustkämpfer, der armgewandte, von euch, Marut, mit edlen Rossen der

*) Das nachvedische skanda („Springer, Ueberfaller") als Name für einen Heerführer oder Feldherrn (senânî) der Götter scheint bedeutsam für den Begriff dieser, den älteren Liedern noch ungeläufigen Bezeichnung; es ist, wie wohl Ludwig, Einl., S. 249, richtig sieht, der ältere Truppen- oder Haufenführer (grâmaṇî), derjenige, welcher in der ersten Schlachtreihe (senâ) oder aus ihr kämpfend hervortritt. — Von den beiden Uebersetzern des Rigveda wird der Satz über Reiter und Reiterkämpfe nicht zugegeben. — Nach Ludwig, Einl., S. 175, wird der Bharata bei einer Erwähnung (5, 54, 14) „als Reiter gedacht", was sich mit seiner Auffassung einer anderen Stelle (3, 53, 24) begegnen soll, „wo sie als unermüdliche Reiter und als Besitzer unermüdlicher Rosse vorkommen". Beide Stellen, die erstere in einem nach Sinn und Metrum unterschiedenen Verse: „Ihr (Marut) einen Renner, einen raschen dem Bharata gebt" und die andere: „Ihr (Bharata) führt das wie mit Bogensehnenkraft ausgestattete Roß in den Wettkampf", lassen sich gleichwohl auf Wagenrenner und Rennen beziehen. Aehnlich an andern Stellen, wo mit dem „Renner" (arvant) gesiegt werden soll, da auch Graßmann unberechtigter Weise, wie Zimmer zeigt, Reitpferde und Reiterkämpfe sieht. Vgl. Zimmer, Altind. L., S. 294 ff. und was daselbst nach Whitney Journal of the Americ. Or. Soc. 3, 312) angemerkt wird. — Daß man das Roß als Reitpferd gar nicht gekannt und bestiegen, wird nicht behauptet, das Gegentheil vielmehr nach den s. g. Açvastuti (1, 162, 17; 163, 9), freilich spätvedischen Liedern nachgewiesen. Auf älteren buddhistischen Bildern, im Einklang mit der Legende, erscheinen Könige und und Fürsten auch hoch zu Roß. Das Roß mit der Satteldecke, welches dem königlichen Wagen beim Aufzug vorauf geführt wird, läßt sich auch als königliches Reitpferd erkennen.

tapfere Held" (5, 58, 4). Jenes ist der gemeine Fußkämpfer, der in Truppen oder Heerhaufen (grâma) aufzieht, dieses, von dem ich vorab rede, der einzelne vornehme Wagenkämpfer (vgl. 1, 100, 10; vgl. 10, 27, 19), der von hohem Wagensitze herab seine Geschosse schleudert (6, 20, 9).*) Der hält auf seine Rosse, daß sie, wie ihr Name bedeutet, rasch seien, mutig, munter, feurig, tüchtige Renner, daß seine Füchse, seine Braunen oder Schecken — die Farbe ist ihm gar nicht eins — buntschimmernden Glanzes, daß sie dazu wohl geschmückt seien mit Gold und anderem Prachtbehänge (10, 107, 10). Und dann hält er auf seinen Streitwagen.**)



Sanchi, Oestliches Gatterthor.

Nichts erhellt aus den Liedern im einzelnen sicherer und besser, als der Bau eines solchen, und auch kein Handwerker oder Künstler ist vergleichsweise mehr gerühmt als der Wagenbauer, und auch der Grund von beidem ist wohl ersichtlich. Götterpreis — und die Götter alle kommen auf Wagen — und Kampf füllen die Gesänge. Was der Dichter für die Lieder, das ist der Holzschnitzler für die Streitwagen, die Kunst der letzteren ist so alt, wenn nicht älter als die Dichtkunst. Doch dieß beiläufig.

*) Vgl. P. Wb. unter mushṭihan und grâma; dazu Zimmer, Altind. L., S. 297. Bei Graßmann ist der angezeigte Gegensatz mit „Ringer" und „Reiter (auf starkem Roß" sadaçva) verwischt. Die zuletzt angezogene Stelle übersetzt derselbe: „Er (Indra) besteigt die Füchse, wie der Held den Streitsitz"; bei Ludwig: „er besteige die falben wie ein Schleuderer auf dem Wagensitze"; beide, denke ich, haben sich hier den Indra doch wohl nicht als Reiter vorgestellt.

**) Wie hoch gehalten und angesehen das Roß (açva, lat. equus) war, davon zeugen unter anderem seine vielen Benennungen. Es heißt „Renner" (arvan), Läufer, mit gewähltem Ausdruck (atya), wird vielleicht um seiner Anhänglichkeit willen als Gefährte (sapti) — das abgeleitete saptivant übersetzte Ludwig „beritten, Reiter" (7, 94, 10; 10, 6, 6) — dann weiter nach Eigenschaften wie gewöhnlich als „rasches" (âçu), so als „mutiges" (vâjin), munteres, hurtiges (pṛxa), feuriges (haya), als schillerndes, schimmerndes (etaça, etagva) benannt. — Die verschiedenen Götter hatten nach der Farbe verschiedene Rosse vor ihren Wagen. Indra fährt mit falben (hari, harit), von den Ribhu geschenkt (1, 20, 2; 4, 33, 10), mit „röthlichen, Flammenhengsten, Brandfüchsen" (arusha, rohita) Agni (1, 94, 10; 146, 2; 2, 10, 2), mit ähnlichen, rothen (aruṇa) die Ushâs (1, 92, 15; 113, 14 und die Açvin (1, 118, 5), auch Vâyu (1, 134, 3); röthlich braun (piçañga) sind auch die der Marut (1, 88, 2), scheckig, schimmernd (etaça) ist das Sonnenroß (9, 63, 8), braun mit weißen Füßen (çyâva, çitipâd) ist Savitars, des Abendgottes Gespann (1, 35, 5) u. s. f. — Ueber den Wagenbau ist eine ausführliche Darstellung bei Zimmer, Altind. L., S. 246 ff. zu lesen.

Von dem aber was der Schnitzler auf der Schnitzbank zum Wagen gefertigt (1, 2, 14; 9, 71, 5), ist keines wichtiger als wonach von alters her das ganze genannt wird, das Rad mit Nabe, Speichen und Felgen. — „Wie im Rad die Nabe" (8, 41, 6) so ruht alle Weisheit in Varuna; wie von der Nabe ausgehend ihre Strahlen, „die Speichen, von denen keine die letzte" (5, 58, 5; 8, 20, 14), so sind die Marut in ihrer Herrlichkeit; „wie die Speichen der Radkranz", so umfaßt Agni die Götter, Indra die Menschen (1, 32, 15; 141, 9; 5, 13, 6). Die zum Radkranz gebogenen Felgen umgibt die Schiene, ein goldener Reif am Wagen der Açvin und der Marut (1, 64, 11; 180, 1), womit diese den Boden schlagen (88, 2), scharf wie Messerbeschlag (166, 10). Zweirädrig sind die Wagen; und gute Räder, gutrollend, so wie sie Indra hat (6, 37, 3), aus gutem Holze, wie am Gefährte der Sûryâ (10, 85, 20), sind ein Hauptvorzug. — Dann ist die Achse, welche in die Räder gefügt (1, 30, 14 f.) über diese hervorragt (6, 24, 3). Sie darf nicht brechen, nicht glühend werden, wie die beim Rade des Sonnengottes (1, 164, 13), muß leicht in die Höhlung der Nabe gehen. Gut geht der Wagen, welcher „eine gute Nabenhöhlung" hat, wie jener, den die Ribhu für die Açvin gebaut (1, 20, 3); und so bezeichnend und so geläufig wird der Ausdruck, daß er später überhaupt „gut gehend", dann „angenehm und behaglich" bedeutet. — Ein drittes nun ist der Wagenkasten oder Korb, auch allgemein der Wagensitz (6, 47, 9), welcher auf der Achse befestigt wird. An Pûshans Wagen, heißt es, „versagt nicht das Rad, nicht lockert sich die Schiene, noch fällt der Korb" (6, 54, 3). Bei den göttlichen Wagenrennern und Kämpfern, den Açvin und Marut, ist dieser natürlich wieder golden (8, 20, 8; 22, 9), sonst von Holz, aber doch auch reich geziert und geschnitzt, ausgebogen oder geschweift — so biegt Indra sich andächtigen Spruch ums Herz (10, 119, 5) — doppelt, wie noch unser Bild zeigt, mit höherem Bogen nach vorn, wo der Wagenkasten seinen „Boden" und festen Abschluß hatte und Raum für Kriegsgerät, und niedriger nach hinten zum Ausgang (8, 20, 14; vgl. 10, 135, 6).


Sanchi-Skulptur.

Dieß die Haupttheile eines Streitwagens, auf welchem gemeiniglich zwei Sitze oder Standplätze waren (1, 139, 4; 3, 14, 3), der eine erhöht für den Kämpfer, der andere für den Wagenlenker zu dessen rechten (5, 68, 5; 62, 8); beide gehören zusammen, wie (in den Liederversen dort) Mitra und Varuna auf ihrem goldenen Wagenthron. Eine Deichselstange, deren eines Ende durch ein Loch am Wagen, wohl an der Achse, das andere durch eine Oeffnung des Jochs gesteckt ward (8, 80, 7), verbindet Gefährt und Gespann (1, 100, 16; 3, 35, 3; 7, 63, 2 u. a.). Deichsel-

stange, Joch und Stränge (80, 101, 3 f.) vervollständigen die Ausstattung des Wagens.*)

Golden ist alles am Siegeswagen der Açvin, „golden der Wagensitz und golden die Zügel, golden ist Zugscheit und Deichsel, von Gold die Achse und von Gold auch das Räderpaar" (8, 5, 28 f.). Die Stränge, womit das Rossepaar an die Deichsel oder die Zugscheite gespannt wurde, überhaupt das Riemenwerk oder Sielenzeug (vgl. 6, 47, 26), der Leibgurt, die Zügel mit ihren Backenstücken, vom Kopf zum Joche — das Joch lag quer über dem Nacken der Zugthiere (10, 101, 4) — das war alles blank geputzt und ausgeschmückt (vgl. 10, 53, 7). Mit zwei falben fährt Indra; und zwei Rosse, ob ein Sänger gleich den Götterkönig einmal vier- und mehrspännig heranruft (2, 18, 4 ff.), bilden insgemein das Gespann.**) Diese, am Nacken, an Schultern und Maul fest gehalten (4, 40, 4) lenkt „auf dem Wagen stehend der treffliche Rosselenker", in der einen Hand die Zügel, in der andern die geschwungene Peitsche oder den Stachelstab (1, 144, 3; 5, 83, 3; 6, 75, 13).

*) Es mag hier zum Ganzen des Wagens folgendes bemerkt werden. — Der gewöhnliche Name für Wagen (ratha, lat. rota) ist von der (rollenden) Bewegung hergenommen (vgl. ar-itram, Fahrzeug, Räderwerk 1, 46, 8) und wird allgemein für Streitwagen gesetzt, unterschieden vom Karren oder Lastwagen (anas). Nur vereinzelt wird auch letzteres allgemein gebraucht (vgl. anarviç). Eine andere dritte Bezeichnung als Fahrzeug (skr. vahana) entspricht unserm „Wagen". — Uebrigens bedienen sich die Dichter auch der Hauptttheilnamen, um das Ganze zu bezeichnen. So wird Rad (cakra), Achse (axa) und Wagensitz (vandhura) wohl für Wagen überhaupt gesagt (4, 31, 4; 6, 47, 9). — Nabe (nâbha, nâbhi) bedeutet den „Mittel- oder festen Punkt", von welchem die Speichen (ara) ausgehen, die Felgen (nemi) d. h. die „Bogen" und damit den Radkreis anzuschließen, welchen der Beschlag oder die Radschiene (pavi) umgibt. Rad ist „Kreis" (lat. circus) was sich kreisförmig bewegt. Ein drittes Rad am Wagen der Açvin (1, 118, 2; 157, 3) gehört, wie die Dreisitzigkeit, wohl einzig einer mythischen Auffassung an, der Dreitheilung in dem Erscheinen dieses Götterpaars. Die Achse war von Holz (8, 46, 27; Graßmann hat hier „Wagen" für Achse (axa); vgl. P. Wb. unter araṭva; Ludwig versteht wohl irrthümlich „Würfel"), und ihre Enden oder Zapfen (dhur) wurden mittels einer Lünse (âṇi) am Rade befestigt (5, 43, 8; vgl. P. Wb. auch unter dhur). — Mit Riemenwerk von Rindshaut, so scheint es, war auch der Wagenkorb oder Kasten (koça) auf das Gestell gebunden (6, 47, 26), der in zwei Rundungen, den höheren und niederen „Bug" (aṅka, nyaṅka) auslief (vgl. dagegen andere Erkl. bei Zimmer, Altind. L., S. 251 f.). Vom Anbinden hat auch wohl der Wagensitz (vandhura, bandhura) seine Benennung, der sich besonders auch als „Sitz des Wagenlenkers" von dem erhöhten Sitze oder Thron des Streiters (garta) unterscheidet. — Die Deichsel (îshâ) ist „gabelförmig" bei einem Zugthiere (vgl. 10, 101, 11); die Deichselstangen oder vielmehr das Ende der Lannen (dhur), welche als „Lastträger" in den Jochriemen oder Höhlungen ruhten. Aehnlich dann auch wohl wie an unsern Wagen zogen die Rosse an Strängen, die an Zugscheite (rabhi) gelegt waren. Vollkommen deutlich scheint mir dieß aus den Liedern um so weniger zu ermitteln, als es wohl verschiedene Arten der Anspannung gab. — Auch hierüber findet sich bei Zimmer a. a. O. S. 245 ff. eine eingehende Darstellung.

**) Außerdem wird zweimal ein Nebenroß (prashṭi), ein röthliches erwähnt, das neben einem Gazellenpaar am Wagen der Marut zieht — „auch wohl ein vorgespanntes Pferd" (vgl. P. Wb.).

Und er lenkt sie, wohin er will, wünscht sich Glück zu seiner Zügel Macht (das. 6), die er seinen Rennern schießen läßt, und der Kämpfer freut sich, wie Indra mit seinen falben sich freut, wenn er sie die Backen aufthun, seine Stuten los lassen kann (vgl. 1, 101, 10).*)

Aber, „wie das Gespann mit den Strängen an den Deichselstangen — mit einem Sänger zu reden — wie blinkend mit Pracht beim Morgenschein“ (10, 77, 5), ist auch der Wagenkämpfer in voller Waffenrüstung. Die Marut meint der Sänger.

„Auf euren Sitzen blinkts wie heller Schein,
auf euren Wagen, Marut, stehts wie Blitzesstrahl“ (1, 64, 9).

Das ist die Pracht an den Leibern der göttlichen, die Spangen an Schultern und Füßen, davon wir wissen, der Goldschmuck auf ihrer Brust, es sind ihre Waffen — Schwerter, Speere, Bogen, Pfeile und Köcher — die wie Blitze funkeln aus regnerischem Gewölk (vgl. 5, 57, 2; 60, 4; 7, 56, 13). So ähnlich gewappnet und gerüstet sind die Helden, die auf ihren Streitwagen gewesen. Sie hatten Panzer an (8, 47, 8), die vielleicht aus Haut oder Lederriemen zusammen geheftet oder geflochten (10, 101, 8), mit glänzenden Gold- oder Metallschilden belegt waren (1, 140, 10) und rings den Oberkörper des Mannes, namentlich die Weichtheile schützten (1, 31, 15; 6, 75, 18). Dazu trugen sie auf dem Haupte Helme, davon Backenstücke aus Gold oder Metallblech zu beiden Seiten herab giengen, und unter den Füßen Sandalen, deren Riemen von den Zehen zu den Knöcheln und um die Waden liefen.**) Spangen oder Ringe hielten und zierten das Gewand des Kriegers. „Da ists — meint dann ein späterer Liederdichter — wie Wetterwolke Ansehn, wenn er gepanzert in der Schlachten Schoß zieht; sei siegreich du — ruft er den Helden an — am Leibe unverletzet, es schütze dich des Panzerhemdes Stärke!“ (6, 75, 1).

Eine erste und vornehmste Waffe ist der Bogen. Indra führte sie und Rudra (8, 66, 11; 2, 33, 10) und dessen Söhne, die Marut. Und Indra und Agni kommen zur Hilfe, „wo Männer in ihren Armen den Bogen spannen“ (6, 59, 7). — „Mit Bogen woll'n wir Rind, mit Bogen

*) Ein Gebiß oder Zaum kann ich (mit Zimmer S. 249) nicht annehmen. Die Zügel (raçmi, raçanâ) waren in einer doppelten Schlinge um das Maul und die Backen gelegt, und da mit Zierraten versehen. Beim Anziehen der Zügel wurden die Kinnladen zusammen gezogen, die beim Schießenlassen der Zügel sich weit aufthun konnten. So erklärt sich meines Erachtens, was der Dichter dem Indra zuruft: „Oeffne (lasse aufsperren) die Backen (vi shyasva çipre), lasse los die Stuten“ (vi srjasva dhene), und damit hebt sich, wie mir scheint, auf einfache und ansprechende Weise alle Schwierigkeit der angeführten Stelle. (Vgl. dag. die bisherige Erkl. bei Zimmer a. a. O., Anmerkung.)

**) Was nach Graßmann in einem freilich späteren Liede (1, 133, 2) „mit geharnischtem Fuße“ bedeuten soll, scheint mir doch nicht so „ganz unsicher“, wie Zimmer, Altind. L., S. 298 meinte, weniger jedenfalls als was Ludwig dafür hat, „mit dem Fuß eines vaṭûra [Elefanten?]“. Meines Bedünkens hat der fragliche Ausdruck (vaṭûriṇâ padâ) den Sinn: „mit Riemen umwundenem (umstricktem) Fuß“ (vgl. vaṭa, vaṭâraka), wie sich solches wohl auf Bildwerken findet. Vgl. S. 95 u. Anm.

Kampfespreis, mit Bogen heißer Schlachten Sieg gewinnen; der Bogen machet uns die Feinde scheuen, mit Bogen gewinnen wir die Länder alle" (75, 2).*) — Das ist ein gekrümmter und fester Stab, dessen Enden mit einer Sehne (aus Rindsleder) einander genähert werden können. Angespannt wird er auf den einen Arm gelegt, und mit dem untern Ende des Pfeils die Sehne straffer zurück gezogen, dem Ohr nahe gebracht, „als wollt' sie flüstern," wie's im Bogenliede heißt. Je weiter angespannt, je näher damit die Bogenenden einander kommen, desto größer ist die Schnellkraft. Einen Pfeil aufgelegt und eine Menge anderer im Köcher auf den Rücken gebunden, tragen die stampfenden mutigen Rosse ihren Wagenkämpfer bis in die vorderen Reihen der Gegner. Da schwirrt die Bogensehne, und zischend fliegt ein Pfeil nach dem andern nach seinem Ziele hin. — Sie sind an dem untern Ende befiedert, am obern, dem Haupte mit einer Hornspitze (vom Ruru, wie es heißt, einer Gemsart), andere auch mit einer eisernen Spitze versehen, einige auch, wohl die horngespitzten in Pflanzengift getaucht

---

*) Dieser zweite wie der eben angeführte erste Vers gehören einem allerdings späteren Liede an (vgl. Graßmann I, Nr. 516). Seine gleich gemessenen Verse (1—5, 7—9, 11, 12, 18) scheinen mir indessen ein vollständiges Lied (ein Bogenlied) auszumachen, nur Vers 8 und 9 etwas weiter abschweifend. Es dürfte nicht ungehörig sein, die übrigen nicht angebrachten Verse, deren Inhalte ich bei dieser Darstellung gefolgt bin, hier anzufügen.

„Als wollt' sie flüstern kommt sie nah dem Ohre, umfangen haltend den geliebten Buhlen, schwirrt einer Gattin gleich gespannt am Bogen, die Sehne, sie, die kräftige im Kampfe (3).

Sie nähern sich, wie Bräute zur Umarmung, wie eine Mutter, die den Sohn im Schoß trägt; gemeinsam stoßen sie den Feind von dannen, die Bogenenden beid' zerschelln den Unfreund (4).

Der vieler Vater ist, deß' Söhne zahlreich, sein Klirren tönt, sowie er in den Kampf tritt, der Köcher ist's, er siegt, wo immer Schlacht und Treffen, wenn er entläßt, der fest dem Rücken aufliegt (5).

Nun dröhnet laut der mächt'gen Hufe Stampfen, da hast'ge Ross' den Wagen vorwärts bringen; schon tritt ihr Vorderfuß die Feinde nieder, und unablässig wild bedrängen sie die Gegner (7).

Der Aar sein Kleid, sein Zahn vom Thier des Waldes, hält ihn die Sehn', bis er entsandt dahinfliegt; wo Männerhelden hin und wieder rennen, dort soll'n die Pfeile uns ein Schild gewähren (11).

Er windet um den Arm wie eine Schlang' sich und wehret ab der Sehne heft'gen Anprall, der Handschirm, aller Regeln wohl erfahren, wie Mann den Mann schützt er nach allen Seiten (12).

Die Glieder schütz' ich dir mit Panzerkleide, anzieh' Unsterblichkeit dir König Soma, es schaffe Varuna gar weiten Raum dir, daß sich die Götter deines Siegs erfreuen! (18).

(Das Räderwerk ja ist's, des Helden Fahrzeug, darauf die Angriffswaff' ihm ruht und Harnisch; auf ihn, den treuen Wagen wollen setzen zu aller Zeit wir uns nach Herzenslüsten (8).

Die froh vereint, voll Lebenskraft die Ahnen, sie scheuten nicht Gefahr, die stark und mutig, speerglänzend, pfeilgewaltig, unermüdlich, gleich männlich, unbeenget, scharenmächtig" (9).)

(das. 15), um desto sicherer zu wirken, indeß der Schaft von festem Rohr ist oder ähnlichem Holze. — Losgelassen prallt die Sehne zurück; und vor ihrem heftigen Anprall den Arm zu schützen, ist dieser mit einem Deckungsriemen, einem Handschirm bekleidet. Der schirmte dem Schützen Arm und Handgelenk, wie der Panzer da „wo dichtgedrängt die Rohre durcheinander fliegen“ (das. 17) möglichst die übrigen Glieder und Gelenke des Leibes. Und doch wohl mag der Sänger dem tapfern Mut einsprechen, ihn an den Unsterblichkeitsgott Soma, an den Raumschaffer Varuna gemahnen — „daß sich die Götter deines Sieges freuen“.

Außer Pfeil und Bogen sind Speere und Lanzen oder Wurfspieße, wie wir wissen, die Waffen der Marut. Dazu werden ihnen Messer oder Dolche in die Hände gegeben (1, 168, 3). Indra führt eine Keule oder einen Streithammer (1, 33, 4), eine ähnliche Waffe seine Verbündeten. Beide — wir dürfen zumal an Indras Donnergeschoß denken — haben Schleudersteine und Schleuder (5, 30, 8; 56, 4). Und Streitäxte oder Beile, nach andern Schwerter (vâçi), auch anfänglich eine gestielte Steinwaffe (1, 37, 2; 88, 3; 5, 53, 4; vgl. 10, 101, 10) werden wiederholt den Kriegsgöttern zuertheilt. Man sieht, die verschiedenartigen Waffen sind nicht mit voller Bestimmtheit aus ihren Namen zu erkennen.*) Aber ihre Mannigfaltigkeit ist bestimmt und von Göttern auf Menschen und umgekehrt zu übertragen.

Das sind Waffen, wie wir sie ähnlich noch auf spätern Bildwerken sehen, wie sie ganz oder stückweise aus ältern Funden gelegentlich zu tage kommen, wie sie einzeln gleich dem Wagenstreiter auch wohl die Fußkämpfer führten. Auch unter diesen waren Bogenschützen, waren andere die Speere und Lanzen hatten, mit Keule oder Streitaxt schlugen, und kriegerisch glänzend waren die Leiber gerüstet. Denn „wohl kämpfet Held gen Held mit seinem Leibe, wenn der Körper blank zum Streit gerüstet, wenn laut um Kinder, Rinder, Enkel willen, um Feld und Wasser beide Heere streiten“ (6, 25, 4). — Gegen den einzelnen ist die Menge in den Hintergrund gestellt. Das liegt in der Natur der Schlachten, des Liedes überhaupt und des vedischen insbesondere, als Götterpreises. Auf ihre Führer und Häupter, auf die als Vorkämpfer aus ihren Reihen tretenden Helden blicken die Mannschaften des Volkes und lassen die Sänger hinschauen im Gebete an den Schlachtengott. „Wenn deine Völkerstämme nun sich rühren, so sei du, Indra, Retter und auch Schirmer, ja, ihnen, die als tapferste und edle, als Fürsten, Indra, uns vor sich stellten“ (das. 7).

*) Als Schleuderwaffe (çaru) erscheinen sowohl Pfeile (ishu, gr. ἰος) als Speer (ṛshṭi); vgl. P. Wb. Messer oder Dolche (kṛti) sind aus dem Grundbegriff des Schneidens als solche erkennbar. Schläger, Knittel (ghana) heißt Indras Keule oder Hammer, ähnlich wohl was auch die Marut tragen (rambhin; 1, 168, 3). Was Ludwig „Schwert“ übersetzt, Graßmann „Axt“ oder „Beil“ (vâçi) dürfte nach dem Pâli (vâsi) sich eher als letzteres ergeben; doch ist beides, Beil und Messer für diese Benennung anzusprechen. Was sonst Beil heißt (paraçu, gr. πελεκυς) ist nicht mit Sicherheit als eine Kriegswaffe zu erkennen.

Ein Geist der Unterordnung durchdrang die Massen und lenkte sie nach dem Willen und Vorgang ihrer Fürsten und Führer. Der Krieg machte die Herrschaft und machte auch die Unterwürfigkeit. Vertrauen zu ihren sichtbaren Herren und Königen wie zu dem unsichtbaren Indra wurde im Volke belebt und durch seine Sänger genährt und wach gehalten. Auf seinen Indra blickt der Krieger, eines Kriegers Sohn, auf ihn, wie es heißt, „der um Rinder kämpfende Faustschläger“ (6, 26, 2). „Ihn rufen an die Männer in dem Kampfe, daß er sie schütz', die Leib und Leben wagen, wenn beiderseits sie gehn sich dran zu setzen, die Helden, Kind und Enkel sich zu schirmen. Da streiten Völker grausen Kampfs um Herrschaft, im Schlachtenwogen auf einander schnaubend“ (4, 24, 2 f.). Und Mut sprechen die Fürsten und Führer ihren Völkern zu, den Männern, die um ihre Fahnen geschart zusammen kommen, wo im Kampfe nichts mehr theuer ist; es weisen ihre Sänger und Seher auf Indra und Varuna hin, die hilfreich zusprechen, wenn alle Wesen zittern, die das Licht noch schauen; sie rufen die Gewaltigen ihnen zu Hilfe, wenn der Erde Enden in Staub gehüllt und Schlachtenlärm zum Himmel dringt (7, 83, 2 f.). Oder sie zeigen ihnen den Manyu, den nachmals personificierten Gott des Mutes und Schlachtengrimmes, wie er ein anderer Indra und Genosse der Marut erscheint, feurige Helden ins Treffen führt, die mit gespitzten Pfeilen und gewetzten Waffen vorgehen, kühn, lustig hervorbrechend. Der wird als einziger dann vor allen angefleht, daß er von Stamm zu Stamm schreite, sie zum Kampfe anzuschärfen: „Du bist's, deſſ' Glanz stets unverlöscht, im Bund mit dir erheben wir zum Siege hellen Jubelruf“ (10, 84, 1. 4). Das Siegesgeschrei der kriegsmutigen Völker, worein sich lärmender Pauken- und Trommelschall mischte (1, 28, 5), war so mächtig, daß es die Dichter dem Donner der Wetter- und Schlachtengötter vergleichen, der gleich gewaltig einher braust (1, 23, 11).

Wir können dieß hier abschließen. Nicht Arier gegen Dasyu, sondern Arier gegen Arier kämpfen sehen wir in den letzten Anführungen. Der Krieg ist auch völkerbildend, er vereinigt Stämme gegen andere, die gleicher Sitte und gleichem Verlangen folgen, die gleichen Götter zu Hilfe rufen und im Streit um Mein und Dein sich durch Opfer zu Genossen machen. Wer seinem Indra am liebsten und am besten opfert — das ist noch vedischer Gedanke —, dem macht er am frühen Morgen schon die Feinde flüchtig (vgl. 10, 42, 4 f.). — So war es bei den Vätern gewesen, wie spätere und auch frühere Lieder gedenken, und so hatten es die Söhne und Enkel nachzuthun, durch lange Zeiten und viele Geschlechter hindurch. Immer mußte der Ackerbauer und Viehzüchter gewärtig sein, die Pflugschar mit dem Schwerte, den Hirtenstab mit Speer und Schleuder zu vertauschen. Eine Zeit sollte kommen, da auch der Krieg eine eigene Beschäftigung für sich geworden und aus den Geschlechtern ein eigner Kriegerstand hervor gewachsen.

So sind nun die Lieder und Götteranrufungen überwiegend voll des Kampfs und Streits, daß der Schlachtenlärm die Stimmen friedlichen Völkerverkehrs übertönt. — Gar wohl nämlich kennt der altvedische Arier auch die Segnungen des Friedens, und wie aus der Seele mag ihm das Lied an Vastoshpati, den Haus- und Heimatsherrn klingen, das der Priestersänger mit den Worten schließt: „Vastoshpati, laß deiner Huld Gemeinschaft, der lieblichen, der weiten uns genießen! schütz unser Gut zur Ruhe und zur Arbeit!" (7, 54, 3). Denn gar nicht um des Krieges willen führt er Krieg. Ruft er seinen Hausfreund Agni, den Gott seines heimischen Heerdfeuers an, daß er niederbrennen möge, wie es heißt, „wie hochgewachsenes Gestrüppe auf dem Boden niederbrennen, der ihm zu schaden sucht, den arglistigen Neider" (8, 49, 7), so ist es zur Abwehr. Und zieht er mit seinen Genossen auf Beute aus, so ist, „den es zu helfen freut im Kampfgewühle", derselbe Gott, „den Völker auch zum Friedensschirmer machen". Vom Indra, „der eines jeden Werkes Herr allein ist" (1, 100, 7), sagts der Sänger. Und das sagt er im Gebete am Tage der Schlacht.

Mit steigendem Ackerbau stieg die Anhänglichkeit an Haus und Heimat. Auch der Heerdenzüchter begehrt nicht Fremdes von Pûshan, so lange ihm dieser sein Gott auf der eigenen Flur rings umher fette Weide gewährt (vgl. 8, 4, 16 f.). „Sarasvati — beten die Anwohner des Flusses — geleite uns zur Wohlfahrt, nicht schwind' mit deinem Naß, nicht seng' und brenn' uns! Laß unsre Treu' und Angehör dir lieb sein, nicht weg von dir in fremde Land' uns ziehen!" (6, 61, 14). Nur wenn „der ständige Besitz", der Boden nicht ergiebig oder ausreichend war, oder wenn es dem bösen Nachbar nicht gefiel, oder von weiter her ruhelose Stämme und Horden hereinbrachen, dann konnten auch die friedliebenden Ansiedlerstämme und Völker nicht stand halten. Dränger oder Bedrängte, ein anderes Verhältniß hat es auch unter den altvedischen Stämmen und Völkern nicht gegeben.

Im Gegensatz zum eigenen und heimischen hat die Sprache des altvedischen Ariers das fremde und ferne, und dieses und was im Gegensatz wieder zum Ackerland den Wald und die Wildniß bedeutet, fällt unter denselben Ausdruck. Natürlich, denn an der Grenze des bebauten Landes ist der Wald und die Wildniß, von woher die Fremden und die Feinde kommen. Wie bei andern alten Völkern fließen auch bei den alten Indern diese beiden Begriffe in eins zusammen, und bei aller Gastlichkeit wird auch von ihnen mit Mißtrauen der Fremde angesehen, den nichts anderes als sein Gewinn und Vortheil hergeführt.

Solcher Art sind die Pani, das heißt die Händler, welche mehrfach in den Liedern, aber da sogleich unter der Bedeutung von geizigen, habsüchtigen und hartherzigen begegnen, die in gleich großem Maße Reichthümer besitzen, als es ihnen an Glauben und Opferwilligkeit fehlt. „So viel des Werths, o Indra, an dich raffend, nicht werd' an uns zum Knauser, Uebermächtiger!" (1, 33, 3). Nicht zum Pani, betet der Sänger, während ein anderer

denselben Gott bittet, daß er mit seinen Füßen sie niedertrete, die Pani, die lieblosen Geizhälse (8, 53, 2; vgl. 10, 60, 6). Ein dritter fleht, nicht Freundschaft abzureden mit jenen reichen (4, 25, 7), indeß ein anderer, ein Vasishtha wieder den Gott zum Bündniß mit solchen anruft, die ihm durch Anrufung huldigen, die Pani aber verleugnen (7, 19, 9). Aehnliche Ausdrucksweisen und Verwünschungen stellen die Pani als gott- und opferlos (8, 86, 2), als wucherisch, als gefräßige Räuber oder Wärwölfe (6,51,14) hin, oder vielmehr lassen diese Art Menschen als Pani erscheinen. In einem Athem werden auch die Dasyu „unverständig, falsch, schmährednerisch geheißen, „Pani, ohne Glauben, ohne Ehre, ohne Opfer" (7, 6, 3).*)

Durch solche Anwendung ist die eigentliche und besondere Bedeutung des Namens zurückgewichen, und wo sie hervor tritt, da sind die bezeichneten Personen bereits in mythisches Gewand gehüllt. Sie sind die Hüter reichster, im verborgenen niedergelegter Schätze (2, 24, 6) und sind diese, wo sonst immer Güter versteckt oder vorenthalten scheinen, wie die Butter in der Milch (4, 58, 4) oder wie die Rinder, um deren Befreiung Götter mit Dämonen, mit einem Vala oder Namuci zu streiten haben (10, 67, 6; vgl. 6, 29, 2; 8, 64, 7). Das ist, wie mans heißt, mythische Verschmelzung.

In einem späteren Liede sendet Indra seine Hindin, die Saramâ zu den Pani, welche fern jenseit der Rasâ, das ist des Weltstroms wohnen. „Was verlangend" — fragen die Pani — „ist Saramâ hierher gekommen? weit abwärts führend ist ja der Weg. Was ist ihr Auftrag an uns, was ihr Anliegen? wie setztest du über der Rasâ Wasser?" Da antwortet die Saramâ: „Als Indras Botin komme ich suchend, verlangend, ihr Pani, nach euren großen Schätzen; fürchtend den übermäßigen Sprung half mir das; so setzte ich über der Rasâ Wasser". Und weiter im Verlauf entgegnen die Pani: „Diese Schatzkammer auf Felsengrund, o Saramâ, ist mit Rindern, Rossen und guten Dingen vollgepfropft; die sie bewachen, die Pani, sind gute Wächter; zu öder Stätte, umsonst bist du hergelangt" (10, 108, 1. 2. 7).**)

*) In einigen Stellen, wie in den zuerst angeführten, kann es dahingestellt bleiben, ob wir den Pani eher als „Händler" denn als „Knauser" verstehen wollen. Unzweifelhaft ist die erstere Auffassung an einer Stelle (8, 45, 14) allein zulässig, wo der Sänger den Gott auffordert, sich an dem Somatropfen zu erfreuen — „wenn wir dich als wie einen Händler angehen" — daß er die Gabe nach Gebühr entgelte. So versteht auch Ludwig die Stelle (vgl. Einl. S. 214 und Uebers. II, 204) gegen Graßmanns gekünstelte Erklärung (I, 466. 587). Ein anderer Ausdruck (vaṇij oder baṇij), der nur „Krämer, Kaufmann" heißt, wird nur ein und ein anderes Mal, wo derselbe als „sich tummelnd, hin- und herwandernd" (vaṅku), mit dem Nebenbegriff „schlau, verschlagen", charakterisiert ist, gefunden (5, 45, 6; vgl. 1, 112, 11). Nicht unmöglich, daß das Adjectiv und die Nominalform auf eine Wurzel zurückgehen. Dagegen kann ich mit Ludwig in dessen trefflicher Darstellung (a. a. O.) aus der zuletzt citierten Stelle nicht den Schluß ziehen, daß die Pani auch wirklich überall Dasyu gewesen.

**) Der Name Rasâ bedeutet „Flüssigkeit" und an den meisten Stellen, wo er in den Liedern begegnet, wie an der eingeführten, eine mythische Strömung, die Erde und Luftkreis (Himmel) umkreist (vgl. 5, 41, 15; 9, 41, 6; 10, 121, 4). Mag dem Mythos

Aus allem diesen geht nun hervor, daß die Pani, wie ihr Name bedeutet, Handelsleute waren, die von weither ihre begehrten Güter zum Verkauf, das heißt zum Austausch brachten. Sie waren, wie es nach jener Liederstelle scheinen kann, Nichtarier oder als Arier ihren Stammesgenossen entfremdet. Was sie brachten, waren offenbar Natur- oder Kunsterzeugnisse des eigenen Landes, vielleicht Gewänder und Waffen, auch wohl Rosse und Rinder, wofür sie Gold, Platten oder Ringe, Edelsteine, Gewürz oder anderes von Werth empfiengen. Genauere Angaben fehlen über das eine und andere; vielleicht, daß auch für sie Kühe und Rinder als übliches Tauschmittel gegolten. Natürlich waren sie auf ihren guten Erwerb und Vortheil bedacht. Wurde ihnen daher, ebenso viel als man ihre Waren liebte, Mißtrauen, ja wohl mitunter rohe Gewalt entgegengesetzt, so mußten sie selbst sich auch dagegen zu wehren suchen. Sie kamen gewiß truppweise, in ganzen Zügen, waren gewaffnet und schlau auf ihrer Hut gegen Gefahren auf dem Wege und bei ihren Kunden und mögen, wenn auch nur zum Entgelt, durch eigenes Vorgehen gelegentlich ihrem Namen jene Bedeutung verdient haben, welche ihm die Lieder geben.

Die arischen Ansiedler des Penjâb waren keine Handelsleute, so wenig als jene Hirten- und Ackerbauer, welche sich einst der Uferlande des Jarden bemächtigten. Aber es fehlte auch wohl nicht, daß Neid und Gewinnsucht auch jene einzeln und allmählich nach dieser Richtung zu lenken anfieng —

nun, wie Zimmer (Altind. Leben, S. 15) annimmt, ein wirklicher Fluß zu Grunde liegen oder nicht; sicher ist der Name auf einen solchen an mehreren andern Stellen (1, 112, 12; 5, 53, 9; 10, 75, 6) zu beziehen. Namentlich ist dieß der Fall an den letzteren beiden, wo er mit andern bekannten Strömen zusammen genannt wird, an der einen mit Anitabhâ, Krumu, Kubhâ und Sindhu, an der andern letztern (in einem Hymnus an die Flüsse) außer mit Krumu, Kubhâ noch mit der Gomatî, Mehatnu, mit Tṛshṭâmâ, Susartu und (wenn auch dieß Flußname ist) Çvetyâ. (Vgl. über diesen Hymnus und die betreff. Flüssenamen besonders Vivien de St. Martin, Étude sur la géographie du Veda, S. 25 ff. Lassen, Ind. Alterthumsk. I², 643 ff. Zimmer, a. a. O. S. 4 ff.) Sicherlich sind diese Namen alle westlich und nördlich vom Indus als von Haupt- oder Nebenflüssen zu suchen, da die andern jenseits schon vorher zusammen aufgeführt wurden. Mehr oder weniger sicher sind auch mit der Kubhâ, dem heutigen Kabulstrom gr. κωφην, die Krumu und Gomatî (als jetzt Kurum und Gomal) und die Mehatnu als westliche Nebenflüsse des Indus bestimmt (vgl. Zimmer a. a. O. S. 14). Für den Norden bleiben demnach Tṛshṭâmâ, Susartu und Rasâ. Die Schwierigkeit ihrer Bestimmung können wir nur in sofern erleichtern, als der Name Rasâ jedenfalls einen nördlichsten, der altindischen Kenntniß weitest entrückten Strom bezeichnet. Nun ist Rasâ anerkannt dem Rañha des Avesta gleich zu setzen, wie schon Windischmann (Zoroastr. Studien, S. 187 ff.) gesehen. Wenn nun ferner richtig ist, was Spiegel (Avesta 3, 96) annimmt, daß diese Rañhâ mit dem Araxes des Herodot (unserm Jaxartes) identisch ist, so weist auch unsere vedische Rasâ dahin, und die Mythosbildung scheint diesen Hinweis zu bestätigen. Auch die Schatzkammern des Kuvera werden im hohen Norden gesucht. Und es wohnten dann die Pani nach dem Mythos in dem gemeinsamen Ursitz der Arier und der Iranier, deren Erinnerung in diesem Namen dann mehr als irgend sonst gefunden werden kann.

wir haben noch ein spätvedisches Handelslied — und überall wußte dem Bedürfniß des einen der Ueberfluß des andern zu begegnen. Was nicht eigene Kraft gewann mußte durch Austausch verschafft werden, wie es von dem frommen heißt, „daß er ohne Kampf erwirbt, auf gutem Wege seine Straße zieht" (8, 27, 17). Dieß mag uneigentlich gesagt sein, aber von Wegen und Straßen ist doch in den Liedern viel die Rede. Krieg und Kampf gehen „auf ungleichem Wege und gekrümmtem Pfad" (6, 46, 13), indeß der friedliche Verkehr, welcher Völker und Stämme einander näher bringt, auf immer „gleichen, leicht gangbaren Pfaden" geht, wie sie als Friedensgöttinnen eine nach der andern die Ushas wandeln (4, 51, 4. 9; vgl. 5, 80, 2; 6, 64, 1. 4), die auch über Gebirge und Gewässer hinschreiten.

Aehnlich den Streitwagen waren die Lastwagen, nur wohl etwas weniger schmuck und stärker gebaut. Die Festigkeit der einzelnen Theile, des Lederzeugs, der Achse, der Deichsel, des Jochs, der Pflöcke und des Radkranzes ist in einem Gesang Gegenstand eines Gebets an Indra (3, 53, 17). Wie hier Kriegsbeute betrafs in anderen Fällen friedlich erworbene Güter, die von einem Stamme zum andern gebracht wurden.

Auf Kriegs- und Eroberungszügen waren, wie wir öfters lesen, die vielen Flüsse und Gewässer des Landes im Wege. Brücken hatte man da keine, und ein vereinzelter Steg über schmaleres Wasser war schwer zu überkommen. Auch waren den Verfolgern oder Verfolgten nicht überall und nicht in erforderlicher Menge Schiffe oder Nachen vorhanden, um glücklich, wie man flehte, über Gefahr und Unheil hinweg zu setzen (1, 92, 7; vgl. 2, 39, 8; 8, 42, 3; 72, 3). Im friedlichen Verkehr dagegen vertraute man sich kühner den schwankenden Nachen (2, 16, 7). Vollbelastet schaukelten sie durch die Fluten (5, 59, 2), nicht nur von einem Ufer zum andern, sondern auch die Flüsse und Ströme entlang, stark genug gemacht, um dem anprallenden Wogendrang möglichst zu trotzen (vgl. 8, 64, 9). Sie waren wohl aus einem ausgehöhlten Baumstamm oder auch aus mehreren verfertigt (vgl. 1, 182, 7), wurden durch Ruder fortbewegt und hießen deshalb „ruderführend" (10, 101, 2). Und dieß, was uns in Bild und Gleichniß nicht selten begegnet, ist eben auch alles, was wir von ältester Schiffahrt erfahren.

So viel ist nach allem gewiß anzunehmen, daß die altvedischen Arier noch keine Seefahrer gewesen. Man ist aber weiter gegangen und hat ihnen überhaupt die Kenntniß vom Meere abgesprochen. Da müssen wir denn etwas näher zusehen.

Wenn die Marut oder Sturmgötter, wie es heißt, vom Meere her erregen und herab die Regenschauer schauern lassen (5, 55, 5), so ist es dasselbe Meer, über dessen Fluten hin sie Berge schütteln (1, 19, 7), dasselbe, welches die Açvin durchfahren, darin sie aufs neue stets ihren glänzenden Aufzug spannen (5, 73, 8; 1, 159, 4), darin Pûshans goldene Schiffe ziehen (6, 58, 3), und mehr desgleichen, es ist das Luft- oder Wolkenmeer. Anders, wenn wir lesen, daß Preislieder einem Gotte, einem Brihaspati stromweise

zugehen sollen, wie die fließenden Ströme ihr Bette entlang dem Meere zurollen (1, 190, 7). Da ist es nicht das Luftmeer, sondern das Meer, dem rastlos die sieben Ströme (1, 71, 7), dem, von Indra entsandt, die Vipâç und Çutudrî wie auf Rädern zueilen (3, 33, 2; vgl. 36, 6. 7). Indessen ist oder braucht das Meer auch hier nichts anderes zu sein, als was sein Name bedeutet, „die Sammlung der Wasser", und zwar der Sindhû, nachdem sie alle Zuflüsse aufgenommen und da so groß und breit geworden, daß auf ihren Namen auch recht wohl die andere Bedeutung „Flut, Meerflut" paßt (1, 94, 16 u. a.). Und in diesem Sinne läßt sich Meer auch an anderen Stellen nicht für die Wassermenge in der Höhe, aber auch nicht allgemein für die in der Tiefe, sondern allein für die nehmen, welche eben dort „der Ströme Fluten schwellen machen" (vgl. 6, 72, 3).

Aber doch auch nicht überall. Nicht überall ist es die Meerflut der Sindhu oder Sarasvatî, deren Strömung „unendlich, ungebeugt, ungestüm und unstät, ein Wogendrang brausend dahingeht" (6, 61, 8). Heißt es doch auch von eben dieser Sindhu-Sarasvatî, wie schon früher erwähnt wurde, daß sie allein von den Flüssen sich kund gibt als die reine, die vom Gebirg zum Meere strömt (7, 95, 2). Und wenn hier in der That das Meer, der Ocean anzunehmen ist, das Ziel, wie es heißt, der lauteren, reinen Wasser, der irdischen und himmlischen (49, 2), so wird auch an anderer Stelle die gleiche Bedeutung nicht auszuschließen sein, nicht, wo ein Sänger meint, daß Indras Wagen weder Gebirge noch Meere aufhalten (2, 16, 3), und auch nicht, wo spätere „die unermeßliche Tiefe" oder Weite des Meeres (7, 33, 8), seine Bewegung, „wie Wind, wie Wald, wie Meer sich regt" (5, 78, 8) erwähnen.

Freilich sind diese letzteren Erwähnungen verhältnißmäßig spät und spät auch jener merkwürdige Vergleich, darin einmal „Loblieder, welche dem Indra der Strömung folgend in Fülle zustreben" (1, 56, 2), ein andermal die Ströme, welche „siedend und wallend" oder mit Siedegeprassel sich aufthun oder ergießen (4, 55, 6), mit gleichem Ausdruck wie beutegierige beim oder vielmehr zum Befahren des Meers erscheinen. Hieraus ist nach allem mit Sicherheit auf eine Bekanntschaft der vedischen Arier mit dem Meere zu schließen, nur immer noch gewagt, anzunehmen, daß deren Ansiedelungen sich bis dahin erstreckten und daß ihre Beutefahrten schon gar über die Indusmündungen hinaus giengen.*)

*) Der skr. Name für Meer (samudra), allgemein „Versammlung der Wasser, Wassermenge", begegnet in noch wenigen nicht schon im Texte angeführten Stellen der älteren Hymnensammlung. Unter diesen ist es neben den zuletzt citierten eine in einem Hymnus an die Açvin (1, 116, 3 ff.; vgl. 112, 6; 117, 14; 182, 5 ff. u. a.), welche Wilson (Rigv. I, XLI) besonders für seine Ansicht anspricht, daß die arischen Inder der altvedischen Zeit ein See- und Handelsvolk gewesen. Da ist nämlich die oft erwähnte Legende von der Rettung des Bhujyu, den Tugra in der Wasserwolke zurückgelassen, und wie ihn das Götterpaar auf beseelten, luftdurchfahrenden, wasserfreien

Mit größerer Bestimmtheit lassen sich die arischen Ansiedelungen, ihre Verbreitung nach Osten und Südosten erkennen. Die Kämpfe um dieses Gebiet mit den Eingesessenen, mit seinen früheren und späteren, dasischen und arischen Besitzern, bilden bekanntlich die Unterlage für einen größten Theil altvedischer Gesänge. Und selbst in einzelnen Zügen noch deutlich können wir aus einer Anzahl Lieder ein Stück dieser äußeren Geschichte zum Abschlusse herausheben.

Wir begegnen in den Liedern keiner geringen Anzahl von Namen, die Personen, nicht eben Dichter oder Sänger, sondern Helden, Völker- und Stammesfürsten bezeichnen. Ihre Träger gehören großentheils der Zeit und dem Leben an, welche die Gesänge darstellen. Und diese Namen an sich, ihre Beziehung zu andern, mit ihnen in Verbindung gebrachte Begebenheiten sind oder können Handhaben sein für geschichtliche Kunde. Sie sind es nicht alle, sind auch nicht alle in gleichem Maße dienlich. Darum nicht, weil den Zeitgenossen, für welche der Sänger sang, Namen und Umstände wohl bekannt waren.

Schiffen mit beflügeltem Gefährte heraus geführt. „So — heißt es — wart ihr Helden in dem Meere, dem unanfaßbaren, das ohne Stütze ist und ohne Anhalt, als ihr, Açvin, den Bhujyu heimführtet, der auf hundertrudrigem Schiffe stand." Unbedenklich kann man wohl zugeben, was Zimmer (Altind. Leben, S. 23) nach Benfey (Or. u. Occ. 3, 159) erklärt, „daß hier von keiner wirklichen Schiffahrt die Rede sein kann," vielmehr nach der Darstellung und dem Charakter des Mythos nur das Luftmeer gemeint sei, sofern man eben Mythos und nur Mythos in dem ganzen sieht. Sofern aber, was nach Namen und Angaben richtiger scheint, ein Ereigniß zu Grunde liegt (vgl. Ludwig, Einl., S. 156 f.), brauchen wir zwar auch noch keine Meer- oder Seefahrt, haben aber jedenfalls mehr als bloße Uebertragung von wirklichen Verhältnissen anzunehmen. — Auch Lassen (Ind. Alterth. I², 652 f. 883 ff.) ist bei der Ansicht geblieben, welche arische Ansiedelungen im Süden des Penjâb, an den Indusmündungen und Theilnahme dieser Inder an Handel und Schiffahrt vor den Ophirfahrten (15. Jahrh.) annimmt. Dieß, meinte er, „läßt sich aus den Erwähnungen weiter Meerfahrten auf großen Schiffen im Rigveda schließen," und es verdient bemerkt zu werden, „daß eine Stadt im glücklichen Arabien, im Lande der früh kultivirten Sabäer, den Sanskritnamen Nagara, d. h. Stadt hatte". Letztere Bemerkung ist in zeitlicher Hinsicht schon darum nicht zutreffend, weil nagara „Stadt" altvedisch nicht vorkommt. — Nach Zimmer a. a. O. sind als Gründe dafür, daß die vedischen Stämme keine Seefahrer gewesen, noch „sehr hoch anzuschlagen" die Natur der Bilder in den Hymnen des Rigveda, welche ganz andere sein müßten, ferner der Mangel an Gestalten, wie Poseidon, Aphrodite, Freya u. a. im vedischen Pantheon. Dagegen ließe sich wohl einwenden, daß wir allerdings auch solche Bilder antreffen, die eine Anschauung des Meeres bedingen, und daß, abgesehen von den göttlichen Âpas (Wassern), der Sarasvati u. a. neben Göttergestalten wie Varuna und auch Indra ähnliche wie die genannten nicht mehr Raum haben. Allein richtig ist, daß die Gesänge im großen Ganzen Hirten und Ackerbauer, nicht aber Handels- und Seeleute, Helden zu Lande, nicht zu Wasser angehen. Auch ein einzelnes Lied mit anderem Wesen und Inhalt könnte dagegen wenig beweisen, wie denn z. B. jenes von Zimmer angeführte Preislied eines Muni oder Büßers (10, 136) nach gar keiner Richtung in Betracht kommen kann, weil es offenbar gar nicht mehr der vedischen Zeit angehört. Anderseits können recht wohl

Unter jenen Namen sind solche, die einmal und wohl noch ein andermal genannt werden. So Privaratha, der „wagenberühmte“ (1, 122, 7) und Çrutaratha (5, 36, 6), wie Narmara, der „Männertödter“ und dessen Gegner Prixa, der „Dâsavernichter“, dem Indra half (2, 13, 8), so Rinancaya, der Rucamer König (5, 30, 12), Citra, einer der Könige an der Sarasvatî (8, 21, 18), Vasurocis, „Güterglanz“, der Pârâvata, und viele andere. Ihre Nennung als Opfer- oder Gabenherren, als Sieger oder Besiegte, den Göttern holde oder unholde, natürlich nach dem persönlichen Standpunkte des Sängers, das ist alles was wir von ihnen haben. Ebenso ist es mit Namen von Völkern und Stämmen, arischen, wie die genannten, und nichtarischen. Daraus läßt sich für Geschichte noch wenig oder nichts entnehmen.

Von anderer Art der Erwähnung ist die von Personennamen als von Helden einer dazu ausdrücklich vermerkten Sage oder Begebenheit. Dahin gehört der Name jenes siegreichen Dabhiti, der mit Indras Hilfe die Dhuni und Cumuri überwunden, die tausende seiner Gegner, wie erzählt wird, in ewigen Schlaf gesenkt und sein bewährtes Vertrauen auf den hilfreichen

---

einzelne Stämme in altvedischer Zeit bis zum Meere gelangt, ja in dasselbe hinausgefahren sein, ohne daß dieß in den Hymnen, die entfernt von da entstanden, zum Ausdruck gekommen. Darum kann es auch meines Erachtens auf die Erwähnung oder Nichterwähnung der vielen Indusmündungen, von Ebbe und Flut, worauf Zimmer weiterhin hinweist, wenig ankommen. Ueberhaupt handelt es sich hier nicht um die Entstehungsstätten der Gesänge und nicht um die Hauptmasse des Volkes, deren Ansiedelungssitze unzweifelhaft bestimmt sind, sondern darum, wie weit die Ansiedelungen arischer Stämme im altvedischen Zeitalter sich erstreckt haben. — Die Bekanntschaft mit dem Meere läßt sich, wie wir sehen, mit voller Bestimmtheit altvedisch nachweisen; im Atharva Veda ist auch die Kenntniß des Seehandels bestimmt ausgesprochen (vgl. Zimmer a. a. O. S. 28). — Nach Lassen (Ind. Alterth. I², 886) dürfen auch die ältesten Hymnen des Atharva-Veda nicht über 1100 vor unsere Zeitrechnung zurückverlegt werden, was wir immerhin gelten lassen können, weil, wie Weber (Ind. Lit., S. 163) bemerkt, auch Hymnen der urbrahmanischen Arier des Westens (Saindhava-Schule) aufgenommen wurden. Setzen wir in dieselbe Zeit die frühesten phönikischen Ophirfahrten, so ist damit Raum genug dafür gewonnen, jene aus Hirams und Salomos Zeit (um 1000) nicht als erste erscheinen zu lassen (vgl. Benfey, Indien, Ersch und Gruber, S. 30 ff.), auch ohne daß man mit Lassen (a. a. O. S. 885) wagt, die frühesten Reisen der Phönikier nach Indien in das 15. Jahrhundert hinaufzurücken. Dagegen standen die babylonischen Handelsstätten, von welchen Herodot und Strabo berichten, woher auch die Phöniker und ihr Handel ausgiengen, wohl damals schon mit den arischen Indern in Verbindung, als in einer Zeit, in welcher die letzteren eben ihre ganze Energie und Entwicklungskraft bethätigten. Wir brauchen also weder in das altvedische Zeitalter (sagen wir denn über 1500) zurück-, noch bis in die phönikischen Ophirfahrten (sagen wir 1100) vorzugehen, um den See- und Handelsfahrten der arischen Inder längs der gedrosischen Küste oder durch das indische Meer ihre Zeit zu geben, darin Einfluß chaldäischer Weisheit auf Indien vermerkt wird. Hier ist es, wo wir noch einmal aus babylonischen Alterthumsquellen einen Aufschluß zu erhalten hoffen, welchen wir aus altindischen Quellen vergeblich erwarten. Soviel aber scheint indessen sicher, daß nicht die frühen Seefahrten der arischen Inder als solche, sondern allein die Zeit derselben noch in Frage steht.

Schlachtengott in einer glänzenden Siegesfeier verherrlichte (2, 13, 9; vgl. 4, 30, 21; 6, 20, 13). So Bhujyu, der Taugrya oder des Tugra Sohn, dessen die Preislieder der Açvin, eines nach dem andern, Erwähnung thun. Seine wunderbare Rettung aus Wasserfluten, darin er von allen verlassen umhertrieb, scheint mit einer Niederlage des Vaters in Zusammenhang zu stehen (1, 116, 3 ff.; 117, 14 ff.; 118, 6 u. a.). Auch ist das mythisch gefaßte Ereigniß dadurch von andern und ähnlichen Wunderlegenden zu unterscheiden, die mit Namen und Thatsachen wiederholt in den Açvinliedern begegnen. — Ein dritter ist Rijiçvan, Sohn des Vidathin, der des Pipru Mrigaya, des „Wildjägers" Burgen zerstörte, die festen Schlösser eines Vangrida (1, 53, 8), auch die tausende von Dasyu vernichtet und seinem Helfer Indra mit Speis- und Trankopfer dankte (1, 51, 5; 4, 16, 13; 5, 29, 11 u. a.). Mythisch kann freilich auch dieß, wie so vieles andere aufgefaßt und der Feind als Wolkendämon erklärt werden, gleich jenen Varcin und Çambara, welche ein Divodâsa siegreich bekämpfte (2, 14, 6; 4, 30, 15; 6, 47, 21 ff.). Und doch ist eben dieser Name schon und die zugehörige Thatsache mit andern Namen und Thatsachen in Verbindung, die also nur aus diesem ihrem Zusammenhange ein Stück Geschichte herausstellen lassen.

Es ist schon früher einmal von den fünf Völkern die Rede gewesen, als einem Ausdruck, der verschieden und nicht selten in den vedischen Liedern begegnet. So alt und geläufig erscheint auch derselbe, daß er geradezu als Gattungsname auftritt. Nicht nur soll er die arischen Völker insgesammt bezeichnen, welche den Agni als ihren Freund und Priester (6, 11, 4; 7, 15, 2 u. a.), den Indra als ihren Herrn und Helfer (5, 32, 11; 8, 52, 7), beide als ihren König (5, 86, 2) und Manu als ihren Stammvater haben, sondern auch die gesammte Menschheit, welche die glanzstrahlende Ushas jeden Morgen neu zu neuem Lichte und Leben wecket (7, 75, 4; 79, 1 u. a.). Beides hindert indessen nicht, auch den ursprünglichen Begriff des Ausdruckes in seiner besonderen und eigentlichen Bedeutung als eine Vereinigung von fünf Stämmen oder Völkern gewahrt zu zeigen. Dichterische Freiheit und unterschiedene Abfassungszeit genügen, den unterschiedenen Gebrauch zu erklären.*)

Im Liede aber heißt es: „Wenn, Indra und Agni, ihr bei den Yadu,

---

*) Schon „Zur Litt. und Gesch. des Weda", S. 131 f. hat Roth die fünf Völker namhaft gemacht, die ebenso wie sie im Veda zusammen erscheinen, auch in der spätern Zeit wieder gefunden werden; sie schienen ihm „ursprünglich nur Abtheilungen einer größeren Volksgemeinschaft gewesen zu sein". — Diese als Grundlage des im Veda so häufigen Ausdrucks hat Ad. Kuhn (Halle'sche Litteraturzeitung, 1846, S. 1086) dargethan. Und wenn Roth wieder im P. Wb. (s. v. kṛshṭi) erklärt: „Die fünf Völkerschaften ist eine Bezeichnung für alle Völker, nicht bloß für die arischen Stämme; eine alte Zählung, über deren Ursprung wir in den vedischen Texten keinen ausdrücklichen Aufschluß finden", so kann man ihm wenigstens in dem ersteren auch nicht unrecht geben. — In seiner Einleitung (S. 167) hat Ludwig einen Abschnitt „die fünf Völker und ihre Kämpfe", wofür ihm also der Ausdruck in seinem einfachen Verstande keiner weiteren Erklärung bedürftig erscheint. Eine solche endlich hat Zimmer, Altind.

Turvaça, wenn bei den Druhyu, Anu, Pûru ihr seid, so kommt von da, ihr Stiere, und trinket hier vom ausgepreßten Soma (1, 108, 8)". Dieß die Stelle, darin die fünf Völker mit Namen zusammen genannt werden. Offenbar gehört der Verfasser des Liedes — sei es nun ein Vârshagira (100, 17) oder ein Kutsa nach der üblichen Annahme — nicht zu ihnen, und auch der Vers gehört mit andern ähnlichen nicht zu dem älteren Liede, zu dem er gestellt ward.*) Beides weist zeitlich und örtlich auf Entlegenes. Aehnlich formelhaft klingt auch die Stelle aus einem alten Kanvaliede: „Ob nun, Açvin, im Westen, ob im Osten ihr seid, edler Rosse Besitzer, ob beim Druhyu, Anu, Turvaça, Yadu, ich rufe euch, kommt her zu mir!" (8, 10, 5). Da fehlt der Pûru, dessen Stammesgenossen an beiden Ufern der Sarasvati, das ist des Indus sitzen (7, 96, 2), während der Anu und der mit ihm enger verbundene Druhyu seine Sitze bis zur Parushni, der späteren Irâvati erstreckte (8, 63, 15). In der That hat sich der Fünfvölker-Verein über den ganzen Norden des Penjâb verbreitet, wie ihre Schlachtengebete, ihre Dank- und Siegeslieder an Indra (1, 174; 6, 20; 8, 4 u. a.), „der den Turvaça und Yadu aus der Ferne hergeführt" (6, 45, 1), an die Marut (8, 7) und Agni, der dem Pûru der schwarzen Stämme Burgen zerbrach (7, 5, 3), zu bestätigen scheinen.

Unter diesen nun, welche auch die spätere Sage von einem Stammvater Yayâti abstammen läßt, sind die Anu und Druhyu enger verbunden; sie sind nach der Sage Kinder einer selben besonderen Mutter. Zu den ersteren gehört dann das altberühmte göttliche Geschlecht der Bhrigu, der Feueranzünder, die dem ganzen Volke auch ihren Namen leihen (7, 18, 6). Auch ein namhafter Held der Anu wird vor Agni gefeiert, Çrutarvan Ârxa, der Rixasohn, dessen Gabenherrlichkeit der Dichter Gopavana besingt (8, 63, 4. 11; vgl. 10, 49, 5), indeß von den Druhyu nicht eine Persönlichkeit sicher genannt wird.**)

Auch meistens zusammen, aber ungleich häufiger werden die Turvaça und Yadu erwähnt. Ihre Erwähnung bezieht sich vornehmlich auf die Hilfe, welche ihnen Indra beim Uebertkommen der Wasser geleistet (5, 31, 8; 6, 20, 12 u. a.). Und da des hilfreichen Gottes Führung von fernher gedacht wird, so mochte seine Hilfe in jener Beziehung auch mehr denn einmal statthaben. Denn die Turvaça waren kriegerische Leute, wofür auch,

Leben, S. 119 ff. gegeben und klar nachgewiesen, „daß die fünf Stämme (pañca janâḥ) einen bestimmten Theil, wenn auch zu einer gewissen Zeit den bedeutendsten des Ariervolkes ausgemacht haben müssen".

*) Nach Ludwig, Einl., S. 113, und wie allerdings nach 100, 17 anzunehmen scheint, ist gegen die Angabe der Anukramani einer der Vârshagira Verfasser und Ueberlieferer der Lieder, welche mit dem bekannten Refrain, „das mög uns Mitra ꝛc." abschließen. Ueber die spätere Hinzufügung der Verse 7 ff. vgl. Graßmann, Rigveda II, 108.

**) Unverbürgt durch die betreffenden Stellen (6, 46, 8; vgl. 8, 22, 7) ist meines Erachtens die Annahme Ludwigs (Einl. 108), nach welcher Trxi Trasadasyava Name eines Druhyukönigs gewesen.

wenn wir anders richtig deuten, der Beiname Vriçivant, die „kräftigen, energischen" spricht, denen ihr kühnes Vorgehen bei Hariyûpîyâ an der Yavyâvatî auch eine Niederlage gegen die Srinjavant eintrug (6, 27, 5 ff.; vgl. 4,15, 4); die Namen der Oertlichkeit und des Flusses lassen sich aber nicht näher bestimmen. Jedenfalls waren die Turvaça schon verhältnißmäßig weit nach Osten vorgedrungen (vgl. 1, 47, 7), und wie diese um ihre kriegerische Tapferkeit, so werden ihre Bundesgenossen, die Yadu oder Yâdava um ihren Rinder- und Rossereichthum gerühmt. Sänger aus der Kanvafamilie preisen die einen und andern und deren Fürsten und Opferherren wegen ihres Gabenreichthums (8, 1; 4; 6).

In Machtfülle, wie ein anderer Dichter sagte, wohnten an beiden Ufern der Sarasvatî die Pûru (7, 96, 2), die fünften im alten Völkerbunde.*) Sie hatten siegreich vordringend die schwarzen Stämme vor sich her getrieben, die mit Zurücklassung ihrer Lebensmittel davon flohen; Agni Vaiçvânara, der „allverehrte", hatte deren feste Burgen gestürzt. Auch Indra war den Pûru hold gewesen, die ihn darum priesen und mit Opfergaben verehrten. Wie ihrem Könige Pûrukutsa (6, 20, 10), so hatte er beim Ländererwerb dessen Nachkommen, dem Trasadasyu sich hilfreich erwiesen (7, 19, 3); die schwarzhäutigen wurden geschlagen, ihre Burgen an die hundert gebrochen (1, 130, 7 f.). So erfuhren jene des streitbaren Gottes Heldenkraft, da er die Barbaren züchtigte, ihre Festen niederwarf, ihnen einen Strom nach dem andern abgewinnen ließ, daß die Pûru Ruhm erlangten, mit Indras Beistand Siegesruhm in den Schlachten (131, 5). Sie wurden nachgerade mächtig, und wie ihre Verbündeten — Indra selbst rühmt sich einmal ihrer För-

*) Wie Anu bedeutet auch der Name Pûru allgemein „Mensch". So unzweifelhaft jener Anu, abgeleitet Anava, im Rigveda durchweg einen Volksstamm bezeichnet (vgl. Zimmer, Altind. Leben, S. 125), ebenso unzweifelhaft kann Pûru an einigen Stellen und muß an andern richtig in der Bedeutung „Mensch" genommen werden. Letzteres ist an der Stelle im achten Mandala (53, 10), wo man nicht sieht, wie da mit einem die Pûru als Volk herankommen sollen. „Dieser Soma ist dir beim Menschengeschlecht, bei Männern gepreßt (nach Ludwig: bei den Pûru), komm dazu her, laufe, trinke!" Auch die Namen çaryaṇavant, sushomâ, ârjikîya sind nicht Flüsse (Ludwig nach Sâyana), sondern wie schon Roth, Zur Litt., S. 137, zeigt und Graßmann zur Stelle, Somagefäße (vgl. 9, 113, 1 f.). Damit fällt diese eine Erwähnung der Pûru im achten Mandala und Ludwigs Annahme von dem höheren Alter jener Stelle gegen die oben angeführte (7, 96), wo dann Sarasvatî ihre Bedeutung als Indus behält. — Aber auch betreffs der Lieder 1, 129-131 kann ich Ludwigs Auffassung nicht theilen, auch dann nicht, wenn sie wirklich einem Sänger im Dienste Divodâsas angehören, jenem Paruchepa Daivodâsi (vielleicht aus 130, 7 so zubenannt), dem man 127—139 zuschreibt. Nach Ludwig (Einl. 114) sind diese Lieder gleichzeitig denen der Bharadvaja, welchen sie vielleicht angehören, und stammen aus der Zeit des Divodâsa, vor Sudâs, Purukutsa, Trasadasyu. Weder aber sehe ich darin eine Feindseligkeit gegen die Pûru, woraus eine Bekämpfung dieser schon durch Divodâsa zu schließen wäre, noch ist eine solche Bekämpfung ersichtlich, woraus umgekehrt jene Feindseligkeit folgt. Aus 130, 7. 8 ergibt sich meines Erachtens das Gegentheil und damit fallen auch jene Schlüsse zusammen.

derung — ein Gegenstand des Neides und der Furcht für andere Stämme (vgl. 6, 46, 8; 10, 49, 8). Wohl gieng es mit abwechselndem Glücke so fort bis zu dem Ereigniß, einem Kampfe, der ihrem Vordringen Halt gebot.

Schon aus früherer Erwähnung bekannt ist Sudâs, König der Tritsu. Ihn preisen vornehmlich die Lieder der Vasishtha als ihren Opfer- und Gabenherrn. Und auch die Namen seiner Vorfahren lassen sich, wie schon gesehen, aus den Liedern erkennen. — Ein Aeltervater des Sudâs war Vadhryaçva und nach ihm der strahlende Feuergott, den jener verehrte, Agni Vâdhryaçva geheißen (10, 69). Ihm gaben die Götter den Heldensohn Divodâsa, der mit Beinamen auch Atithigva genannt ward. Von dessen Thaten und Siegen erzählen die Lieder, wie von seiner Begünstigung durch die Götter, durch Indra, dem er diente, und durch Agni, der nach ihm, wie nach seinem Vater Daivodâsa genannt ward (6, 16, 5. 19; 8, 92, 2). Auch die Açvin waren ihm günstig (1, 112, 14), daß er mit dieser und der andern Götter Hilfe den Çambara glücklich bekämpfte (1, 130, 7; 2, 19, 6; 4, 26, 3; 30, 20; 6, 26, 5 u. a.), und nicht nur solche Dämonen oder Unholde, nicht allein Nichtarier, sondern auch Arier, auch schon die Turvaça und Yadu schlug (9, 61, 2 vgl. 7, 19, 8). Gleiches gilt auch wohl von Indras Kampfgenossen; denn wie anders hätte sonst des Sudâs Hauspriester Vasishtha beten können, so wie wir ihn beten vernehmen? „Geleitet, Maruthelden, ihr, wie Divodâsa seinen Vater, den Sudâs, begünstigt des Paijavana Absicht, gebt unvergängliche, unverwüstliche Herrschaft ihm zum Preis!" (7, 18, 25).*)

Die Herrschaft des Sudâs waren die Tritsu, ein Volksstamm, der uns in jenen und auch nur in jenen Hymnen genannt wird, welche von dem Kampfe mit dem Fünfvölkerverein erzählen (7, 18; 33; 83). Zu ihnen gehörte das Priester- und Sängergeschlecht der Vasishtha, von welchen jene Hymnen stammen. Sie selbst aber, die Tritsu gehörten zum Volke der Bharata, einem Kriegervolke nach Namen und nach Art. Ihr Agni, der Agni Bhârata ist jener Oberherr des Divodâsa, wie ihn zumal der Bharadvaja Lied bezeichnet (6, 16, 19). Unter demselben Namen preiset der Vasishtha den „wie die Sonne licht erstrahlenden" Gott, der „ein göttlicher Gast blinkend erscheint, wenn er die Völker (den Pûru) bemeistert im Schlachtenkampf" (7, 8, 4).

Unter allen Agniliedern sind aber die der Bharata oder Kuçika die herrlichsten; sie athmen Leben voll Kampfesfreude und Siegeslust. Sie gedenken ihrer alten Sänger und Helden, der uralten Gottesverehrung und uralten Gottesführung —

---

*) Der Beiname Paijavana ist patronymisch, läßt daher auf einen Vater Pijavana schließen. Ludwig (Einl. S. 176) möchte einen frühen Tod des letzteren annehmen, wonach Divodâsa dann Vaterstelle vertreten. Uebrigens konnte der Sänger hier auch wohl den Großvater als Vater benennen. — Daselbst wird Sudâs auch als „Enkel", doch wohl eher „Abkömmling" des Devavant bezeichnet (7, 18, 23). Vielleicht ist dieser sein Urältervater, Vater der Vadryaçva gewesen.

„Es zeugeten die Bhârata den Agni,
Devâçravas, Devâvâta den tücht'gen" (3, 23, 2);

und erflehen des Gottes ferneren Segen und fernere Führung.

„Ein setzte dich im Raum der weiten Erden,
an Iḍâs (der Spende) Sitz, in Glückes heitern Tagen,
an Âpayâ, Sarasvatî, die fels'ge,
Des Manus Sohn — da strahle reich uns Agni!" (das. 4).

Mit der Bitte, wirksame Kräftigung oder Labung, immer wieder Gewinn an Rindern dem Rufer zu gewähren, um der eigenen Söhne und Kinder Nahrung, mit dem Wort, „das, Agni, sei deine Gunst für uns!" schließt eine Anzahl dieser Lieder. Und wenn nun Sarasvatî hier nicht wohl der Indus, sondern der später so genannte Fluß ist, Drishadvatî, „die felsige", einen Nebenfluß oder andern etwas weiter östlich, und eben einen solchen oder andern in der Nähe die Âpayâ bedeutet: so sind die Bharata bereits am weitesten nach Osten vorgedrungen, bis mitten in das später hoch geheiligte Brahmagebiet.*)

Unter des Kuçikers Viçvâmitra Führung — die Kuçika sind auch nachmals ein berühmtes Geschlecht der Bharata — waren sie bis dahin gedrungen. Sie hatten des mächtigen Indra Hilfe gesehen, den sie zum Heil anriefen im Schlachtenkampf, des gewaltigen, der die Vritra tödtet und ihren Besitz ersiegt (3, 30, 22 f.). Furcht haben sie nicht gekannt. Dasyu mußten vor ihnen weichen. „Was sollen dir — fragt der Siegesheld seinen Schlachtengott — die Rinder bei den Kîkâta — die Kîkâta wohnten nördlich im Gebirge an der oberen Parushṇî — bei ihnen, die zu keinem Milchtrank melken, keinen (Opfer-) Kessel erhitzen? uns bringe des Pramaganda, des filzigen Wucherers Besitz, dieses niedrige Gesindel gib uns preis, Maghavan!" (53, 14). — Aber auch die arischen Gegner auf ihren Zügen wurden bekämpft. Siegreich kämpfte schon des genannten Devavâta Sohn oder Nachkomme, der Çrinjaya mit den Turvaça Vricivant unter Varaçikha, wie deren König oder Anführer genannt wird (6, 27, 7; vgl. 4, 15, 4). Daß Freund und Feind, beide Schlachtreihen zu Indra riefen, zeigt dann auch des Viçvâmitra Gebet (3, 32, 14).

Ein dritter, nicht geringerer Feind, waren die Ströme, welche sich dem

---

*) Vgl. P. Wb. und Zimmer, Altind. Leben, S. 18. — Einen Grund für Ludwigs Annahme (Einl. 175), daß jene erwähnten Kämpfe (7, 8, 4) später fallen müssen als die sogenannte „Zehnkönigsschlacht" (7, 18), kann ich nach Beseitigung der vorerwähnten Schlüsse gar nicht absehen. — Ludwig hat meines Wissens zuerst bestimmt die Einheit der Tṛtsu mit dem Volke der Bharata erkannt, an einer weiteren Verwerthung dieser Erkenntniß aber haben, wie mir scheint, jene chronologischen Annahmen gehindert. Auch die spätere Sage läßt den Rishi Vasishtha als Purohita zu den Bharata kommen (vgl. Roth, Zur Litt. 142 f.; Lassen, Ind. Alterth. I², 734). Noch weniger kann ich mit Zimmer (a. a. O., S. 127) in Viçvamitras Zug einen Rachezug gegen die Tṛtsu vermuten; die Tṛtsu sind in den betreffenden Liedern (3, 33; 53) gar nicht genannt.

Heer- und Volkszuge entgegen warfen. Noch ist uns ein Lied des Kuçikasohns erhalten, eine Art Zwiegespräch mit den beiden Vipâç und Çutudrî, an deren Ufer er auf seinen Eroberungszügen gekommen. Darin werden die Zwillingsschwestern aufgefordert, inne zu halten, dem siegreichen Heere zum Uebergang den Rücken zu beugen und alsdann erst wieder ihrer raschen Strömung freien Lauf zu lassen. Jene, welchen der blitzbewehrte Indra die Bahn gebrochen, gehorchten und neigten sich dem Worte des Sängers. „Voll Kriegslust ziehn — so heißt es — die Bharata hinüber, es warb der Dichter sich der Ströme Gunsten; so schwellet denn, und treibet fort der Wohlthat Welle, erfüllt eu'r Bette und ziehet flugs von dannen" (3, 32, 12).

So konnte „der große Sänger, der göttergezeugte, göttergetriebene", wie er sich heißt, sagen, daß er „Strom und Flut zum Stehen gebracht, der Heldenführer" (3, 53, 9), welcher seine Bharata unaufhaltsam weiter bis jenseit der sieben Ströme, bis, wie gesagt, in das nachmals geheiligte Brahmagebiet geführt. Und auch von diesen konnte er sagen, wie er zum Schlusse thut: „Diese Bharatasöhne, o Indra, haben es auf Abwendung, nicht auf Zuwendung abgesehen; ins weite spornen sie ihr Roß, nicht zu dauerndem Verhalten; fort lenken sie das sehnenstarke in den Wettkampf" (das. 24).

Damals, das zeigt die angeführte Stelle, waren Kuçiker und Tritsu einig, als sie jene Ströme überwanden; „als Viçvâmitra — so heißt es — den Sudâs (hinüber)führte, da war Indra den Kuçikern freundlich" (3, 53, 9). Vereint tranken sie unter jubelndem Liederpreis den begeisternden Opfer- und süßen Somatrank, und des Sängers Zuruf fordert die seinen auf, für des Sudâs Sieg und Herrschaft zu beten; daß sein Roß hinaus zur Beute renne, daß vor dem König in Ost, West und Nord die Feinde niedersinken, daß er auf weitem Erdengebiet dann sein Herrscheropfer bringe. „Der beide, Himmel und Erde, der ich den Indra preise, mein — fügt der Sänger selbstbewußt hinzu — Viçvâmitras Gebet schützt das Bharatavolk" (das. 10—12).

Unleugbar ist in diesen Worten einiger Anklang an die Art jenes Viçvâmitra der brahmanischen Legenden, des hochfahrenden und unbeugsamen Königs und Priesterfeindes, des verwegenen, Erde und Himmel stürmenden, die Götter selbst beunruhigenden Büßerhelden. Davon wissen die altvedischen Lieder nichts. Ihr Viçvâmitra ist Volks- und Heerführer, ein Führer, Sänger und Held von altem Schlage, stolz dabei, mutig und tapfer. Nur was auch die spätere Legende wie eine Doppelnatur an seine Geburt knüpft, was sein eigenes Wort angibt, womit er Freund Indra beim Somatrunke angeht: „Willst du mich nicht zum Volkeshüter machen? zum König mich? o mächt'ger, ungestümer! zum Rishi nicht, der Preßsaft ich getrunken? nicht gutes mir, unsterbliches gewähren?" (3, 43, 5), das ist allerdings von Anbeginn in seinem Wesen und Streben ausgeprägt: königliche Würde und geistige Erhabenheit.

In welchem näheren Verhältnisse nun Viçvâmitra zum König Sudâs

gestanden, erfahren wir nicht, ebenso wenig, was die Kuçiker von diesem getrennt hat. Genug, wir finden sie nicht an des Sudâs Seite zur Zeit, als des Fünfvölkerbundes Massen hereinzubrechen drohten, sondern an ihrer Stelle oder genauer als Führer und Purohita des Königs den Vasishtha, den Urtypus einer sich selbst vergötternden Priestermacht. Ihr eigen ist kühne Ueberhebung, welche des andern Werth und Vermögen klein und gering schätzt, stolze Anmaßung, welche sich selbst alle Kraft und allen Erfolg zuweist, unbändige Herrschsucht, welche die Könige und Lenker der Völker für Werkzeuge ihres Willens hält. Davon findet sich in Wesen und Worten schon einiges in Vasishthahymnen ausgeprägt, findet sich, so edel, erhaben und geisteskräftig andere ältere erscheinen, namentlich in denen, welche den Sudâskampf besingen. Sie begründen damit im allgemeinen jene Urfehde, welche vedische Sagen nachmals an die Namen jener gefeierten altvedischen Sänger und Helden anknüpfen.*)

Hüben und drüben aber von der Parushnî waren arische Stämme zum Kampfe gegen einander aufgezogen. Diesseits die vordringenden Fünfvölkerschaften, welche einen Uebergang über die Wasser versuchten, jenseits die Bharata, König Sudâs und seine Verbündeten. Die flutende Strömung trennte die feindlichen Scharen. Sie ist in ihrem oberen Laufe, abgesehen von einem größeren Nebenflusse, in mehrere Arme gespalten, und das erklärt vielleicht einigermaßen, was über die Art des Angriffs und den Ausgang des Kampfes in den Liedern gesagt wird. „Die Wasserflut, die breit sich dehnt, für Sudâs zu Furten macht sie Indra leicht durchschreitbar; es macht den kühnen Feind der preiseswürd'ge den Wellen zum Geflöß, sammt dessen Anschläg" (7, 18, 5; vgl. 1, 100, 18). So im Eingang unserer Hauptquelle, eines Siegeshymnus, welcher seiner Natur nach viel weniger den Gang des großen Ereignisses als den Ausgang zu erkennen gibt, der hier im stolzen Siegesgefühl vorweg geschildert wird.

Vorauf der Turvaça; er war der „Reigenführer, Vorgänger", wie uns das Lied sagt, hastig, gierig, „wie Fisch im Wasser, so nach Beute schnappen" ihm folgten nach die Bhrigu (Anu) und die Druhyu — „von drüben setzt der Freund den Freund hinüber" (das. 6), Indra, der nun von der andern Seite her den Sudâs mit den seinen heranbringt. Paktha, Bhalâna, Âlina, Vishanin, Çiva — Nichtarier, wie es scheint, Anwohner jener Gegend und

---

*) Eine Zusammenstellung hierher gehöriger Legenden findet sich bei Muir, Sanskrit Texts I, Kap. III, S. 58 ff. Vgl. auch Lassen, Ind. Alterth. I², 705—19, „Die Kämpfe der Brahmanen und der Xatriya". Richtig ist auch, was schon Roth, Zur Litt. S. 192, von den Schlußversen eines Viçvâmitraliedes (3, 53, 21—23) sagt, daß aus ihrem (noch immer dunklen) Inhalt der Ausdruck gekränkten Stolzes, der Rachedrohung, einer Verwünschung heraussspricht. Deren Beziehung, da Namen nicht genannt sind, bleibt indessen Vermutung. Eine Lösung aber von Widersprüchen kann ich nicht darin finden, um so weniger, als mit dem Wegfall eines Kampfes zwischen Tṛtsu und Bharata (nach 7, 33, 6) auch die Widersprüche überhaupt wegfallen.

Bundesgenossen des Sudâs — jauchzen dem Genossen der Ârya, dem Schlachtengotte zu, da er mit den Tritsu voll Kampflust heranschreitet und die Helden ins Treffen führt (das. 7). Jene, die Feinde, erfahren wir weiter, wollten die „ungebundene“, das heißt die Strömung in ein anderes Bette lenken; sie spalteten „thörichter Weise“ die Parushnî; „mit Macht da um sich griff der Erdenherrscher, ein scheues Thier lag hingestreckt der kluge“ (das. 8). Sei es also, daß die Fluten ihr natürliches Bette wieder einnahmen, sei es, daß Hochwasser die verschiedenen Wasserläufe füllten, immerhin scheint, daß Sudâs einen Theil der Verbündeten angriff und in die Flucht trieb, während ein anderer noch mit dem Strome kämpfte. Genug, der Strom ward ihr Verderben; ihr Endziel, die Parushnî, wie es heißt, ward ihr Ende; „der rascheste fand dorten seine Einkehr; die flücht'gen Feinde gab dem Sudâs Indra, dem Menschensohne hin die eitlen Prahler. Sie flohn wie hirtenlose Küh' vom Weidgrund, so wie sichs fügte, Gefährten zugesellet; mit buntem Rind in buntem Durcheinander nachfolgt im Sturze Wagentroß und Inhalt“ (das. 9. 10).

So das Lied, das im weitern Siegesberichte nun erzählt, wie der König selber ruhmvoll ein und zwanzig Mann des Doppelvolkes, Vaikarna geheißen, niedergestreckt, daß sie wie Halme zum Opfersitz gemäht da lagen, wie der „blitzarmige“ den großen berühmten Kavasha — ein solcher mit dem Beinamen Ailusha wird als Rishi des Kuruçravana, eines Nachkommen des Trasadasyu genannt (10, 33, 4) — diesen und den Druhyu in die Wasser gestürzt, wie er an dem Tag alle Festen derselben, sieben Burgen zumal brach, die Habe der Ânava den Tritsu zutheilte, auch der „lästerzüngige“ Pûru im Kampfe besiegt ward. Sechstausend streitlustige Anu und Druhyu entschliefen, sechszig und sechs Helden zum Entgelt, „das alles sind des Indra Heldenthaten“ (das. 11—14). Unterstützt durch Indra, heißt es, um dieß noch zu erwähnen, waren die Tritsu „wie niederwärts ergossene Wasser“; doch nicht diese, dünkt mich, sondern die Turvaça sind gemeint, und deren Namen einzusetzen, von denen wir mit den Yadu auch sonst lesen, daß sie Indra glücklich den Wasserwogen entrinnen ließ (4, 30, 17; 5, 31, 8). Auf sie paßt der Nachsatz: „Die bösen Freund', die sonst als Krämer messen, sie mußten ihre Güter all dem Sudâs lassen“ (das. 15). Genug, Indra hatte Freundschaft um Freundschaft gelohnt, wie sein Sänger sagt, und der Sieg war ein entscheidender gewesen. — Nachher zog denn auch Sudâs in die Richtung zur Yamuna — die Stromesgöttin und die Tritsu, wie wir lesen, halfen dem Schlachtengott — es wurden die Bheda, ein Völkerstamm, der zu Sudâs Feinden gehalten, geplündert, ferner die Aja, Çigru, Yaxu, auch wohl nichtarische Stämme im Osten tributpflichtig gemacht; sie mußten Pferdehäupter zahlen (das. 19), und die Herrschaft war gewonnen.

Dieß das große Ereigniß, auf welches spätere Vasishthalieder wieder hinweisen, um den wirksamen Erfolg zu zeigen, welchen die Purohiti der Tritsu einst gehabt (vgl. 83, 4). Hieran erkennt ihr Gebet die beiden Götter-

könige Indra-Varuna, da dem Beter, wie er sagt, „abermals von allen Seiten des Feindes Gefahr und der Gegner Uebelwollen drohten" (das. 5). Euch, Indra-Varuna, riefen sie von beiden Seiten im Schlachtenkampf, um Güter und Gewinn euch, Indra-Varuna, wie zehn Könige ihn rings herum bedrängt, da halft ihr dem Sudâs, halft den Tritsu dazumal. Zehn gottlose Könige, erzählt jener Vasishtha, konnten da vereint den Sudâs nicht überwinden, weil der Männer, der „Wahlgenossen" Preislied wirksam war, Götter zu ihrem Götterrufen sich einstellten. „In der „Zehnkönigsschlacht" — so heißt sie nun — leisteten dem allerseits umzingelten Sudâs Indra und Varuna Beistand, da die Tritsu weißgekleidet, gelockten Haars, in tiefer Andacht ihre Verehrung darbrachten" (das. 6—8).

Die weißgekleideten, haargelockten Tritsu sind natürlich die Vasishtha, das alte Priestergeschlecht in seiner eigenthümlichen Erscheinung (vgl. 33, 1), welches ein späterer Abkömmling schon geradezu vergöttert, indem er seinen Ursprung mystisch wunderbar verherrlicht.*) Fürwahr, „du bist ein Mitra-Varuna-Sohn, Vasishtha, aus des Geistes Inbrunst (der Urvaçî), o Brahman, heraus geboren" (das. 11). Auch der gedenkt vor allem jenes Sieges, den er seinen Vorfahren zuschreibt, die den Indra herbeigeführt, daß er mit ihnen die Ströme durchschritten, den Bheda geschlagen, sich des Sudâs in der Zehnkönigsschlacht angenommen, „durch euer Gebet, Vasishthassöhne" (das. 3). In der That wird das Verdienst jener Sänger kein geringes gewesen sein, und nicht gering die Macht ihres Einflusses und ihrer Ermunterung zu schätzen, angesichts der bedrängten Lage des Königs, angesichts der wie immer übertrieben geschilderten Verzweiflung und Mutlosigkeit seiner Völker, die „wie dürstende in Nöthen nach Rettung zum Himmel blickten". Gleich Stäben, mit denen man Rinder treibt, waren um und um gebrochen die Bharata, so winzig; da wurde der Vasishtha ihr Vorkämpfer oder Führer, und ausbreiteten sich alsdann, wurden groß oder berühmt der Tritsu Stämme (das. 56)**). Dasselbe bestätigt das erste Siegeslied, da der Sänger vom Schlachtenkampf sagt: „mit armseligen hat er einziges geleistet, die Löwin durch den Widder geschlagen, mit einer Nadel brach er die Zinken, alle Güter schenkte Indra dem Sudâs" (18, 17).

Wir sind am Ende unserer altvedischen Geschichtserfahrung. Die göttliche Verherrlichung seines Geschlechtes bei dem letzten jener Vasishthas ist längst nicht mehr altvedisch. Was der frühere am Schlusse seines Gebetes an Indra-Varuna, ob von ihm selbst, ob von einem dritten hinzugefügt hat:

---

*) Daß die Merkmale „weißlich (weißgekleidet), haarlockig" nicht den Stamm der Tṛtsu überhaupt, sondern nur das Priestergeschlecht, die Vasishthas angehen, hat schon Roth, Zur Litt., S. 120 f. gezeigt. Vgl. o. S. 97 u. Zimmer, Altind. L., S. 126.

**) Aus dieser Stelle ist bisher Zwiespalt und Feindschaft zwischen Tṛtsu und Bharatavolk, Bekämpfung und Niederschlagung der einen durch die andern abgeleitet worden. Zimmer übersetzt (Altind. L., S. 128): „der Führer (gegen sie) war Vasishtha, es breiteten sich alsbald ꝛc.". Das parenthetische „gegen sie" ist nirgends begründet.

„die Vritra (Feinde) niederschlägt, der ein' im Schlachtgewühl, der Vrata (Pflichten) Obhut hält der andre immerdar" (7, 83, 9), das mag uns die Scheidung andeuten, welche sich am Schlusse dieses Zeitalters zu vollziehen begann, von Sänger- und Helden-, Priester- und Königthum. Die Sage hat solche an die Namen Viçvâmitra und Vasishtha angeknüpft. Beider Kampf um die Herrschaft überdauert die folgenden Zeiten und Geschlechter. — Noch erübrigt ein Vers des ersten Vasishtha, des Siegesliedes. „Den Theil der Heldenschaft, so (Milch-)Spende trinket, so frech ist, indralos, stieß er zu Boden; die Wut vertilgt' der Wutvertilger Indra, es schied die Wege der die Pfad' beherrschet" (7, 18, 16). Dieß die Entscheidung der Zehnkönigsschlacht.

Die Besiegten werden auf das Penjâb zurückgewiesen, während dem Sieger das Gebiet verblieb, von jenseits der sieben Ströme, der Parushnî und Çatadrû bis zur Yamunâ. Jene wurden von da ab ihren Brüdern im „Mittellande" mehr und mehr fern und entfremdet. Und womit die Sage ihren Stammvater Yayâti seine Söhne bis auf den jüngsten Pûru verwünschen läßt, daß sie bis an die Grenzen der Erde verbannt sein sollten, das ward von da an in damaligem Sinne bestätigt. Anu und Druhyu verloren ihren Namen und ihre Verbindung; erstere werden unter die Geschlechter der Mlecha, der „Barbaren" im Norden versetzt; letztere findet die Sage später in den Bhoja wieder in westlicher und (außer Sâtvata) südlicher Gegend. Westlich nach Surâshtra (Guzerât) gelangten auch die Yâdava, von denen als ihr Stammesheld Krishna ausgieng, und im fernen Westen auch als Abkömmlinge der Turvaça (später Turwasu) erscheinen die Yavana. Eine Ableitung von dem letzten Namen ist Turushka (Turvaska) „die Indoskythen" (Turanier), und Yavana bedeutet die Jonier. Sie waren den brahmanischen Indern die Brahmanen des Westens. Einzig ist es der Pûru, mit dessen Nachkommen, den Pâurava, auch die epische Sage ihre Königs- und Fürstenfamilien in Verbindung bringt. Uebrigens hat diese gar manchen älteren Namen frei nach Belieben und Willkür, ohne irgend ersichtlichen historischen und genealogischen Zusammenhang herangezogen. Nur soviel dürfte gewiß sein, daß die Pûru ihre alte Tradition und Namensverbindung im Penjâb treu bewahrten, auch da noch bewahrt hatten, als nach einem Jahrtausend ein Pûru oder König Porus sich dem fremden Eroberer entgegenstellte und fast auf demselben Schlachtfelde, auf dem einst sein Ahnherr der Pûru einem Sudâs gegenüber gestanden. Die sonst in diesem Kampfe erwähnt werden, abgesehen vielleicht von den Matsya zwischen Yamunâ und Sarasvatî, die nichtarischen Stämme der Yaxu, Paktha und andere sind später verschollen. Aber auch der Tritsu Name geht verloren, und selbst der des Sudâs begegnet unsers Wissens erst in den späteren Purâna (als Sudâsa), nicht im Volksepos. Glänzend allein erhält und erhebt sich der Name der Bharata, wie Lassen (Ind. Alterth. I², 704) sagt, „an keine Oertlichkeit gebunden; ihr Andenken hat sich erhalten in dem Namen Bhârata für das ganze Indien, die große Schlacht und das große sie erzählende Epos".

———

Zweiter Abschnitt.

Altepisches Zeitalter.

Die arischen Inder im Mittellande (Madhyadeça).

Erstes Kapitel.

Das Mahâ-Bhâratam oder große Volksepos.

Es ist ein Unterschied zwischen epischer und lyrischer Poesie, auch als Grundlage geschichtlicher Darstellung. Diese ist der unmittelbare Ausdruck eines theilnehmenden Sängers, seiner Empfindung, seines Verhältnisses zu dem Gotte, den sein Lied verehrt und verherrlicht, und zu dem Helden, den es erhebt und preist; jene, die epische Dichtung, singt eines Sängers eigenes und anderer Erfahren, unter möglichst weitem ja völligem Zurücktreten seiner dichterischen Persönlichkeit. Denn ganz erfüllt diese die Begebenheit, welche aus der Vergangenheit in die Theilnahme und Stimmung der Gegenwart hinüberreicht, wovon gesagt und gesungen und weiter gesungen und gesagt wird — der Anfang und die Vorbedingung aller epischen Dichtung.

Wir haben Anknüpfungspunkte bereits im altvedischen Zeitalter. Auch der altvedische Hymnendichter ehrt das treue Gedächtniß der Väter bei den Kindern und preist gelegentlich der Götter Führung, der Götter und Helden Thaten unter den Vorfahren. Nur sind es vereinzelte Handlungen, die sein Lied verherrlicht, nicht um ihrer selbst willen, auch nicht in erzählendem Zusammenhange. So, wenn ein Sänger die Thaten seines Fürsten und Gabenherrn rühmt und der Ahnen Heldenthum feiert. Er ersingt sich Opfer- und Sängersold, wie der Purohita, den das Vertrauen seines Fürsten in das Amt eines Opferführers und Sängers eingesetzt. Und was wir vom Alterthum dieser Stellung und von solchen wissen, die sie eingenommen, das läßt sie auch nicht durch eine Hauspriesterwürde eingeschränkt, sondern den Beauftragten vielmehr als den Vertrauten seines Herrn, als dessen Freund und Berather, als seinen ständigen Begleiter in Krieg und Frieden, läßt ihn als Held und als Sänger erscheinen.

In solcher Stellung, nicht nur als Held und nicht nur als Sänger sondern zumal als Sängerheld und Heldensänger erscheint der Träger und

Ueberlieferer der altepischen Dichtung. Er ist Sûta, das heißt „Wagenlenker" und Vandin, das heißt „Herold und Lobsänger" des Königs. Seine Doppelstellung, darin er auch Gramani, das heißt „Scharenführer", genannt wird, hat die spätere Anschauung in einer Bestimmung festgehalten, welche ihn väterlicherseits vom Königs- oder Krieger- und mütterlicherseits vom Brahmanen- oder Priestergeschlecht abstammen läßt: er hat, wie Lassen erklärt, von der mütterlichen Seite den Vorzug, „im Besitz der Gabe des Wortes und einer ehrenvollen Wissenschaft zu sein, von der väterlichen das Recht, an dem Ruhme des Kampfes theilzunehmen".*)

Der ist es, welcher in öffentlicher Versammlung, bei feierlichem Opfer- und Siegesfeste als Sänger und Verkünder auftritt. Was er singt, sind die Heldenthaten seines Königs und königlichen Stammes, die Thaten der ruhmreichen Vorfahren, so wie er sie gehört und erfahren, und wie sie in seinem und seines Volkes Bewußtsein leben. Und auch was er hinzufügt, wie er Göttliches und Menschliches, Natürliches und Wunderbares verknüpft, das alles entspricht dem herrschenden Geiste, dem allbekannten oder vermeintlich allbekannten Geistesinhalt. Sein Gesang geht nicht verloren; er pflanzt sich fort im Munde und Herzen des Volkes, vom Vater auf den Sohn oder Nachfolger, von dem einen auf den anderen königlichen Barden und Wagenlenker. Um einen Mittelpunkt, die Geschichte eines uralten Heldengeschlechts, lagert sich weiteres Singen und Sagen. Damit erweitert, mit einer allmählichen Anordnung und Gliederung — der lebendigen Diaskeuase — erfüllt und schließt sich der Sagenkreis. Der ganze Inhalt der Gesänge gewinnt Gestalt, mit wiederholtem Vortrage seine weitere festere Gestalt, und wird also fortgetragen von Geschlecht zu Geschlecht.

Innerlich war nämlich wohl noch Raum und Lichtung für weitere Ansätze geblieben, und was, so zu sagen, aus dem eigenen Mark und Saft an Aesten und Zweigen der jungen Dichterpflanzung sich ansetzte, das konnte diese auch halten und tragen, weil sie in tiefem nahrungsreichem Boden wurzelte. Nur daß im Laufe der Zeiten und Geschlechter sich immer neue Schichten über den Urgrund und Boden ablagerten, daß dieser unter andern Händen, seiner alten Pflege und Wartung entzogen, anderes üppiges Wachsthum trieb, das sich dem früheren anlehnte und anbog. Seinem Ansehen nach glich das Ganze dann nach Jahrhunderten, zusammen gefaßt und zusammen betrachtet, dem Urwalde selbst, in dessen Büßerstille und Einsamkeit die alten Bardengesänge verbracht worden, in dessen Weite das beschauliche Leben nachmals alles was es brauchte, suchte und fand.

Dichte und wuchtige Massen von späterem An- und Aufwuchs erschwerten den Zutritt zu der ursprünglichen Pflanzung, die selber mit anderem verwachsen, von überragendem Schlinggewächs überwuchert, überbürdet und erstickt ward. Und lassen sich auch die größeren späteren Einsätze und An-

*) Ind. Alterthumsk. I², 578.

sätze wohl entfernen, so bleibt es doch für immer unmöglich, das uralte Gebilde der Heldendichtung aus der Verwachsung und Verschlingung zu lösen, die ihm Farbe und Ansehen verliehen.

So, um nun näher zu erklären, ist das große Volksepos der alten Inder, das Mahâ-Bhâratam geworden. Wie es uns heute vorliegt, ein riesiges Sammelwerk jahrhundertelanger Ueberlieferung, kann es nicht mit den homerischen Gesängen Altgriechenlands noch mit den epischen Gesängen eines anderen Volkes oder Landes verglichen werden. Auch als Grundlage für die Geschichte oder Sage eines Zeitalters entzieht sich das Ganze in seiner jetzigen Gestalt der unmittelbaren Vergleichung.

Es nennt sich eine Erzählung (âkhyâna), eine alte Geschichte der Vorzeit (purâṇa), nennt sich mit Vorliebe ein „Es war einmal", das heißt eine Mär oder Sage (itihâsa), und bezeichnet als deren Gegenstand den großen Kampf der Pândava und Kaurava. Aber auch dieser Kampf und Untergang der beiden alten Königsgeschlechter, der Pându- und Kurusöhne, erfüllt kaum ein Viertel des Ganzen, und auch dieser Theil (etwa 24 von 100 tausend Distichen) ist mit späterem Wesen überwachsen, hat Zuthaten und den Gang der Darstellung hemmende Erweiterungen erhalten. Wir haben darin den Inhalt, wir haben — so scheint es — auch die Form des alten Rhapsodengesanges, beide festgehalten und gebannt im Ausdruck und Geist eines nachfolgenden Geschlechts.

Die poetische Form des Gedichts ist ein Distichon, oder ein zweireihiger oder zweimal zweigliedriger Recitationsvers mit je acht ziemlich frei gemessenen Silben, der sogenannte epische Çloka. Gleich gut kleiden sich darein die Stücke verschiedenen, sagen- wie lehrhaften Inhalts. Es nimmt fast Wunder, daß vereinzelt noch bare Prosa Eingang gefunden, oder richtiger gesagt, sofern es alte Stücke sind, erhalten geblieben, so groß ist die Leichtigkeit der Aenderung, welche jene gebundene Form der Sprache gewährt. Diese, die Sprache hat nach und nach an ihrer Kraft und Alterthümlichkeit verloren. In gerader Richtung aufsteigend vom gemeinsamen Boden der altvedischen Hymnenweisen, darin auch die Volkssprachen wurzeln, erhebt sie sich über die letzteren und folgt keiner derselben in deren natürlicher Entwickelung. Sie wird mehr und mehr ein künstliches Erzeugniß, das ausschließliche Eigenthum vornehmer Volksklassen, der Königs- und Priestergeschlechter, welche ihre Bildung, ihre Pflege und Wartung für sich behalten. Und wie diese auch Wahrer und Träger der epischen Volksgesänge werden, so ist es mit deren Sprache auch deren Geist, welcher bald das Ganze der Ueberlieferung beherrscht.

Solche Herrschaft bekundet uns ausdrücklich selbst der Einleitungsabschnitt des Gedichts, ein offenbares Werk der Diaskeuase.*) — Es war beim Schlangenopfer des Janamejaya, eines Enkels des Abhimanyu, des im Kampfe gefallenen Heldensohnes des Arjuna, des größten und tapfersten aller Bharata-

*) Vgl. Lassen, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. I, 63 ff.

helden. Parixit, der Vater des Königs, war durch Schlangenbiß getödtet worden. Kraft heiliger Gesänge wurden die Nâga oder Schlangen scharenweise in die sühnenden Opferflammen getrieben. Unter den dazumal anwesenden namhaften Weisen der Vorzeit war auch Vyâsa mit seinen Schülern — der Sohn der Satyavatî, „der wahrhaftigen", den sie dem Parâçara geboren. Er war Zeuge des großen Kampfes gewesen, und ihn fordert der König auf, die Geschichte desselben, den Kampf und den Untergang seiner Ahnen zu erzählen. Da wendet sich Vyâsa an seinen Schüler Vaiçampâyana, „der von einem Volksfürsten abstammt", und sagt: „wie der Streit der Kuru und Pându ehedem geworden, dieß erzähle, wie du es von mir gehöret". (1, 60, 23). So geschah der erste Vortrag des Mahâ-Bhârata, eine Generation später ein anderer, wiederholter, von dem die Einleitung berichtet.

Hier war es der Sûta Ugraçravas, „der von gewaltigem Ruhme", ein Sohn des Sûta Lomaharshana, „der das Haar sträuben macht", welchem die Sage die Wiederholung in den Mund legt. Er hatte das Gedicht bei jenem Feste von Vaiçampâyana gehört und war nach einem Besuche des Kampfplanes in die Einsiedeleien des Naimishawaldes gelangt, wo Çaunaka aus dem Priestergeschlechte der Bhrigu, gleichfalls eine Opferfeier veranstaltete, die nicht weniger als zwölf Jahre in Anspruch nahm. Befragt von den dort zahlreich versammelten Büßern und Frommen erzählt der Sauti oder Sûtasohn, wie er es von seinem Vater gehört hat. Er sagt: „Mein Vater, der Sûta Lomaharshana, der weise Schüler des Vyâsa, erzählte vormals dazu aufgefordert, diese alte Geschichte unter den Brahmanen; von ihm habe ich sie gehört und will sie erzählen nach ihrer Wahrheit" (das. 1, 13, 8).

Wir haben zugestandenermaßen einen wiederholten Vortrag des Epos, den zweiten, drei Menschenalter nach dem Kampfe und Untergang der Helden. Der erste findet noch beim Opferfeste eines Königs statt, da in den Zwischenzeiten die leitenden Priester ihre Gesänge singen; mit dem andern gelangt das Gedicht und zwar angeblich das ganze, mit allen Theilen und seinem ganzen Umfang, bereits in die Waldeinsamkeit des Büßerhains. So wie sie genannt sind, gehören die Vortragenden selbst noch in die alte Heldenzeit. Die beiden, der Sûta Lomaharshana und Vaiçampâyana erscheinen nach ihrer Stellung als gleiche, ja identische Persönlichkeiten. Beide aber werden zu Schülern des großen Weisen gemacht, dem die Sage die Autorschaft des ganzen Gedichts zuschreibt. Das Verhältniß ist natürlich umgekehrt. Bis auf den ersten Diaskeuasten geht die Heldensage noch vom Vater auf den Sohn über, von Mund zu Mund. Der an die Spitze gestellte Vyâsa gehört selbstredend an den Schluß der mündlichen Ueberlieferung. — Noch im Munde eines Vaiçampâyana begriff sichs, wenn er zur Einleitung seiner Gesänge von der Entstehung der Götter- und Heroengeschlechter berichtet, damit Sagen verflicht und ganze Genealogien vorführt; bei dem Sauti läßt es sich erklären, wenn er seine Zuhörer mit der Natur und dem Wesen jenes Schlangenopfers vorab bekannt macht, das mythische Kapitel von der Ent-

stehung und dem Untergang der Nâgageschlechter vorausschickt; das ist zwar alles auch spätere Zuthat, aber von anderer Art als die Aufeinanderfolge der einzelnen Abtheilungen oder Bücher, ein volles Inhaltsverzeichniß, wie es in der Einleitung gegeben wird. Dieß zu geben vermag nur ein Anordner des ganzen Gedichts, wie frühe oder spät auch immer anzusetzen, nur ein Vyâsa, der das abgeschlossene Ganze der Sammlung in seiner Hand hält.

Der Name Vyâsa — das ist „Auseinandersetzung, Einrichtung, ausführliche Darstellung" — personificiert die lebendige Diaskeuase. „Nachdem der Sohn der Wahrheit den ewigen Veda eingerichtet, machte er — heißt es — diese heilige Erzählung" (1, 54). Und so wird ein Vyâsa ausdrücklich zum Verfasser der Veda, des Epos und aller zugehörigen Wissenschaft; denn eine Wissenschaft haben, sie herstellen und überliefern ist mythisch genommen eines. — Die Sage erzählte, wie Parâçara auf seinen frommen Wallfahrten die Satyavati oder Wahrheit, die Tochter einer Apsaras oder Nymphe an den Wassern des Yamuna gefunden und mit ihr den Vyâsa gezeugt, der mit Eigennamen Krishna Dvaipâyana, „der vom Eiland", genannt war. — So wird die Heimat der „Wahrheit" und die Geburt ihres Sohnes bedeutsam genug in jenes Stromgebiet, in die Heimat der Sage und des Heldenkampfes selbst verlegt, indeß mit dem Vater — sein Name ist der eines vielberühmten altbrahmanischen Lehrers — der altbrahmanische Lehrer- und Priesterstand die Erfindung und Befruchtung der epischen Wahrheit, den Ursprung und die Erzeugung des epischen Bildners für sich in Anspruch nimmt. Und er hat ein Recht darauf. Denn in der That war es die altbrahmanische Weisheit und Wissenschaft, welche den Grundstock der epischen Gesänge aus dem Munde des Volkes und der Heldensänger bildend und herausbildend an sich nahm, die Kampflieder mit Episoden verquickte, andere verwandte Dichtungen, solche, die ihren Stoff der alten Heldensage entnahmen und solche die mehr selbständig entstanden oder bestanden, poetische Schöpfungen aus verschiedener Zeit und von verschiedenem Gehalt und Inhalt anknüpfte und anlehnte und zuletzt, vielleicht nach Jahrhunderten als eine große Einheit zusammen nahm. Aus einem Viertel, welches das Gedicht selbst als älteren Bestand des Bharataliedes angibt, wurde ein Ganzes, das wohl ganz mit Zurückdrängung des kriegerischen Wesens die brahmanische Weltanschauung, aber auch die Spaltungen und Gestaltungen der religiösen Anschauungen vieler Zeitläufe zur Schau trägt. — Hinzu kam noch der sogenannte Harivamsa, welcher die Jugendgeschichte des im Epos vielwirkenden Krishna, des Hirtengottes erzählt, als gewaltiger „Lückenbüßer" (khila), wie er sich selbst als Anhang bezeichnet. — In dieser Gestalt, wie es aus der Hand eines ersten, anderen oder noch wievielten Vyâsa — die Sage kennt nur einen — hervor gieng, in dieser seiner wuchtigen Massenhaftigkeit konnte das große Werk nicht mehr Gegenstand bloß mündlicher Ueberlieferung sein; und nicht umsonst wird, wie der Sauti berichtet, die Gottheit der Schreibekunst und klugen Berechnung, Ganeça, der Scharenherr von dem Vyâsa angerufen, um die Verse, welche

dieser spricht, aufzuzeichnen.*) — Damit ist die Sammlung allerdings befestigt und abgeschlossen, und zwar in so umfassendem Umfange abgeschlossen, daß der Diaskenast sagen kann, „es gebe keine Kunde auf Erden, die sich nicht auf diese Erzählung stützt" (1, 2, 39). Aber aus dem Heldenliede ist ein priesterliches Lehrbuch geworden. Ursprünglich als Bardengesänge, die Kämpfer, Helden und Könige bei ihren Opfer- und Festgelagen zu erfreuen — ein Janamejaya kann nicht satt werden, die Schicksale seiner Vorfahren zu hören (1, 62, 3), — ist es auch noch für die Xatriya bestimmt, aber als Mittel das ganze Königs- und Kriegergeschlecht im Geiste des Brahmanenthums zu erziehen und die Obmacht einer herrschenden Priesterschaft erkennen zu lassen. Um deßwillen ist es auch wie als fünfter Veda dem „Zwiegebornen", das ist dem Priester zu kennen nöthig, dem anders bei aller andern Kenntniß die Erfahrung abgeht. Denn dieß ist nun nach seiner eigenen Angabe das Mahâ-Bhâratam „ein großes Lehrbuch des Nützlichen, ein Lehrbuch des Rechts, ein Lehrbuch des Anmutigen, ausgesprochen von Vyâsa, von unermeßlichem Geist" (das. 382 f.).



Ganapati
(Badâmi-Felsentempel.)

Mit diesen Verhältnissen hat nun die Forschung zu rechnen, wenn sie aus dem Sammelwerke vieler Jahrhunderte dessen Grundstock, die mehr oder weniger historische Sage heraus zu heben kommt. Aus dem ganzen weiten Umfange des Bhârata-Varsha, wie es heißt, des ganzen Indiens, über welches das heutige Epos sich erstreckt, hat sie ihr Augenmerk auf das Gebiet einzuschränken, in dessen Grenzen jene älteste Sage den Kampf- und Tummelplatz ihrer Helden verlegt. Und was von allem das schwierigste ist, sie hat aus der ganzen Zeit, welche das Gesammtwerk umfaßt, vom Anfang aller Dinge — die Zeit nicht nur der Entstehung des dichterischen Werkes, sondern auch der thatsächlichen, der Dichtung zu grunde liegenden Begebenheiten, so gut es gehen will, zu bestimmen.**)

*) Ganeça oder Ganapati, der „Scharen-, Reihen- oder Rechnungsherr", ein Sohn Mahâdevas und der Parvatî, „wird sehr gewöhnlich am Eingange eines Werkes angerufen, und dargestellt mit dem Gesicht des klügsten Thieres, des Elefanten, mit einem Zahne, einem hängenden Bauche ꝛc." (P. Wb. I, 641).

**) Eine erste Hindeutung auf einen „Indischen Homer" findet sich bei dem Rhetor Dio Chrysostomos, aus der Zeit Trajans, dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. So wie die Bemerkung da gemacht wird, kann sie sich freilich nur auf das Mahâ-Bhârata beziehen. Mag sie indessen, wie man glaubt, auf Schiffernachrichten beruhen, oder mag sie, wie anderseits dafür gehalten wird, sich schon von Megasthenes oder einem Nachfolger herschreiben: es ist daraus wohl nach keiner Seite etwas bestimmtes für die Abfassungszeit des Gedichtes oder sein Vorhandensein zu entnehmen. — Ind. Stud. II, 161 f. ist die Stelle (Emperius Ausg., 636) angegeben, darin es heißt, daß „nicht nur die Hellenen den Homer hoch halten, sondern auch viele von den Barbaren ... auch einige von sehr weit weg wohnenden; sogar bei den Indern, sage man, werde Homers Poesie gesungen, nachdem sie dieselbe in ihre eigene Mundart

Das erste und sichere Zeugniß aus altindischem Schriftthum für das Vorhandensein der Dichtung findet sich in den Grihyasûtra (Ritualbüchern) des Âçvalâyana, da eines Bhârata und eines Mahâ-Bhârata gedacht wird. Âçvalâyana war ein berühmter Schüler des im brahmanischen Alterthume hochgefeierten Çaunaka, an dessen Namen, wie wir gesehen, der wiederholte Vortrag des Mahâ-Bhârata geknüpft ward. Nach allem, was diesem Çaunaka beigelegt wird, nach dem vielen vedischen Schriftthume namentlich, das seinen Namen trägt, dürfen wir in ihm ein Schuloberhaupt, in seinen Werken die einer ganzen Schule annehmen. Das hindert aber nicht, und auch sonst steht nichts entgegen, in dem Lehrer des Âçvalâyana und dem Opferleiter im Naimishawalde eine Person zu sehen, deren Zeit wir annähernd bestimmen können. Es ist dieß zu Anfang des fünften Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, zumal ein Zeitpunkt, unter welchen wir jene Wiederholung des Mahâ-Bhârata durch den Sauti, das heißt eine erste Zusammenfassung des Gedichts nicht herabsetzen dürfen.*)

Natürlich müssen wir dabei absehen von späteren Stücken, von Zugaben und Einschiebungen, welche sich als nachbuddhistisch erweisen, namentlich von solchen, welche auf die göttliche Verehrung Haris, das heißt Krishnas oder Vishnus sich beziehen. Abgesehen aber auch von diesen, läßt sich die Gestalt des Gedichts als Ergebniß jener ersten Diaskeuase nicht mit Sicherheit beschreiben. Und so sind wir für weiteres Zurückgehen auf Vermutungen

---

und Sprache übertragen, so daß nun die Inder zwar von unsern Sternen manche nicht sähen, wie man ja sagte, daß der große Bär bei ihnen nicht erscheine, aber mit den Leiden des Priamos, dem Jammern und Wehklagen der Andromache und Hekabe, der Tapferkeit des Achilleus und Hektor nicht unbekannt geblieben". Da gleiches nicht von einem Ktesias, Megasthenes u. a. überliefert oder ihnen nacherzählt werde, so hat der Herausgeber angenommen, nicht allein daß die Inder ein solches „Gedicht nach Art des Homer", in der 2. Hälfte des ersten Jahrhunderts besaßen, sondern auch, daß ein solches bei ihnen 3—4 Jahrhunderte früher nicht bestanden, die Entstehung also in die Zwischenzeit fällt. An dieser Ansicht hat derselbe, A. Weber (vgl. Ind. Literaturgesch., 2. Aufl., S. 202 f.) festgehalten. — Dagegen hat sich mit Entschiedenheit Lassen (Ind. Alterth. I², 589; II², 499; III, 346) ausgesprochen. Er hat zu zeigen versucht, daß man jene Nachricht füglich nur dem Megasthenes zuschreiben kann, als „dem einzigen Griechen, welcher genaue Kenntniß von den Zuständen der Inder sich verschafft hatte u. s. w.".

*) Diese Zeitangabe ist nach M. Müller (Anc. Sanskrit-Lit., S. 244). Nach Lassen (I², 868, 874) dürfte Çaunaka mit Rücksicht auf das Alter der Vedischen Grammatiken um ein halbes Jahrhundert früher (um 460) zu setzen sein. Uebrigens werden verschiedene, zwei oder mehr Çaunaka genannt (vergl. Weber a. a. O., S. 37), die aber nicht so weit auseinander zu liegen scheinen als die Thatsachen, welche dem einen nach der Stelle in Shadguruçishyas Commentar zu Katyâyanas Sarvânukrama zukommen (M. Müller a. a. O., S. 230 ff.). Hiernach ist es Einer, welcher nicht bloß als der Opferer im Naimisha-Walde, sondern auch als Verbreiter der Vishnulehren und als solcher noch als Lehrmeister des Çatânika, des Sohnes des Janamejaya erscheint. Da sind sicherlich rein geistige Beziehungen in thatsächliche Verhältnisse umgesetzt, wobei es auf Zeit- und Raumunterschiede dann nicht weiter angekommen.

und Ansätze angewiesen, wie sie wohl Inhalt und Form des Gedichtes uns an die Hand geben.

Während nämlich in späteren Theilen uns hin und wieder ein deutlicher Gegensatz gegen buddhistische Anschauung entgegen tritt, fehlt in den andern älteren Theilen des Gedichtes jegliche derartige Andeutung. Sie sind vorbuddhistisch und damit ohne weiteres bis in den Anfang des sechsten Jahrhunderts zurück zu verlegen. In jener Zeit waren bereits die Volkssprachen lebendig, da in ihnen sich das Buddhathum dem Volke verkündigte. Dagegen sind die epischen Gesänge in dem älteren Sanskrit abgefaßt, setzen aber auch in dieser Form ein allgemeines Verständniß durch das Volk voraus. Ist es nun, daß die Volkssprachen nicht mit einem entstanden, sondern daß sie zu ihrem Entstehen und Herausbilden einen Zeitraum von mindestens zehn Menschenaltern erfordern, so dürfen wir mit der Grundlage der epischen Gesänge kühn bis in den Anfang auch des neunten Jahrhunderts zurück gehen.

Doch noch mehr als dieß. Im Anfang des neunten Jahrhunderts war das alte Brahmanenthum und seine Bildung unzweifelhaft so weit und mächtig gediehen, daß alte Heldenlieder in ihrem Geist und ihrer Sprache und nur in diesen Gestalt gewinnen konnten. Die bloße Thatsache, daß sie in dieser Weise gestaltet sind, spricht dafür, auch wenn wir andere Schöpfungen desselben Geistes und derselben Sprache außer acht lassen, die nicht später, wohl aber früher zu setzen sind.*) — Voraus geht der Gesang der königlichen Barden oder Rhapsoden, die ihre Lieder, wie wir wissen, von Hof zu Hof, von einem Opfer- und Festgelage zum andern trugen. Und voraus geht diesem und jenem die Sagen- und Mythenbildung selbst, die wie kurze Zeit auch, doch immer ihre zwei bis drei Menschenalter bedarf, um über die Erinnerung an wirkliche Ereignisse das schimmernde Nebelgewand mythischer volkspoetischer Sage zu weben. Abermals dürfen wir zwei Jahrhunderte als bis zur Entstehung der ältesten Heldenlieder, ein drittes als bis auf die Thatsachen zurückgehen, die großen Kampfschlachten, welche ihrer Dichtung zu grunde liegen.

Es ist dieß kein Spiel mit Zahlen. Uns fehlen bestimmte Angaben. Und bei solchem Mangel sind bestimmte Annahmen nöthig, um den Ereignissen und ihrer Entwickelung den erforderlichen Spielraum zu gewähren. — Wir wollen noch von der andern Seite an sie herantreten.

Wir hatten das fünfzehnte Jahrhundert als den Höhenpunkt des altvedischen Zeitalters anzusetzen. Jenseit desselben stehen jene arischen Herrscher- und Heroengeschlechter, welche episch genannt Aila heißen, weil sie die Ilâ oder Idâ, das ist „die Lebenskraft“ zur Erzeugerin haben, die Tochter des erstgeborenen Manus. Nach ihnen kamen die Paurava, das heißt die Pûrusöhne und die Bharatafürsten, von welchen die Rishi oder Hymnensänger künden. Und diese letzten, welche wir am Ende des Zeitalters herrschen und

*) Vgl. Lassen, Ind. Alterth. I², 874 ff.

kämpfen sahen, überließen die Herrschaft und das Kampffeld ihren Nachfolgern, den Kaurava oder Kurusöhnen, gegen welche die Pândava den großen Krieg führten. — Der Name der Pândava — das mag schon hier gesagt sein — begegnet nicht früher und ist auch sonst später nicht als Volksname anzutreffen. Aber wir dürfen hier ein drittes Mal in runder Zahl zehn Menschenalter, das sind drei Jahrhunderte annehmen bis zum großen Krieg der Kuru- und Pândusöhne. Mit der Beendigung desselben und dem Untergang der beiden Königsgeschlechter beginnt ein neues Weltalter, das Kaliyuga, das „schlechte oder sündhafte", darin wir uns noch befinden.

Die altvedische Anschauung, um dieß hier einzuschalten, hat vier Weltalter, sogenannte Yuga aufgestellt, und deren Dauer später dahin bestimmt, daß die drei ersten eines das andere absteigend je um die Dauer des vierten, das sind um 1200 Götterjahre übertreffen. Ein Tag der Götter gleicht einem Jahr der Menschen, daher 360 Menschenjahre ein Götterjahr ausmachen. Daraus ist nun der Anfang des Kaliyuga als einer Aera verglichen mit anderen späteren (auf das Jahr 3102 vor unserer Zeitrechnung) bemessen worden, so daß bis heute bald fünftausend Menschenjahre dieser sündigen Zeit verstrichen sind. Indessen lassen sich diese Annahme und vorhandene Dynastenverzeichnisse, auch diese nicht für sich allein mit uns anderweitig wohl bekannten Herrscherdaten in Einklang bringen. So hat man denn versucht, den Anfang dieses Weltalters und der historischen Zeit nach indischer Vorstellung aus anderer Ueberlieferung (der Kashmirschen Chronik und dem sogenannten Vedakalender) zu erhalten. Und da ist man denn mit einiger Uebereinstimmung auf den Anfang des zwölften Jahrhunderts gekommen.*)

---

*) Es würde hier natürlich zu weit führen, auf näheres einzugehen. — Die altvedische Zeitrechnung, wie merkwürdig auch an sich, insofern sie ihr Bedürfniß erweist, ist bekanntlich doch chronologisch und historisch ohne Werth. Abgesehen von jenen mythischen Spielzahlen der Weltalter, sind auch in den Dynastenverzeichnissen der späteren Purâna allgemeine runde Zahlenangaben beliebt, und jene Verzeichnisse selbst werden unter einander widersprechend und lückenhaft befunden. Wir haben eine erste Abhandlung über indische Chronologie von Sir Will. Jones (On the Chronologie of the Hindus, Werke I, 281) und von Colebrooke über indische Astronomie (Zodiakaleintheilung, Vorrücken der Nachtgleichen und Planetenbewegung, Miscell. Essays II², 281 ff., 329 ff.), wozu A. Webers „Die Vedischen Nachrichten von den Naxatra" (Berlin, Ak. Abh. 1860. 1862) und M. Müller, Vorwort zum vierten Bande seiner Rigveda-Ausgabe (S. XXXVIII ff.) u. a. kommen. Diese Arbeiten müssen später des weiteren in betracht kommen. Hier genügt es, auf Lassens II. Abschn. im zweiten Buche der Ind. Alterthumsk. (I², 599 ff.) „Die Chronologie" zu verweisen, dem die obigen und die nachfolgenden Sätze vornehmlich entnommen sind. — Hiernach fällt der Nachfolger des letzten Nanda, Candragupta oder Sandrakottos, dessen Zeit wir anderweitig kennen (315—17), nach den Purâna aus einer Angabe der Dynastien nach Ablauf von 1598, aus einer andern nach Ablauf von 2015 Jahren. Das Kaliyuga beginnt, mit andern Aeren verglichen und die indischen Jahre den unsrigen gleich gesetzt, am 18. Februar 3102 vor unserer Zeitrechnung (vgl. Colebrooke, Ess. II², 313 f., 427 f.). Aus dem Abzug der einen oder der andern angegebenen Jahresmengen erhalten wir unzuläßige Jahreszahlen. Unabhängig von jenem Anfang des Kaliyuga ließe sich

Soviel kann genügen; und soviel auch kann als feststehend angesehen werden, daß die alten Inder selbst das Ende des großen Krieges als den Anfang ihrer historischen Zeit betrachtet haben, daß seitdem Königsregister bestanden, welche verschieden unter einander, schwankend an sich, mangelhaft überliefert, sich doch in den Grenzen menschlicher Möglichkeit hielten. — Der erste König im Kalinuga ist Parixit, der Pânduenkel, von dem die Sage geht, daß er von seiner Mutter Uttarâ todt geboren, aber durch Krishna wieder belebt worden. Seine Regierungszeit wird auf sechszig Jahre angegeben. Ihm folgte sein Sohn Janamejaya, der bei seines Vaters Tode, wie es heißt, noch ein Kind gewesen. Und dieser dann war es, welcher zu Taxaçilâ das große Schlangenopfer verrichten ließ, in dessen Zwischenzeiten der erste Vortrag unseres Heldengedichtes stattgefunden.

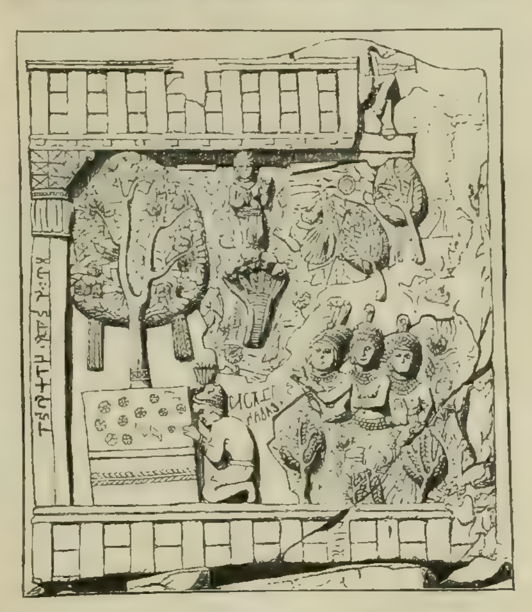
Der Name Taxaçilâ, „Taxafelsen" — Felsen des Taxa, des berühmten Nâga- oder Schlangendämons, der sich Indras besonderer Gunst erfreut — führt uns noch einmal in den Westen des Fünfstromlandes zurück, woher die Bharata ehedem gekommen.*) In ziemlich gleicher Entfernung zwischen

---

dieser anders durch die Verbindung der Candraguptazeit mit den bis dahin angeblich verflossenen Jahren gewinnen, womit wir entweder ins 19. oder ins 14. Jahrhundert kämen. Beide Angaben sind indessen durch Verwendung auch runder Zahlen (1000) verdächtig, wenn auch die letztere, die sich auf Bewegung der Gestirne stützt, der Wahrheit näher gelegen erscheint. — Wir haben eine andere Ueberlieferung in der Chronik von Kashmir (Râja-Taranginî), die auch dem großen Kriege sich anzuknüpfen strebt, darin aber nach Lassen ein dritter Gonarda den Anfang macht. Dieser, nicht viel später als Sahadeva, der König von Magadha und Zeitgenosse des Parixit, wird 1182 vor Chr. G. angesetzt. Und auf das gleiche Datum (1181) fällt die Stellung der Koluren im Vedakalender, eine von der übrigen Chronologie unabhängige astronomische Zeitrechnung. Wie Lassen annimmt, haben die Inder von da an ihre historische Zeit angesetzt und (nach Königsjahren) eine Zeitrechnung besitzen können. — Mit den Worten R. Roths (Münch. Gel. Anz. 1848, S. 420): „Der entscheidende Kampf der Pândava gegen die Kuru könnte zwischen 1200 und 1000 vor Chr. G. fallen. Von da an bis auf Buddha folgt die Zeit eines wenigstens durch keine großen Stürme gestörten Friedens" — schließt Lassen seine Untersuchung.

*) Ueber Taxaçilâ und seine Lage s. Cunningham, The Ancient Geographie of India I, 104 ff. — Taxa oder Taxika ist, wie gesagt, der mythische Name eines Nâga- oder Schlangenfürsten und eines mit Airâvata, dem Sohn des Irâvant oder „labungsreichen" und einem Dhrtarâshtra (M. Bh. 1, 35, 5; vgl. P. Wt. u. d. W.). Um seinetwillen hatte der Regengott die wiederholten Versuche Agnis, den Khândavawald bei Indraprastha in Brand zu setzen, vereitelt, bis die Hilfe Arjunas und seines Freundes Krishna das Vorhaben des Feuergottes gelingen läßt, nachdem dieser dem angerufenen Pânduhelden göttliche Waffen von Varuna ausgeliefert (1, 221 ff.). — Auch bei dem großen Schlangenopfer des Janamejaya kann Indras Gunst seinen Schützling nicht vor der Macht des Schicksals und der heiligen Opfersprüche bewahren (das. 53). — In ungleich höherem Grade hat der Geist des Buddhathums sich die Dämonengewalt der Nâga unterworfen. Wie hier aus dem alten Bharhutbilde ersichtlich (so ähnlich in einigen Sanchiisculpturen, vgl. Fergusson, Tree etc., Taf. XXIV, Fig. 1 und 2), beugte sich der Airâvatarâja mit seinen Gattinnen vor dem (buddhistischen) Lebens- und Seligkeitssymbol (Bhagavant), dem er Blumen und Früchte opfert. Fünfköpfig war er eben aus dem Wasser gestiegen. Höher in den Lüften erscheint, einen dienen-

Sindhu (Indus) und Vitastâ (Hidaspes) ist die Stadt im Gebiete der Gândhâra gelegen, deren andere Hauptstadt Pushkaravati (Peukaleotis), die „lotusreiche", als äußerster westlicher Sitz der Heiligkeit verehrt ward. Wie diese war auch jene, die in historischer Zeit noch viel genannte Stadt Taxaçila oder Taxila, ein Hauptsitz uralter Heiligkeit und Herrlichkeit, eine berühmte Opferstätte. Nach der Sage hatte sie Janamejaya wieder erobert, hatte seinen Ahnen demnach die schuldigen Opfer gebracht und war nach vollbrachtem großem Opferfeste nach Hâstinapura, seiner Residenz zurückgekehrt. Mit ihm gelangen wir eben dahin zurück, wohin das Epos seine Eröffnungsscene verlegt.



Bharhut, Airâvata (Dhritarâshtra.)

Hâstinapura heißt „Elefantenstadt", die Stadt, welche angeblich von Hastin, einem Bharata gegründet ward. Sie liegt am rechten Ufer der Ganga, unweit des Stromes, dessen Wasser an dieser Stelle vielleicht zurückgetreten, im Lande der Pancâla. Nach der Sage (1, 94) hatten diese in Zeiten der Noth und Verwirrung den letzten Bharata aus seiner Herrschaft verdrängt, daß er in die ehemalige Heimat, in schwer zugängliche Gebirgs- und Waldesgegenden in der Nähe der Sindhu seine Zuflucht nehmen mußte. Lange Zeit darauf kehrte er durch den Zuspruch eines Heiligen, des Rishi Vasishtha gestärkt und geweiht von da zurück, gewann sein väterliches Erbe, Thron und Reich wieder, das er seinem Sohn und Nachfolger, dem Kuru übermachte. — Die Bedeutung dieser alten Sage ist gewiß nicht zu verkennen. — Indessen werden die Kuru in spätvedischem Schriftthum auch Ver-

---

den Çramana zur Seite, die Gottheit des Baumes. — Die Idee, daß gegen die Schlangengenien, ihren Biß und ihr Gift mächtiger als das Opferfeuer der Brahmanen das Feuer aus dem Munde und der Lehre des Buddha einwirkte, bekundet sich in mehr als einer Legende. So beispielsweise in der von Kâçyapa, welche bildlich ein Theil der Sanchisculpturen bei Fergusson (a. a. O.) darstellt (vgl. Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha, S. 292 ff.). Einige davon in späterem Zusammenhang. — Sitze der Nâga und Taxaka werden auch an der obern Vitastâ erwähnt. Uebrigens war der Schlangenkult besonders im nordwestlichen Indien gepflegt, am obern Sindhu, in Kaçmira und seiner Nachbarschaft, und hat sich dort lange, wie wir ersehen, bis auf Alexanders Zeit hin erhalten. (Vgl. Lassen 1², 856. 657 N. 2.)

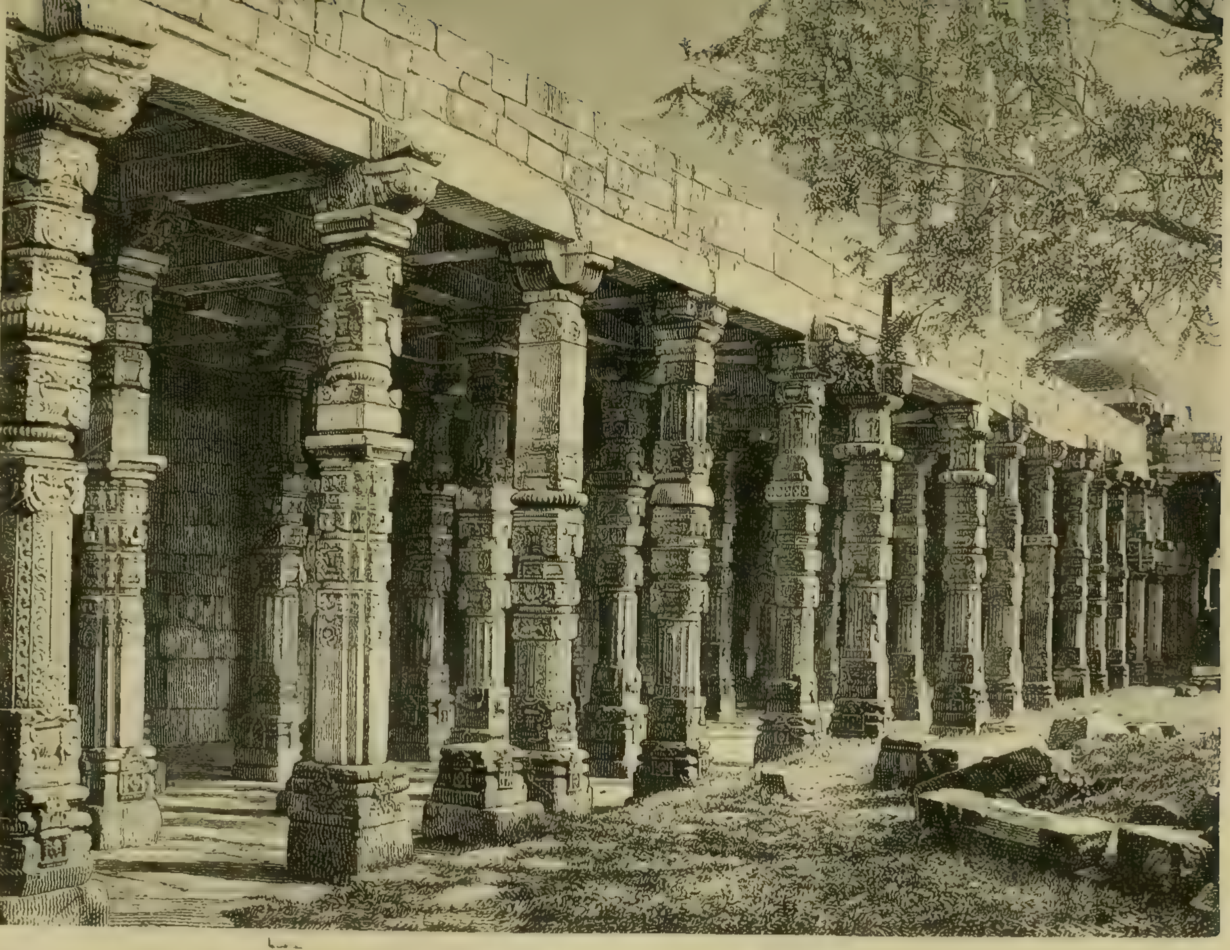
wandte und Verbündete der Pancâla genannt, die altvedisch Krivi heißen und als deren Helfer und Förderer (an Sindhu und Asilui) die kriegerischen Marut gerühmt werden (Rigv. 8, 20, 24 f.). Genug, die Bhârata-Kuru (Krivi) waren nach frühester Erinnerung vom oberen Indus zum oberen Ganges gekommen, und die Elefantenstadt Hastinapura (auch Hastinâ-, Nâga- und Gajapura genannt) war ihr Herrschaftssitz geworden.

Gegenüber dieser alten Kuruhauptstadt, auf gleichem Ufer der Yamuna oder Yumna lag Indraprastha, die Residenz der Pândava. Ihnen hatte Dhritarashtra, ihr Vatersbruder, im Khândavagebiet, einer grausigen aber geheiligten Waldgegend, einen Theil seiner Herrschaft überwiesen, worauf sie die Stadt gründeten, darin sich alsbald eine reiche und unterschiedene Bevölkerung zusammen fand. Sie war an der Stelle des heutigen Delhi, dessen Prachtbauten und riesige Säulenhallen — Ruinen über und aus Ruinen — wohl noch heute die Spuren alter Herrlichkeit und wechselnder Herrschaft aufweisen.

Wo Yamuna und Ganga sich vereinigen, an ihrem Prayâga oder Zusammenfluß, wie es heißt, lag das alte Pratishthâna, der älteste Herrschersitz jener Könige, welche die epische Sage zu Vorfahren der Bharata macht. Mit den beiden andern Hauptstädten, mit Indraprastha und Hâstinapura bildet jene, das heutige Allahâbâd, die Endpunkte eines Dreiecks, das Duab der beiden Ströme. Dieses Mesopotamien ist nun eines der reichsten und fruchtbarsten Gebiete im Madhyadeça, dem indischen Tief- und Mittellande, das sich zwischen den Abhängen des Himâlaya- und Vindhyagebirges im Norden und Süden, von Vinaçana, wo die Sarasvati versandet, westlich, bis östlich zum Prayâga erstreckt, wohin der Sage nach auch die Sarasvati ihren unterirdischen Gang richtet. — Zu ihm, dem Duab selbst, wurde Kuruxetra, das „Feld" oder Gebiet der Kuru gerechnet, der Herrschaftsbezirk des Kuru oder Kyros, welchen dieser Stammherr des alten Königsgeschlechts vom Prayâga aus hergerichtet. Mit diesem ist es die Herrschaft der Pancâla im Südosten, der Çûrasena im Südwesten und der Matsya — ihr Name ist schon früher mehrfach erwähnt — welche zusammen, wie es heißt (Manu 2, 19) Brahmarshideça „das Land der göttlichen Weisen" ausmachen.*)

Indessen erübrigt uns noch nähere Bestimmung. Gegenüber den nördlichen Kuru (uttara-kuru) mit ihren altgeheiligten Wohnsitzen am obern Indus (Kaçmîra) finden wir die südlichen (daxina), das heißt die Kuru nach ihren Eroberungen und Wanderungen an der obern Yamuna herrschend, wetteifernd, wie es heißt, dereinst mit jenen in Glück und Seligkeit (1, 109, 10). Wo der Strom das Gebirge durchschreitet, da war die Pforte Râmas, der

*) Hier sei nur soviel bemerkt, daß bereits Puru, dessen Vater Yayâti (vgl. S. 166) und dessen mythischer Vorfahr Purûravas als Könige von Pratishthâna genannt werden (vgl. Lassen I², 595), eine offenbar sagenhafte Darstellung, um das Alter jener „Gründung" im fernsten Osten mit den ältesten Häuptern des göttlichen Geschlechts in Verbindung zu bringen.



Delhi, Säulenhalle am Kutub-Minar (Ostseite).



Eingang in das Kurugebiet. — Kuru als Landesname heißt auch im besonderen das Gebiet um Indraprastha; nördlich davon erstreckt sich Kurujângala, die Kurusteppe oder Waldebene; unterschieden von beiden wird als besondres drittes im „Dreigau" Kuruxetra, das heilige Kurugefilde genannt. Im Mahâ-Bhârata aber lesen wir: „Im Süden die Sarasvatî und nördlich die Drishadvatî, wer (hier) im Kuruxetra wohnt, der wohnt in Indras Himmelswelt" (3, 38, 4). Demnach liegt das „Kurugefilde" innerhalb dieser beiden Grenzflüsse — Drishadvatî, „die „felsige", ist ein Nebenfluß der Sarasvatî —



welche den altgeheiligten Bezirk, Brahmâvarta genannt, einschließen (Manu 2, 17). — Dieses das Kuruxetra, auf welches das Epos die Kämpfe der Bharata oder der Kuru- und Pândusöhne verlegt hat. Heilige Sage und Erinnerung knüpfen sich an hunderte von Plätzen (man zählt 360), welche sich auf einem Umkreise von zehn, nach andern von zwölf Yojana befinden. Südlich von Sthâneçvara (Thânesar), der alten Stadt oder Feste an der Sarasvatî, deren Trümmer noch heute vorhanden, ist der heilige See oder Teich, an dem Kuru, der Stammvater des Geschlechts zum Asketen ward. Noch vier, also im ganzen fünf solcher Teiche, daher der Name Samantapancaka, sind da geheiligt, welche der Sage nach von Paraçurâma, dem „Râma

mit dem Beil" mit dem Blute von ihm erschlagener Königshelden gefüllt wurden. Dieß und anderes mehr hat dem Gefilde einen Reichthum an heiligen Pilgerstätten und auch den Namen Dharmaxetra „Gesetzesfeld" gegeben. Anderseits ist es von uralters her diese Schlachtebene, auf welcher sich die Völker von Westen mit den Völkern des Ostens begegneten. Wie in alter Zeit der Sage die Kämpfe der Kaurava und Pândava und ihrer beiderseitigen Verbündeten, so waren es im Mittelalter die mit den moslemischen Erobererscharen, in der neueren Zeit, im sechszehnten und achtzehnten Jahrhundert die Völkerschlachten bei Paniput, welche hier über den Besitz und die Herrschaft von Madhyadeça und damit über das Schicksal von Indien entschieden. Seine Geschichte hat ein heiligeres und merkwürdigeres Gebiet als Kuruxetra nicht zu verzeichnen.*)

Dieß mag hier genügen. — „In sehr frühen Kulturperioden — schreibt H. Th. Buckle (zur Einleitung seiner Geschichte der Civilisation in England, I. 252 der Ruge'schen Uebers.) — und ehe ein Volk mit dem Gebrauche der Buchstaben bekannt ist, fühlt es das Bedürfniß nach etwas, womit es im Frieden seine Muße erheitern und im Kriege seinen Mut anspornen könne. Das Bedürfniß wird durch Erfindung von Balladen befriedigt. Sie bilden die Grundlage aller historischen Kenntnisse, und in einer oder der andern Form finden sie sich selbst bei manchen der rohesten Volksstämme. Sie werden gewöhnlich von einer Menschenklasse gesungen, die eigens das Geschick hat, auf diese Weise den Vorrath von Ueberlieferungen zu erhalten. Die Wißbegierde nach vergangenen Begebenheiten ist in der That so natürlich, daß es wenig Völker gibt, denen diese Barden oder Sänger unbekannt sind." — Nur daß diese Barden oder Sänger (nicht „Balladen oder Sagen" mit der Uebersetzung) uns in ihrer Weise Geschichte, älteste Geschichte erzählen und daß ihre Weise auch bei den Völkern dafür, für wahrhafte Geschichte gilt. Fragt man darnach den Inder, so wird er noch heute wie vor Jahrhunderten das Mahâ-Bhâratam nennen, die Geschichte vom großen Kampfe der Bharata. Der Erzählung dieser Sagengeschichte, vom Anfange bis zum Ausgange des Kampfes kann sich altindische Geschichtsdarstellung unmöglich entziehen. So soll sie auch hier gegeben werden, inhaltlich getreu und umfänglich wie sie ist, aber ohne weitere Ausholung und Abschweifung, die epische Sage ohne Episoden. — Darnach soll ein drittes und letztes Stück über Land und Leute, die äußere Verbreitung der indischen Arier und ihre innere Entwickelung in diesem Zeitalter, diesen Abschnitt abschließen.

---

*) Vgl. nach den Berichten des chinesischen Pilgers Huan Thsang (634) die Darstellung bei Cunningham, The Ancient Geography etc. I, 327 ff., im weiteren die Angaben Lassens, Ind. Alterthumsk., I², 117 ff.; 152—159. — Ein ind. Yojana als Wegstrecke wird zu etwa zwei geogr. oder deutschen, sieben engl. Meilen angenommen.

Zweites Kapitel.

Die Sagengeschichte vom Kampf der Kuru- und Pandusöhne.

In Hâstinapura, der Hastin- oder Elefantenstadt, regierte Çântanu, der Sohn Pratîpas, aus dem Kurugeschlecht.*) Er war an Devâpis, seines

*) Ein weitläufiges Vorwerk beherrscht den Eingang des Gedichts. Auf eine Art von Inhaltsangabe (anukramanî 1; parvasaṁgraha, 2), womit der wiederholte Vortrag des Ugraçravas beim Çaunakaopfer anhebt, folgt ein älteres Stück (pâushya 3), das großentheils in Prosaform Janamejaya und sein Schlangenopfer behandelt. Mit Beziehung auf dieses Opfer und dessen folgende weitere Darstellung gibt ein jüngeres Stück („dritter Bearbeitung") die Geschichte Çaunakas und seiner Vorfahren (pauloma, 4—12). Diese weitere Darstellung ist nach einem alten Weisen Âstîka, dem Sohne Jaratkârus und Retter der Schlangen benannt, mit Erzählungen von Janamejaya und dessen Vater Parixit ausführliches über die mythischen Schlangengenien und Fürsten — Çeshanâga, der Weltträger (36), Taxaka (43), Vâsuki (46) — enthaltend (13–58). Die „Herabkunft der Theile" (aṁçâvatârana), d. h. der Theilnehmer, Götter und Heroen (59—64), bringt nach kurzer Vermittelung (59) Vyâsas Erscheinen bei dem Schlangenopfer des Janamejaya, wo er den Vaiçampâyana mit der verlangten Erzählung des Kuru- und Pândustreits betraut (60) in Verbindung mit einer knappen Zusammenfassung des Gedichts (61), worauf nach einem Preis des M. Bhârata (62) die Geschichte des Vasu (Uparicara) (63), dessen Tochter Satyavatî die Mutter Vyâsas ist, das mythische Geschlecht des Dichters mit dem seiner Helden verknüpft (63). Noch eine Lection kosmogonischer „Herabkunft der Theile" (64) — und nun erst folgt der s. g. Abschnitt der Entstehung (saṁbhava), der Entstehung der Welt und Wesen, des Götter-, Halbgötter- und Menschen-, besonders des Königsgeschlechtes bis auf die Kuru- und Pândusöhne und ihre Feindschaft (65—140).

Näher angesehen haben wir nach drei Lectionen voll Nomenklatur in der eben bezeichneten Hinsicht einer weiteren „Herabkunft" (65—67) die Geschichte des Königs Dushyanta, des Purustammhalters, aus dessen Ehe mit der Çakuntalâ — hier die Legende, worauf das bekannte Drama des Dichters Kalidâsa beruht — Bharata, der Weltbeherrscher hervorgieng (68—74). Eine geneaologische Darstellung führt nunmehr als wie von neuem anhebend, traditionell einem ersten Anfang (Lassen, Ind. Alterth. II², 496), auf Yama oder Manu, den Sohn des Vivasvant, den Stammvater der Menschen- und Königsgeschlechter, mit dessen Tochter Idâ oder Ilâ („Belebung, Spende") der Soma- oder Mondsohn Budha (Merkurius) den Purûravas, den „ruhmreichen" zeugte, den Gatten der Urvaçî (vgl. Kuhn, Herabkunft ꝛc. 85 ff.), woher der Reihe nach Âyus („Lebenskraft"), dessen Sohn Nahusha (als Schlange verwandelt) und dessen Sohn Yayâti kommen, die mythischen halbgöttlichen Könige des Mondgeschlechts. Yayâti hatte zu Frauen Çarmishthâ und Devayânî, von jener den Druhyu, Anu und Puru, von dieser Yadu und Turvasu (75, 34; vgl. oben S. 166); die Erzählung seiner Legende (75—85), seiner weiteren Geschichte (86—93). Yayâti, der in Pratishthâna als frommer König herrschte, überließ das Reich seinem jüngsten, dem Puru, dessen andere Brüder an die Grenze versetzend. Nur das Yadugeschlecht wird in einigen späteren Abkömmlingen, wie Vrishni und Andhaka, dem Sohne Satvatas, noch mehrfach erwähnt und nachmals berufen, in Sâtyaki oder Yuyudhâna und dann besonders in seinen letzten Sprößlingen, den Söhnen Vasudevas, in Krishna und seinem Bruder Balarâma an den Ereignissen der Sagengeschichte einen hervorragenden Antheil zu nehmen (vgl. Lassen, Ind. Alterth. I², Anhang IV). Unsere „Entstehungsgeschichte" hält

älteren und kranken Bruders statt zur Regierung gekommen, und seine Herrschertugenden zeichneten ihn aus vor allen anderen Erdenherren (100). Aus seiner Verbindung mit Gangâ, der Stromgöttin, war ihm ein Sohn, Bhîshma, der „furchtbare“ geheißen, weil ihn ein furchtbares Gelübde band, und aus seiner späteren Ehe mit der Satyavatî waren ihm zwei Söhne Citrângada und Vicitravîrya geboren. Um den Preis seines eigenen Verzichts auf Herrschaft und Nachkommenschaft hatte Bhîshma seinem Vater die Hand der Satyavatî, der reizenden Fischermaid oder Flußnymphe zugewandt. So kam es, daß Citrângada nach des hochbetagten Vaters Hinscheiden König wurde, und daß das Königsgeschlecht zu verlöschen drohte, als Vicitravîrya, der auf des Bruders kurze und unglückliche Regierung folgte, kinderlos gestorben.

Da wandte sich die Königsmutter an Vyâsa, ihren Jungfrauensohn, der als Einsiedler in den Bergen lebte; denn Bhîshma konnte nach seinem Gelübde die Pflicht der Schwagerehe nicht erfüllen. Wie er seiner Mutter einst versprochen und wie allezeit fortan, wenn Zweifel und Verwickelung seiner Lösung bedurften, ließ der alte Weise vom Berge nicht lange auf sich warten. Er kam und erzeugte mit den Wittwen seines Halbbruders Vicitravîrya, mit der einen, der Ambikâ, den Dhritarâshtra, „dessen Reich feststeht“, und mit der andern, der Ambâlikâ, den Pandu, den „bleichfarbenen“. Aber der erstere war blind geboren, weil die Mutter beim Anblick des Weisen entsetzt die Augen geschlossen, und der andere war aus ähnlichem Grunde bleich geboren, wie das sein Name sagt. Um nach dem Wunsche seiner Mutter einen dritten fehlerlos gebornen Sohn zu haben, zeugte er mit einer Sklavin, welche ihm die Königswittwe an ihrer statt verkleidet zugeschickt, den Vidura, den „verständigen“. Bhîshma aber wurde der Erzieher der drei Vyâsasöhne, wovon der älteste durch seine Stärke, der andere als gewandter Bogenschütze und der dritte, wie sein Name bedeutet, durch Kenntniß, Weisheit und Tugend sich hervorthat. Durch des Vaterbruders Vermittelung erhielt denn auch Dhritarashtra die Gândhâri, Tochter des Gândhârakönigs Subala und Schwester

sich an die Purulinie, deren Genealogie zuerst chronikenartig in einer kürzeren (94), dann längeren und etwas verschiedenen Abfolgereihe (95) bis zu dem besagten Punkte aufgeführt wird. Hier davon nur so viel, daß auf den zehnten nach Puru, auf Bharata, den Sohn Dushyantas im fünften Gliede Samvarana der Rxasohn folgt, unter welchem Unheil und Verwirrung über das Reich und die Dynastie kam (vgl. Lassen, a. a O. I², 734 f.). Ihm wird von der Sonnentochter Tapatî ein Sohn Kuru, der neue Stammesfürst geboren. Einer seiner Nachfolger (nach der andern Reihe, weniger zutreffend, Vorgänger) im fünften Gliede war Hastin, der Gründer Hâstinapuras, auf welchen Pratipa, der Vater Devâpis, Çântanu und Bahlika folgt. Nach kurzer Episode (Mahâbhisha 96) beginnt mit Pratipas und Çântanus Geschichte (97) die ausführliche, mit einschlägigen Sagen und Legenden reich ausgestattete Darstellung. (Wie wichtig diese Partie, die überlieferten Anfänge — ein zweiter wird mit Âstîka, ein dritter mit Uparicara (62, 63) angegeben — für die kritische Auffassung der verschiedenen Bearbeitungen des Gedichts ist, zeigt Lassen in seiner Auseinandersetzung a. a. O. II², 495 ff., derselbe aber auch (I², 593 ff.), wie wenig brauchbares Material für Chronologie und äußere Geschichte die s. g. Anuvamça oder Geschlechtsabfolgen bieten.)

Çakunis zur Gattin, von welcher die Sage geht, daß sie sich ihrem blinden Gemahl aus Rücksicht und Zartgefühl nur mit verbundenen Augen näherte und ihm in Treue und Anhänglichkeit bis ans Ende zugethan blieb (110).

Dieser aber verzichtete anfangs seiner Blindheit wegen auf die Herrschaft, und Pându erhielt die Königswürde. Er heiratete zwei Frauen: Prithâ oder Kunti, die schöne Tochter Çûras und Schwester Vasudevas aus dem Yâdavageschlecht, welche Kuntibhoja, der Freund ihres Vaters, als seine Pflegetochter groß gezogen, und Mâdrî, die Schwester Çalyas, des Königs von Madra. Die erstere hatte er auf ihrer Gattenwahl gewonnen, die andere nach Erlegung reicher Güter und Kostbarkeiten auch durch Bhîshmas Vermittelung, der einen Eroberungszug in ihres Bruders Gebiet gemacht. Denn Pându war durch siegreiche Unternehmungen in den Besitz großer Schätze und Reichthümer gelangt; er hatte des Kuru Reich zu der Macht und dem Ansehen erhoben, welche es einst unter Çântanu und Bharata besessen, und die Völker waren unter seiner Herrschaft glücklich. Dann aber vertheilte er seine Güter und Schätze unter seine Verwandten, Dhritarâshtra, die Satyavati, den Bhîshma und Vidura, und er selbst zog sich mit seinen Frauen in die Wälder am Südabhange des Himavant zurück, um in einsamer Herrlichkeit der Unterhaltung und den Jagdvergnügungen zu leben.

Indessen hatte auch Vidura eine Gattin heimgeführt, eine ihm ebenbürtige, eine Pârasavâ, die aus einer Mischehe erzeugte; sie war eine schöne und jugendfrische Jungfrau aus dem Hause des Königs Devâka, und sie gebar ihm Söhne, welche ihrem Vater an edlen Tugenden gleich kamen (114). Dhritarâshtra aber — er regierte nun wieder als König unter Bhîshmas Beistand — erhielt demnach von der Gândhârî hundert Söhne und eine Tochter geboren. Ihre Geburt war eine wunderbare. Der älteste und erstgeborne Sohn war Duryodhana, „der schlechten Kampfes kämpft“ oder „schwer zu bekämpfende“, welchem alsbald seine neunundneunzig Brüder nach erstanden und dann eine Schwester, Duhçalâ. Bei der Geburt des Duryodhana — so wird erzählt — brach die ganze Natur gleichsam in lautes Wehklagen aus; mit der Eselhengste Gebrüll, dem Geheul der Schakale und der Geier Gekrächze mischte sich das Tosen aufgeregter Stürme; der ganze Himmel erschien wie im Feuer, und die Weisen deuteten die Zeichen als von übler Vorbedeutung und unheilverkündend für das Königshaus (117).*)

*) Die Geburt der Dhrtarâshtrasöhne wird ausführlich erzählt (1, 115—17). Gândhârî hatte den Muni Vyâsa freundlich bewirthet und als Gastgeschenk von ihm die Gewähr eines Wunsches, das Versprechen zahlreicher Nachkommenschaft erhalten. Ihre Geburt vertheilte der Muni, woraus dann zuerst Duryodhana hervorgieng, bei dessen Geburt die Zeichen übler Vorbedeutung geschahen, drei Monate später die übrigen 99 Söhne und eine Tochter. Bemerkenswerth ist noch, daß die Namen der Kinder, besonders der ersten vier Söhne, wie Duryodhana, Duhçasana, Duhsaha, Duhçala u. s. f. (117, vgl. 95) das Charakterzeichen des Schlechten (du:) in sich tragen. Uebrigens ist die Geburt der Dhârtarâshtra nach derjenigen der Pândusöhne, so daß der älteste von diesen, Yudhishthira vor Duryodhana und dieser am gleichen Tage mit Bhîma, dem zweiten, geboren wird.

Unterdessen lebte Pându seiner Jagdneigung, durchstrich wie Indras königlicher Elefant die weiten Wälder, den Waldbewohnern selbst wie ein Gott erscheinend. Hier geschah es, daß er auf ein kosendes Gazellenpaar stieß und dieses mit fünfen seiner goldgefiederten Pfeile verwundete; es war ein Rishi, welcher sich in solcher Gestalt mit seinem Weibchen ergötzte und der Fluch des Weisen traf den bestürzten König, er werde selber einst in der Umarmung seiner Gattin den Tod finden. — Unter der Wucht der unseligen That und des schrecklichen Fluches übte der edle König schwere Buße, jahrelang, bis ihn der Trost frommer Einsiedler im Walde aufrichtete und eine Unterredung mit seiner Gattin Kuntî ihm auch das Mittel zeigte, seine Nachkommenschaft zu erhalten. Ihr hatte ein weiser Gast in ihrem Vaterhause einst einen wunderkräftigen Spruch und damit die Gabe verliehen, jedes Gottes Gunst, zu dem sie liebend aufblickte, sich zu gewinnen. So hatte sie noch als Mädchen ihre Augen einst unbedacht und liebend zu dem strahlenden Sonnengott erhoben und war von ihm eines Sohnes genesen, den sie in ihrer Angst verborgen und ausgesetzt. In gleicher Weise nun sollte sie dem Pându drei Söhne gebären: Yudhishthira, „fest im Kampf", Bhîma, „der schreckliche", auch Bhîmasena genannt, und Arjuna, „der lichte". Sie waren der Reihe nach die Gewähr Dharmas, des Gottes, welcher Recht und Gesetz darstellt, Vayus und Indras; und himmlische Stimmen kündeten bei ihrer Geburt die Vorzüge der Göttersöhne. „Er wird der Rechtspfleger bester sein, der Männer trefflichster!" hieß es bei Yudhishthira; „aller starken bester ist geboren!" bei Bhîma; „der wird der tapferen bester, hohen Ruhmes sein", bei Arjuna, und unter rauschender Sphärenmusik und Blütenregen begrüßten Götter und Genien, Apsarsen und Gandharven die Geburt dieses Götterkönigsohnes. Dann wandte auch die Mâdrî ihr Sinnen den Göttern zu, flehte die Açvin an, die ihr ein Zwillingssöhnepaar schenkten, Nakula und Sahadeva geheißen.*)

Eine Wonne ihrer Eltern, wuchsen gleich jungen Löwen die Kinder in den Bergen heran. Da aber vergaß sich Pându und starb in der Umarmung seiner Gattin Mâdrî, wie es jener Fluch gewollt. Die beiden Wittwen stritten darauf um die Ehre, ihrem Gatten in den Tod zu folgen, bis die Mâdrî, eingedenk der Todesart des Königs, die Sorge für

*) Es sind die drei Haupttugenden der Xatriya, welche sich Pându in seinen Söhnen der Reihe nach personificiert wünscht: Gerechtigkeitssinn, Körperkraft und Mannestüchtigkeit, und welche ihm mit der weitläufig geschilderten Geburt zunächst der Kuntîsöhne gewährt wurden (122—24). Bhîma, geht die Sage, kam an einem Tage mit Duryodhana in einer Wolfshöhle zur Welt. Aus Angst ließ ihn seine Mutter vom Arme fallen. Doch der Knabe erwachte und verletzte sich nicht, indessen die Felsen unter ihm in Stücke zersprangen. Am weitläufigsten sind die Erscheinungen der Götter, Halbgötter, Rishi u. s. w. bei der Geburt des Arjuna, eine günstige Gelegenheit für die Maßlosigkeit und Häufung der brahmanischen Umarbeitung. Am zahlreichsten, zu einem Dutzend sind auch die Beinamen, welche nach Eigenschaft und Erscheinung diesem Hauptträger der Heldensage gegeben werden.

ihre Kinder der Liebe Kuntis empfahl und hastig den Holzstoß bestieg. Indessen nahten von allen Seiten die frommen Einsiedler des Waldes, verbrachten gemeinsam die Mutter mit ihren fünf Söhnen zusammt mit den Leichen nach Hâstinapura, an den Hof des Königs Dhritarâshtra, gaben ihren Bericht über den Tod Pândus, stellten seine Söhne einen nach dem andern vor und verschwanden vor den Augen der Kuruversammlung.*)

Auf des schmerzerfüllten Königs Geheiß besorgten darauf Bhishma und Vidura die Bestattungsfeier, welche mit allem Glanze und vielem Aufwand und unter Theilnahme des ganzen Volkes an einer lieblichen Uferstelle der Ganga gebührend vollzogen wurde. Danach kehrte die Königsfamilie zurück, und auch die Kuntî und ihre Söhne giengen zurück an den Hof und in ihr väterliches Haus (127).

Vyâsa aber — so berichtet hier das Epos — erschien darauf seiner Mutter Satyavatî, und verkündete ihr das Ende des Glückes und den Anfang grausigen Unglücks für das Königsgeschlecht; er ermahnte sie, dem Anblick des Unheils aus dem Wege zu gehen, worauf die Königsmutter sich mit ihren Schnüren verabschiedete; sie begaben sich in den Büßerwald, wo sie in bälde ihren Tod fanden (128).

Unterdessen wuchsen die Pându mit den Dhritarâshtrasöhnen unter Bhîshmas Leitung heran; doch schon in ihren gemeinsamen Spielen zeigte sich der entstehende Haß und die Eifersucht. Schon als Knabe machte Duryodhana einen Anschlag auf das Leben des ihm gleichalterigen, an Körperkraft aber weit überlegenen Bhîma. Er mischte ein Knollengift in dessen Speise und warf den vom Genusse erstarrten gebunden in die Fluten des Stromes. Da gelangte dieser in die Wohnungen der Nâga, wo er durch das Gegengift der Schlangenzähne geheilt erwachte und von Vâsuki, dem Nâgafürsten mit einem Tranke beschenkt ward, der ihm tausendfache Nâgastärke verlieh. Entlassen und also gestärkt kam Bhîma nach achttägiger Abwesenheit zu seiner jammernden Familie und erzählte was er gesehen und erfahren. Yudhishthira gebot seinen Brüdern Schweigen. Aber Duryodhana wiederholte seinen Anschlag und versuchte mit seinen Gesinnungsgenossen manches Mittel, um die Pândava zu verderben (129).

Da geschah es, daß Drona, der Sohn Bharadvâjas, aus dem Brahmanengeschlecht, von seinem damaligen Freund und Jugendgenossen Drupada, dem Pancâlakönig beleidigt, nach Hâstinapura in das Haus Gautamas gekommen, eines größten Meisters in Künsten und Wissenschaft. Von dessen

*) Nicht ohne Vorwurf machte die Kuntî ihrer Nebenfrau gegenüber den Vorzug des Alters, der früheren Verehelichung, diese jener gegenüber den der größeren Gattenliebe geltend — „zu mir gekommen, ist aus Liebe dieser große Bharata dahin gegangen" — um eine Selbstopferung zu begründen, die nun im Gegensatze zu der zuvor erwähnten Pflicht der Leviratsehe erscheint. — Das Stück, worin die Büßer nach Uebereinkunft die Kuntî mit ihren Söhnen zumal mit den Leichen aufnahmen und in die Residenz überführen (126, 7), mag spätere Einschaltung sein. Auch muß die Leichenverbrennung noch keine vollständige gewesen sein (vgl. S. 110 und Rigv.-Hymnen 10, 16).

beiden Kindern, Kripa und Kripi, welche einst König Çantanu gefunden und an Kindesstatt aufgenommen, hatte Drona die letztere, die Tochter geehelicht und von ihr einen Sohn Açvatthaman erhalten. Er selbst auch war als tüchtiger Kenner und gewandter Bogenheld weit berühmt, und göttliche, goldene Pfeile waren ihm von Râma oder Paraçurâma, ausgeliefert worden (130).*) Unerkannt dort weilend kam er durch Kripa mit den Königskindern in Verbindung. Die erzählten ihrem Großohm was sie von dem fremden Manne und seiner wunderbaren Bogenkunst gesehen. Und Bhishma erkannte Drona und machte ihn zum Lehrer seiner Brudersohnskinder im Waffenhandwerke, wofür ihm Unterhalt und Ehrenstellung im Königshause und zum Entgelt ein Rachezug gegen den Pancâlakönig verheißen ward (131).

So unterwies Drona die Kurusöhne, Dhârtarâshtra und Pândava, in allen kriegerischen und Waffenübungen, und des Lehrers eigener Sohn und Prinzen königlichen Geblütes von weit und breit nahmen theil an dem Unterricht, im Bogenschießen und Keulenschlag, in Streitaxt- und Speerwerfen, in Schwert- und Messerhieb, im Kampfe gegen Roß und Elefanten, vom Wagen herab wie auf ebenem Boden, im Faust- und Ringgefecht, Mann gegen Mann. Alle unterrichtete der Meister in gleicher Weise, den einzelnen auch nach seinen besonderen Anlagen und Neigungen. Aber der sich vor allen vorzüglich hervorthat war Arjuna. Und er ward des Lehrers Lieblingsschüler, so daß jener ihn besonders übte und von einem Nebenbuhler lieber den Daumen der rechten Hand zum Lehrgeld heischte, ehe denn der andere dem Indrasohne im Bogenschießen gleich kam oder ihn gar übertreffen konnte.**) Dafür war Arjuna seinem Lehrer gegenüber allezeit ehrerbietig, willfährig und bescheiden. So waren überhaupt die Pândava bei aller ihrer vorzüglichen Geschicklichkeit, indeß die anderen ränkesüchtig in schweigendem Ingrimm ihren Neid und ihre Eifersucht hegten (132).

*) Die Geschichte Gautamas, seiner Versuchung, der wunderbaren Geburt seiner Kinder, ebenso die Dronas, seiner Verbindung und Entzweiung mit Drupada wird ausführlich dargestellt (129 f.). Brahmanische Ueberarbeitung und Reden, wie die Einführung Râmas, des alten Brahmanenfreundes und Xatrinatödters, machen die Durchsichtigkeit der Verhältnisse getrübt und offenbar die Absicht hervortreten, alle Meisterschaft als erstes Eigenthum der göttlichen Priesterschaft erscheinen zu lassen. Gleichwohl erkennen wir unter dem Brahmanengewande nicht sowohl die fromme hauspriesterliche als vielmehr die kriegerische, heldenmäßige Tüchtigkeit eines alten Kampf- und Waffengefährten.

**) Es ist die Geschichte Ekalavyas, eines Nishâdaprinzen — Nishâda sind wilde, unterworfene Barbarenstämme — worauf die Erzählung anspielt. Der war zur Schule Dronas gekommen, aber abgewiesen worden, worauf die Nishâda den Meister in einem Bilde verehrend es zu größter Geschicklichkeit im Bogenschießen brachten. Wie Drona dieß einmal mit den Prinzen zu sehen bekommt und wiederum um seinen persönlichen Unterricht angegangen wird, verlangt er von Ekalavya den rechten Daumen als Lehrgeld, und Ekalavya ist ohne Zaudern sofort bereit das grause Opfer zu zollen. Hinfort, wird erzählt, spannte der Nishâda seine Bogensehne mit den Fingern, doch mit geringerer Gewandtheit (132). Mit der Erzählung wird, wie es scheint, auf einen alten Gebrauch dieser Völker hingedeutet.

Nach vollendeter Lehrzeit wurde auf Dronas Veranlassung und des Königs Geheiß ein großes öffentliches Schaufest angeordnet, ein Turnier, darin die Prinzen die Proben ihrer erlangten Fertigkeit ablegen sollten. Auf weitem Plane wurde ein Platz abgemessen und gehörig eingerichtet. Schaugerüste wurden aufgebaut und Bühnen und Sitze kostbar hergestellt für den König, die Königsfrauen und die Angehörigen des königlichen Hauses. Und am festgesetzten Tage kamen alle, die Frauen im reichsten Aufputz, Brahmanen und königliche und in Massen von überall das Volk in seiner Schaulust, daß es ein Zusammenströmen war, gleich brausendem Meeresschwall. Feierlich wurde der Ringplatz geweiht, und die Brahmanen stimmten ihre Gesänge an. Da erschienen in weißem Gewande der greise Lehrer und sein Sohn, mit ihnen der Reihe und dem Alter nach im Krieger- und Waffenschmucke die königlichen Preiskämpfer, und Herolde verkündeten den Anfang des Turniers.

Ein Kämpfen und Ringen war es in jeglicher Art von Waffenrüstung und Streit, und der Menge lauter Beifall lohnte die Kämpfer und Sieger, wie sie glänzende Proben ihrer Tüchtigkeit, ihrer Kraft und Uebung gaben. Aber stürmisch und parteiisch wurde ihr Zuruf, da Duryodhana und Bhîma auf einander losbrachen. Mit Keulenschlag, gleich wütigen Elefanten, rangen die beiden, und böses Blut war in ihrem Ringen. Erst das Wort des Meisters, darauf seines Sohnes Gewalt, that ihrem Kampfe Einhalt. — Lauter aber und stürmischer, wie aufgeregtes Meer wurde der Menge Andrang, da auf des Meisters Wort und von seinem Lob und Segenswunsch geleitet Arjuna in die Schranken trat. Strahlend in seiner Waffenrüstung wie glühende Morgenwolke, glich er dem blitzbewehrten Indra. „Das ist der Kuntî, das ist Pândus dritter Heldensohn!“ giengs durch die Reihen und scholls zum Königssitz. Bald hier, bald dort erschien der Held, bald auf, bald neben, bald unter seinem Wagensitz, indeß seine Pfeile schnell und kunstgerecht ihr Ziel trafen. Er schoß fünf zumal in die Kinnbacken des ehernen Ebers, einundzwanzig in die Höhlung des schwebenden Stierhorns. So um den Bogen das Schwert ergreifend wirkte er Wunder von Gewalt und Geschick mit der flammenden Klinge, der geschwungenen Keule und im Scheibenwurf. Das herrlichste von allem, so hörte man, war vollbracht.

Da mit einem erlahmt der Jubelruf der Zuschauermassen, es schweigt des Heroldes Stimme und aller Augen wenden sich nach einem Eingange der Brüstung, wo die Reihen der Kämpferhelden sich theilen, auf der einen Seite Drona mit den Pândusöhnen, auf der andern Açvatthâman mit Duryodhana und seinen Brüdern, indeß zwischen ihnen ein neuer Kämpe, in vollem Waffenglanz leuchtend, aber unerkannt, einem Halbgotte gleich, auf dem Ringplatz erscheint. Staunend und unbeweglich starrte die Menge den Eindringling an, der mit Löwenmut, licht- und anmutstrahlend einher kam, sich vor Drona und Kripa verbeugte und es alsbald dem Arjuna in aller Waffenkunst gleich that. Der Meister mußte die Leistung anerkennen; Duryodhana hieß ihn freudig umarmend als Bruder willkommen, da er

nun Arjuna selber zum Zweikampf herausfordert. Wie in eine Wolke gehüllt erscheint da der Lenzessohn Arjuna, wie von Sonnenglanz überschüttet war Karna zu schauen; denn dieser war es, der Fuhrmannssohn, wie er hieß, weil ein Fuhrmann oder Wagenlenker ihn, den ausgesetzten Jungfrauensohn der Kunti groß gezogen. „Nicht dein ist der Ringplatz, nicht Worte, Waffen entscheiden!" herrschte er den Jüngling an, der ihm zu zeigen versprach, wie ein unberufener vor ihm zu falle komme. Schon hat es Drona seinem Schülerhelden gestattet, schon stehen die Kämpfer beiderseits von ihren Zuhaltern unterstützt zum Kampf bereit, und aus ihren Augen flammte es wie Blitze vor sich ballendem Wetter. Die Zuschauermenge ergreift Partei. Da sinkt Kuntı, ihre Söhne erkennend, ohnmächtig zusammen, und von Vidura angetrieben stürzte sich Kripa zwischen beide. „Dieß ist der Prithâ, des Pându edler Sohn! doch wer bist du, wer, gewaltiger, sind deine Eltern? sag an, wessen Geschlechtes Zier du? hernach, wenns beliebt, mag der Kampf geschehen!" Auf dieses Wort senkte Karna, einem geknickten Lotusstengel gleich, beschämt die Waffen.

Noch ist der Tag nicht zu Ende. — „Edlen Geschlechts — erklärte Duryodhana — ist der Held, der Sieger in der Kampfschlacht. Und will Arjuna nur mit Königen kämpfen, so will ich diesen hiermit zum König weihen." Damit führte er den Karna unter einen Baldachin und ließ ihn zum Könige salben. Da drängte sich ein Greis in gemeinem Obergewand, am Stabe gebeugt, aus der Zuschauermenge. Bei seinem Anblick warf Karna den Bogen weg, neigte in kindlicher Ehrfurcht und Rührung sein geweihtes Haupt zu seines Pflegevaters Füßen. Mein Sohn! ruft dieser, den die Freude über die königliche Ehre, welche seinem Pflegesohn geworden, nicht länger zurückgehalten. Mit spöttischem Lächeln steht Bhıma bei diesem Anblick: „Nein, dir gehört nicht mit Erdenherren zu kämpfen, du solltest in deiner Art den Stachelstock nehmen!" Mit bebender Lippe hört der edle Held den Vorwurf, das Auge zum Himmel gewandt, zum sinkenden Tagesgott, indeß Duryodhana dem Gegner das bittere Wort voll Zorn verweist. Trost zusprechend nimmt er den Karna auf seinen Wagen, die Menge zollt ihm Beifall; er hat einen Bundesgenossen erworben.*)

Da sinkt die Sonne. Unter Fackelschein verlassen die entzweiten Kämpfer den Ringplatz. Auch die Volksmenge entfernt sich getheilter Stimmung, die einen dem Arjuna, die andern dem Karna, wieder andere dem Duryodhana die Ehre des Tags gebend. So endete das Turnier mit allgemeinem Unmut. Indessen hatte die Kuntı das Götterzeichen erkannt, und ihr Mutterherz freute sich im stillen der Ehre ihres Jungfrauensohnes. Diesen hatte Duryo-

*) Das Epos läßt den Karna schon früher als Genossen Duryodhanas mit Çakuni ränteschmiedend (129, 40), dann in der Schule Dronas (132, 11) auftreten, mit Unrecht, wie es scheint. — Er wird auch Râdheya genannt nach seiner Pflegemutter Râdhâ, der Gattin Adhirathas, des Wagenlenkers, der König von Anga heißt, woher die Einsetzung D.'s nur als eine Anerkennung erscheint. — Anga ist das Gebiet östlich von Madhyadeça, wohl das östlichste damaliger Kenntniß.

dhana besänftigt und ließ selber den Gedanken fahren, daß den Arjuna Furcht beschlichen. Arjuna war fortan in Milde auf Suyodhana — wie dieser hier und sonst vereinzelt heißt — zu sprechen. Und Yudhishthira selbst gestand zu, es sei Karna der beste Bogenschütze auf Erden (137).

Eine ernste Probe ihrer Tüchtigkeit war den Kuru- und Pânduhelden in der Heerfahrt gegen Drupada, den Pancâlakönig bedungen. An der Spitze einer Heeresmacht rückten die Kurusöhne anfangs allein, auch Karna war unter ihnen, dem Feinde entgegen; sie wurden aber geschlagen und zurückgeworfen. Darauf traten die Pându in den Kampf ein, und es gelang die tapfere Gegenwehr des Feindes zu brechen: Bhîmas wuchtigem Keulenschlag im Vordertreffen, inmitten des Kampfgewühls Arjunas Bogen und Schwert. Roß, Wagen und Lenker, er selbst ward im Pfeilschauer verletzt, erwehrte sich aber der Uebermacht und siegte über Satyajit, den Königssohn und dessen Scharen. Vor seinem Löwenschrei flohen sie entsetzt mit Rossen und Elefanten. Nach Verlust seiner Hauptstadt wurde der flüchtige König selbst von Arjuna gefangen, aber gegen Bhîmasenas Gewalt in Schutz genommen. Das dankte Drona seinem Schüler, verzieh dem Drupada und beließ ihm die Hälfte seines Reiches, die südliche bis zur Carmanvatî, während er den Norden mit den Städten Mâkandi und Kâmpilya für sich nahm (138).

Yudhishthira wurde hierauf von Dhritarâshtra zum Yuvarâjan, das heißt zum „Kronprinzen und Mitregenten" eingesetzt; und seine glänzenden Waffenthaten verdunkelten den Ruhm seines Vaters Pându. Er selber war auch ein tüchtiger Kämpfer, als Wagenstreiter wie als Keulenschläger. Nur thats ihm hierin wie in grauser Furchtbarkeit allen Bhîma zuvor, der sich aber dem Willen seiner Brüder fügte. Ueberlegen allein in jeglicher Waffe war Arjuna, „der mit dem Kugelhaar", wegen seiner Lockenfülle geheißen. Ihn erklärte Drona für den besten aller Bogenschützen, schenkte ihm des Agastya, seines ehemaligen Lehrers Bogen, auch die Brahmawaffe, welche aber gegen Menschen nicht geführt werden durfte. Ja, diesem seinem Lieblingsschüler, welcher ihm einst, da er beim Baden von einer Wasserschlange überfallen ward, durch einen gutgezielten Pfeil das Leben gerettet, erlaubte er sogar, gegen ihn selber zu kämpfen. Endlich entsprach auch Sahadeva dem Wunsche der Brüder und Nakula als ausgezeichneter Wagenheld. Und auch dafür hatte der Sage nach Drona mitgewirkt, daß die Pândukinder in Wissenschaft und guter Führung gleich vortrefflich „die besten Menschen" waren. — Dieß alles aber wirkte verderbensschwer auf die Gesinnung des Königs Dhritarâshtra, erregte seinen Unmut und raubte ihm die Ruhe (139). Er ließ sich Kanika, einen seiner Räthe kommen. Und der mußte ihm sagen, wie ers am besten anfienge, sich dieser Sorgen und der Pândava zu entledigen (140).

Duryodhana plante indessen geheimen Plan mit Çakuni, seinem Bruder Duhçâsana und Karna; er hatte es auf das Leben der Kuntî und ihrer fünf Söhne abgesehen. Allein Vidura warnte die bedrohten. Diese waren auf ihrer Hut, äußerlich aber so wie sie zuvor gewesen. — Es sprach nämlich das

Volk, wo es sich immer traf, von der Tüchtigkeit der Pândusöhne und wie es Zeit sei, den altesten zum Herrscher einzusetzen. In allen Versammlungen, auf Märkten und Plätzen erzählte man sich von der Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft, daß Dhritarashtra blind sei und der Çântanusohn Bhishma einst auf die Regierung verzichtet habe. So wurde für Yudhishthira, den ältesten Pândusohn, allgemein und ausdrücklich die Königswürde gefordert. — Dieß hielt Duryodhana seinem Vater vor, und wie damit seine und seines väterlichen Hauses Herrschaft auf alle Zeiten gefährdet, er selbst aber entschlossen sei, auch gegen des Volkes Willen zu regieren (141). Solcher Vorstellung und gegenüber der wiederholten Aufforderung seines Sohnes, die Pândava unter irgend einem Vorwande zu entfernen, unterlag des blinden und schwankenden Königs schwacher und immer schwächerer Widerstand. Er gab dem Yudhishthira auf, sich mit Mutter und Brüdern und was ihm an Brahmanen und Sängern zugleich mitzunehmen beliebte, für einige Zeit nach Vâranâvata, der anmutigen Gangastadt zu begeben und sich dorten bis zu ihrer frohen Rückkehr zu vergnügen. Also verabschiedeten sich denn die Pândava von ihren Erziehern und Freunden, und unter deren heißen Segenswünschen und unter dem Geleite des wehklagenden Volkes verließen sie die Elefantenstadt (142—44).*)

Unterdessen hatte Duryodhana einen Vertrauten geworben und den Pândava nach Vâranâvata eiligst vorausgeschickt. Er sollte zu deren Aufnahme dort ein Haus passend einrichten, dieses mit leicht entzündlichen Stoffen anfüllen, dann zu gelegener Stunde an den Eingängen in Brand stecken, derart, daß seine Insassen in dem Feuer unvermeidlich umkämen. Und Purocana — so hieß der Vertraute — hatte zu thun versprochen, wie ihm geheißen (143).

Nach achttägiger Reise gelangten die Pândava unter dem Jubel der Einwohner in die festlich geschmückte Stadt und wurden von Purocana freundlich, wie ihm geheißen, in jenes Wohnhaus geführt, wo sie zu ihrer Aufnahme und gastlichen Bewirthung alles bereitet fanden. Yudishthira aber war von Vidura wieder gewarnt worden, und der Geruch von Oel und Harz, die mit getränktem Werg, Schilf und Balbajagras vollgepropften Wände bestätigten nur allzusehr, wie begründet die Warnung gewesen. Mit Hilfe eines von Vidura mitgesandten geschickten und treuen Arbeiters gruben sie einen verdeckten Gang aus, der ins freie führte, und wußten ihr Werk und ihren Verdacht vor dem wachenden Purocana sorgfältig zu verbergen. Wie alles vollendet, hielten sie in folge einer Festlichkeit, die ihre Mutter gab, ein gemeines Weib mit fünf Söhnen im Hause berauscht zurück, und schlichen zur Nachtzeit, da alles schlief, aus dem Brandhaus. Bhima selbst legte nun die Brandfackel zuerst an die anstoßende Wohnung Purocanas, dann an die verschlossenen Eingänge des Hauses, und alsbald schlugen die prasselnden

*) Die Kühnheit einiger Brahmanen, bei dieser Gelegenheit ihrem Gefühl über das Unrecht des Königs in lautem Tadel Ausdruck zu geben, ist wohl im Sinne der späteren Ueberarbeitung.

Flammen, von heftigem Winde angefacht, über den Verräther und jene bethörten Elenden zusammen. Eiligen Schritts, die Mutter auf seinen Schultern, die Zwillingsbrüder unter den Armen und die andern beiden an den Händen fassend, kam er an den Strom, wo ein bereit gehaltenes Boot sie glücklich auf das jenseitige linke Ufer der Ganga trug. — Entsetzt sahen die Bewohner des Ortes darauf das Unglück und ahnten das ruchlose Verbrechen. Die Nachricht gelangte an den Hof Dhritarâshtras. Aber während die Kaurava oder Kurusöhne ihre vermeintlich umgekommenen Verwandten zu betrauern und deren Gebeine zu bestatten kamen, hatten diese bereits zu den Wäldern gegen Mittag ihre Zuflucht gefunden (150).

Hier, wo durch dichtes Gestrüpp der brünstige Elefant sich Bahn bricht, wo auf dem Geäste der Târxya auf die Ringelschlange lauert, die im Laube zischelt, wo grausiges Gewild und Ungethüm überall ihre Schrecken bergen, auf unwegsamen unsicheren Pfaden, über Wälle von Wurzeln und Baumstämmen wandern rast- und rathlos die Pândava, bis sie von Hunger, Durst und Müdigkeit erschöpft, kaum weiter können. Bhîma trägt die Mutter auf dem Rücken, die laut vor Durst klagt. Ueberwältigt von Liebe und Mitleid schreitet ihr Träger rascher vorwärts, bis er denn bald zu einer Waldeslichtung kommt, über die ein Nyagrodhabaum seine weiten Schatten senkt. Hier setzte er seine theure Bürde ab, um mit des älteren Bruders Gewähr nach Wasser zu suchen, dessen Nähe ihm die Stimmen von Wasservögeln (Kranichen) verrathen. Und so wars; er trinkt und wäscht sich und schöpft in sein Obergewand, findet aber, als er zurückgekommen, Mutter und Bruder auf dem Boden schlafen. So will ich allein wachen, ruft er, und Wehklagen überströmen seine Lippen angesichts des Schicksals, das ihnen der Dhritarâshtrasohn bereitet (151).

Nach einigem Abenteuer, welches Bhîmas Klage und dann der seinen Schlaf unterbricht*), nach weiterem Aufenthalt im Walde, kommen sie in

*) Wie Mutter und Brüder aufwachen, finden sie Bhîma im schaurigen Kampfe mit einem Râxasa oder Riesen verwickelt. Entwurzelte Bäume und Baumstümpfe rings umher zeugen von der Gewalt des Kampfes, und die nebenstehende Schwester des Riesen erzählt ihnen den Hergang. — Ein furchtbarer Riese, der im Walde dort hauste, hatte die Nähe von Menschen gewittert und nach ihrem Fleische lüstern die Schwester gesandt, ihm die Beute zu holen. Diese gieng, aber von Liebe beim Anblick Bhîmas ergriffen, will sie zuerst ihn allein, dann mit ihm die seinigen vor der Wut des Bruders flüchten. Wie dieser dann selbst kommt, voll Wut und Grimms über die Schwester, reißt Bhîma ihn alsbald in mächtigem Kampfe fort von seinen schlafenden Angehörigen. Die erwachten und hilfsbereiten Brüder sehen noch kurzes Ringen, einen wuchtigen Schlag, durch welchen Hidimba, so hieß der Riese, todt zu boden stürzte. — Hidimbâ, die herrliche Riesenschwester, will von Bhîma nicht lassen und wird seine Gattin. Mit ihr als hilfreicher Gefährtin verweilen die Pândava dann noch in dieser Waldgegend, bis jene eines Sohnes genesen, Ghatotkaca genannt — er fällt später im Kampfe mit Karna — mit dem sie demnach zu nördlicher Gegend entlassen wird. — Die Episode (152—55) ist so innig mit der Erzählung verwoben, daß sie nur schwer von ihr getrennt werden kann.

menschenbewohntes (Matsya-, Trigarta-, Pancâla-) Gebiet, in Brahmanenverkleidung, bald sich verborgen haltend, bald weiter ziehend, endlich nach Ekacatra, wo sie auf Vyâsas tröstlichen Zuspruch längere Zeit im Hause eines Brahmanen verweilen.*) Der erzählte ihnen Geschichten von Drona und Drupada, der großen Waffenkunst des ersteren und den beiden Kindern des letzteren, Dhrishtadyumna und seiner schönen Schwester Krishnâ, nach deren Besitze alle Fürsten der Erde verlangten. Solches setzte den Brüdern einen Stachel ins Herz, daß sie es nicht länger aushielten. Auch die einsichtige Mutter rieth ihnen fortzuziehen. Und als nun gar Vyâsa, der alte Seher, wieder erschien, ihnen von der königlichen Jungfrau, der Drupadatochter, sprach, welcher eine gütige Gottheit fünf Gatten bestimmt, da war ihr Entschluß vollends dahin gefaßt, nach der Drupadastadt zu ziehen und dort ihr Glück zu versuchen (169).

So nahmen sie Abschied von dem Brahmanen und gelangten nach Tag- und Nachtwanderungen bis zu einem Badeplatz am Ufer der Gangâ.**)

Aufbrechend dann von dem lieblichen Ufer des Bhâgirathî, das ist der Gangâ oder eines ihrer Arme, kamen sie zur Einsiedelei des Dhaumya, eines alten hochberühmten Weisen, den sie im Vertrauen auf ihre einstige Herrschaft zu ihrem Hauspriester wählten. Von diesem, der sie wie Götter hielt, mit Einsicht und Erkenntnißkraft unterstützt und unter Segenswünschen entlassen,

---

*) Ein ferneres Abenteuer Bhîmasenas wird hier erzählt, mit Baka, einem Râxasa, der die ganze Gegend in Schrecken hielt, weil ihm täglich Nahrung gebracht werden mußte, dessen Ueberbringer er dann als Nachkost verschlang. Die Reihe hielt an dem gastfreundlichen Brahmanen dessen Klagen, die seiner Frau und Tochter, welche sich wechselweise zum Opfer anbieten, das lächelnde Lallen eines Söhnchens, der mit erhobenem Strohhalm den Riesen bekämpfen möchte, eine ergreifende Darstellung bilden. Auf Kuntis Vorstellung geht Bhîma und säubert die Gegend von dem Ungeheuer, und alle seines gleichen müssen schwören, sich ihres Menschenfleischgenusses in Zukunft zu enthalten (157—164). Diese Episode theilweise und die vorige sind unter andern bereits von Franz Bopp (Arjunas Himmelsreise, 1824) mitgetheilt worden.

**) Arjuna — so will nun die Sage — der mit einer Fackel vorausgieng, beleuchtete hier die nächtigen Nymphenspiele des Gandharvafürsten Angâraparna (Glutfittig), wie er sich da nannte, des Genossen Kuberas, des Schätzegottes. Erzürnt über solche Störung griff der den Helden mit Worten und Waffen an, erfuhr aber bald die Gewalt von dessen Feuerwaffe, und wurde bei seinen bekränzten Haaren in die Nähe der Brüder geschleppt. Sein Leben ward ihm geschenkt, der nun auch nichts mehr als jene göttliche Waffe begehrte, um mit Fug dann seinen eigentlichen Namen zu führen, Citraratha, der auf lichtem Wagen fährt. — Lange noch erzählte der Gandharva darauf, da er seines Besiegers Namen und Geschlecht erfahren, alte Geschichten von Tapati, der Stammmutter der Kuru, vom Könige Samvarana, deren Gatten und Vasishtha, dem Hauspriester. Dann, nachdem er auch ihnen zur Annahme eines Purohita gerathen und Arjuna jenem den begehrten Bogen überlassen und dafür fünf edle Rosse zum Geschenk erhalten, die ihm zur Zeit ausgeliefert werden sollen, verabschieden sie sich von einander in Frieden und Freundschaft (182). — (Ueber Gandharva, ihre Beziehungen zu Jungfrauen, Rossen 2c. vgl. P. Wb. u. d. W.)

setzten sie ihren Weg fort zu der Pancâlafürstentochter festlicher Gattenwahl (183). Unterwegs begegneten ihnen eine Menge von Brahmanen, auch Könige und Königssöhne, die alle demselben Ziele zugiengen. Sie schlossen sich jenen an, wurden auf ihrem Wege, der an freundlichen Wäldern und Wassern vorbeiführte, auch von ihrem alten Familienmuni ermunternd angesprochen, und gelangten so nach und nach voll frohen Mutes in die Drupadastadt.

Festlich war die Stadt geschmückt, in welche sie eintraten; in fröhlichem Festesschmuck prangte die königliche Burg. Sie selber aber nahmen in der Hütte eines Töpfers Wohnung*), von wo sie nach Brahmanenart sich ihren Unterhalt suchten. Ueberall stießen sie hier auf Fürsten und Heldensöhne, die nach dem Besitze der Draupadî trachteten. Auch des Duryodhana und seiner Brüder, sowie des Karna wurden sie ansichtig. Indessen war König Yajnasena oder Drupada auf niemand anders als auf Arjuna bedacht, daß er kommen und seiner Tochter Hand gewinnen möchte. Er hatte um dessen willen auch einen starken unbändigen Bogen machen und eine künstliche, in freier Luft hoch schwebende Vorrichtung anfertigen lassen, darin das Glücksziel befestigt war. — Da kam der Tag des Wahlkampfes, und die Pândava begaben sich auf den Festplatz.

Es war ein weiter umfriedigter Plan im Nordosten der Stadt, rings die Umfassungswände, Eingänge und Pforten glänzend ausgeschmückt. Schaugerüste und Zelte mit geräumigen Lagern und Sitzen waren hergerichtet, Thronsitze und Sänften, ausgezeichnet aus schwarzem Aloeholze, für den König und seine königlichen Gäste. Ueberall waren bunte Kränze, Tücher und flatternde Wimpel angebracht, und die Lüfte waren voll von den Klängen der Musik und kostbaren Wohlgerüchen.

Mit den Brahmanen zusammen waren die Pândava eingetreten. Zusehends wuchs die Masse des gemeinen Volkes, welche die Königstochter zu sehen, und immer zahlreicher ward die Menge der edlen Fürsten, welche sie zu gewinnen kamen. Sie vergnügten sich inzwischen an reicher Gabe, an Schauspieler- und Tänzerbelustigung. — Da stieg in reichem Prachtgewande und vollem Schmuck, strahlend von Golde und das Kranzgewinde auf dem Arme die Draupadî hinab auf den Ringplatz. Seine Streu breitete der Hauspriester, goß die Schmelzbutter zum Opfer in die heilige Flamme, daß sie hoch aufflackerte, hieß die Brahmanen den Heilsruf ausstoßen und die Musik rings einhalten. Heilige Stille herrschte im Kreise; ein Donnergedröhn, da Drishtadyumna an der Seite seiner Schwester in die Mitte des Ringplatzes trat und mit lauter Stimme die wohlgefügten Worte in die Versammlung rief:

*) Nach der späteren Tradition sind Töpfer die Söhne von Brahmanen — hier aus dem alten edlen Geschlechte der Bhrigu — mit einer Frau aus dem Xatriyageschlecht.

„Seht hier das Ziel, Bogen zumal und Pfeile! Nun merket auf, Erdenbeherrscher, alle!
Durch jenes hoch schaukelnden Rades Oeffnung entsendet ihr scharfer Geschosse Fünfzahl.
Wer dieß vollführt, edlen Geschlechts sich rühmend, bei gutem Ansehn und geübten Kräften,
Die Schwester mein führt er noch heut als Braut heim, er freit die Krishnâ! Was ich künd' ist Wahrheit!"

So rief Dhrishtadyumna und nannte seiner Schwester die Namen, die Abkunft und die Thaten ihrer fürstlichen Bewerber (185).

Da kamen nun die Fürsten in schönster Zier nach einander auf den Ringplatz, einer scheelsüchtig auf den andern, jeder auf seine Kraft und Geschicklichkeit kühn vertrauend, alle beim Anblicke der Draupadî von Liebespfeilen getroffen. Auf ein gegebenes Zeichen traten sie heran, Duryodhana, seine Brüder, andere; doch nicht zu denken, daß sie den Bogen spannen konnten. Sie wurden von seiner Gewalt zurückgeschnellt, fielen, ihr Diadem, ihre Perlenschnur, Reifen und Ringe, athemlos sie selber zur Erde, und laut auf schrie dazu das Volk. Schier gieng die Zahl der königlichen Bewerber um die Krishnâ zur Neige, als mit einem Blick auf die Fürsten Karna heranschritt; rasch ergriff er den Bogen, spannte ihn und legte den Pfeil auf. Schon sahen die Pândusöhne in Gedanken das Ziel getroffen und zur Erde stürzen, als die Draupadî sich erhub: „Einen Fuhrmannssohn wähle ich nicht!" sprach sie; und Zorn und Hohn in seinem Angesicht, einen Blick zur Sonne richtend schleudert jener den Bogen weit von sich. — Noch einer und der andere, und alle Xatriya hatten sich versucht. Ein verächtliches Gemurmel und dazu: „Könnte es nur der Kuntî Heldensohn versuchen!" gieng durch die Massen.

Nun regte sichs in den Reihen der Brahmanen; Arjuna war aufgestanden. „Das wollte ein Brahmanenbursche ausführen, was den waffengeübten Xatriyahelden nicht gelungen!" hieß es. „Er gibt uns dem Spotte und der Verachtung preis," sagten die einen. „Haben doch schon früher," meinten andere, „ein Jamadagnis Sohn und Râma die königlichen im Kampfe besiegt." — Unbekümmert um alles Gerede schreitet der Held heran und steht unerschütterlich zur Stelle. Dann umwandelt er in Andacht den Bogen, neigt anbetend sein Haupt vor der Gottheit des Glückes, und Herz und Sinnen auf die Krishnâ gewandt ergreift er mit fester Hand die Waffe. Er spannt, die Sehne knarrt; fünf Pfeile nach einander legt er auf; sie flogen durch die Höhlung des Radschildes, und durchbohrt fiel das Ziel zu boden. — Heller Jubelruf durchbrauste die Versammlung, Blumen regneten auf den Jüngling nieder, bunte Tücher flatterten durch die Lüfte, hundertfacher Instrumente Tusch schallte zusammen, und Sänger und Herolde begannen ihr Preislied. Freude erfüllte auch den König; auch Yudhishthira war auf den Ruf mit seinen Brüdern näher getreten, als die Krishnâ, da sie das Ziel getroffen und den Jüngling sah, welcher einem Indra gleich dastand, ihm ihrer Weisung gemäß mit weißem Tuch den Blumenkranz um die Schultern legte. Er hatte gesiegt, sie war

ihm eigen. Und unter laut preisendem Zuruf verließ er, die Braut zur Seite, den Ringplatz.

Indessen erhuben sich die königlichen. „Eine Gattenwahl — so sagten sie — gehört den Xatriya; sollen die Brahmanen alles an sich reißen?" Und voll Neid und Ingrimm über die ihnen, wie sie meinten, mit Vorbedacht angethane Beschimpfung, standen sie zusammen gegen den König Drupada und seinen Sohn. Jener flüchtet zu den Brahmanen. Doch schon stehen Bhima, der einen ausgerissenen Baum als Keule schwingt, und Arjuna, der jenen mächtigen Bogen erfaßt, kampfgerüstet; und es kommt zum Kampf. — Karna, an der Spitze der Gegner, meint mit Göttern zu streiten, wie er da Wunder von Tapferkeit gegen sich und die seinen ausführen sieht. Nach kurzem Zwiekampf und Gespräch mit Arjuna weicht er der göttlichen Macht. Das übrige bewirkte Krishnas, des Yadufürsten Zureden. Er hat die verwandten und todtgeglaubten Pândava längst unter ihrer Verkleidung erkannt, und sie dann einzeln seinem Bruder Baladeva gezeigt. Auf seine Erklärung, daß die Draupadi rechtmäßig gewonnen, ziehen sich die überwundenen Kämpfer und Königssöhne allmählich zurück.

Aengstlich harrte die Kunti unterdessen auf die Rückkehr ihrer Söhne; die Zeit ihres Abendmahls war auch längst vorüber, als endlich Arjuna unter Brahmanengeleite, die Braut ihm zur Seite, in die Töpferhütte trat. „Ausnehmend reicher Zugang an Almosen!" rufen die Helden des Tages, Bhima und Arjuna wie aus einem Munde. „So genießet deß alle zusammen!" entgegnet die Mutter, und dann die Krishnâ erblickend und die Inhaltsschwere ihres Ausspruches erkennend, trägt sie ihrem ältesten auf, ihre Worte auszugleichen. Ein Mutterwort ist heilig und unverbrüchlich. In Yudhishthiras Vorschlag, daß die Brüder zumal dem Arjuna, als dem Sieger, die Gattin vermählen, darf dieser darum nicht einwilligen. Alle sind, beim Anblicke der Draupadi von Liebe entbrannt, und die Furcht vor Spaltung und jene alte Vorhersagung des Weisen, deren sich Yudhishthira erinnert, das alles legt ihnen den Gedanken nahe, daß sie alle mit des Pancâlakönigs Bewilligung dessen schöne Tochter besitzen.*)

So war beschlossen worden, als Krishna, der Yâdavahäuptling, mit seinem Bruder Balarâma (oder Baladeva) eintritt, sich den Brüdern und ihrer Mutter vorstellt und den alten Freundschaftsbund ihrer Väter erneuert. „Durch glückliche Fügung seid ihr dem Feuer entronnen, und durch glückliche Fügung wird der böse Dhritarâshtrasohn mit seinem Anhang euch auch ferner nichts anhaben können." Also sagend nimmt Krishna mit seinem Bruder vorläufig Abschied.

Nunmehr und fortan mußte auf der Kunti Weisung ihre künftige Schnur

---

*) Es ist doch wohl mehr als bloßer Kunstgriff der Brahmanen und ihrer Darstellung, welche hier mit einer den arischen Institutionen unliebsamen Polyandrie aussöhnen und zurecht kommen machen soll.

die Speisen vertheilen: eine Spende für den Priester und die bedürftig umherstehen, vom übrigen eine Hälfte in vier Theile und für die Mutter und sich selbst, die Hälfte für Bhima, denn, sagte jene, „wie ein junger Büffel ist starken Körpers der Mann und immer viel essend". Sorglich aber, munter und willig that die Königstochter, wie ihr geheißen, worauf sie alle speisten. Hiernach richtete sich der jüngste Sahadeva sein Lager von Kuçagrashalmen; seinem Vorgang, ein jeder zugleich seine Thierhaut auf den Boden breitend, folgten die Heldenbrüder. Sie lagen im Halbkreise um die Kunti, ihre Mutter herum, dieser zur Seite die Krishnâ, auch diese auf ihrem Polster von Kuçagras, harmlos und heiter, ohne Geringachtung im Herzen für die edlen Helden. Und also liegend und sich erzählend von des Tages Erfahrung, von ihren Kämpfen, ihren Waffen und Waffenthaten schliefen sie ein.

Ihren Erzählungen hatte Dhrishtadyumna gelauscht, welcher mit seinen Leuten der Schwester gefolgt war. Selbst über deren Verbleib beruhigt, konnte er auch soviel dem nicht weniger besorgten Vater sagen, daß es nicht Brahmanen sondern Xatriya seien, welche seine Tochter ersiegt hatten. Und aus allem, was jener sonst noch zu erzählen wußte, schöpfte Drupada aufs neue die Hoffnung auf Verwirklichung seines Herzenswunsches. Frühe am Morgen sandte er seinen Hauspriester zu jener Töpferhütte, der von des Königs Nachfrage nach Familie und Geschlecht und von seiner alten Liebe zu Pându und von seinem Wunsche sang, von dessen Söhnen einen zum Eidam zu erhalten. „Sage dem Pancâlakönig — antwortete Yudhishthira dem Brahmanen, welchen Bhima eingeführt — sage ihm, daß nach gutem Recht als Siegerpreis seine Tochter dem Manne gefolgt, ohne Vorbeding von Farbe, Familie und Geschlecht. In offener Versammlung ist die Krishnâ ersiegt worden; nicht Reue solle das nun zum Unheil wenden. Was des Königs Wunsch sei, das möge sich immer erfüllen. Auch habe wohl nicht schlechte Kraft vermocht, den Bogen mit der Sehne zu spannen, nicht durch einen geringen Mann das Ziel getroffen werden können. Darum lasse sichs der König nicht verdrießen, denn ändern könne das geschehene kein Mensch auf Erden." Noch sprach er, als bereits ein zweiter Bote anlangte; er kam als Brautführer, die Helden, ihre Mutter und Braut zum Mahle und der Vermählungsfeier wegen in den königlichen Palast zu bringen. Wagen standen mit Früchten und Kränzen geschmückt, einer für die Kuntî und Krishnâ, andere für die Brüder gestellt, reich beladen mit Waffen, Gewändern und Rüstzeug, Joche von Rindern mit Saten, den Ackerbau anzudeuten, ein ganzer Hochzeitszug. Frauen nahmen die einen, Männer die andern in ihre Mitte, eine große Volksmenge bildete freudig das Geleite. Und der König und seine Angehörigen und sein Gefolge kamen begrüßend entgegen und führten die Gäste in den Palast, wo ihnen festliche Bewirthung zu theil ward.

Hiernach berief der Pancâlakönig den Yudhishthira, und in glänzender Versammlung befragte er ihn nach Stamm und Abkunft, bei der Unsterblichen Gegenwart ihn beschwörend, die Zweifel endlich zu lösen. „Sei unbesorgt

o König — antwortet jener — und freue dich, dein Lieblingswunsch ist erfüllt, unzweifelhaft. Wir sind Xatriya, Söhne Pândus, des großmütigen; den ältesten sieh in mir, diese sind Bhimasena und Arjuna, welcher deine Tochter ersiegt in der Fürsten Streit, dorten die Zwillingsbrüder und Kunti, die neben der Krishnâ steht. Drum schwinde deiner Seele Leid, denn Königssöhne sind wir, und einer Lotusblume gleich ist diese deine Tochter, aus einem Teiche in einen anderen versetzet." So sprach er, und Freude glänzte in den Augen des Königs, und Freude erstickte seine Stimme. Und er ließ sich erzählen, alles was sie böses erlitten und tadelte den Dhritarâshtra und tröstete den Yudhishthira. Dann mußten Kunti und Krishnâ und die vier anderen Pândusöhne in das große Königsgemach eintreten, und allen wurden Ehren erwiesen.

An einem glücklichen Tage, so meinte der König Drupada, sollte nun Arjuna in gebührender Weise seiner Tochter die Hand zum Ehebund reichen. Doch es bedeutete ihm Yudhishthira, daß nach ihrer Mutter Weisung die Krishnâ nicht jenem allein, auch nicht einem andern von ihnen, sondern den Brüdern allen als Gattin angehören solle. Solches erschien unerhört. Zu den Verhandlungen aber kam anderen Tages Vyâsa, der alte Familienseher, und seiner längeren Vorhaltung und Erzählung, seiner Angabe von göttlicher Vorherbestimmung gelang es, die Bedenken Drupadas und seines Sohnes Dhrishtadyumna zu beseitigen. Und wie nun Vollmondstag war, da der Mond im Pushya- oder Blütensternbild stand, wurde die Draupadî mit kostbarem Brautschmuck angethan und durch den Hauspriester bei hoch flackerndem Agni allen fünf Pandusöhnen der Reihe nach feierlich und festlich als Gattin vermählt. Der Königspalast war herrlich ausgestattet, mit großen Wasserrosen geschmückt worden, daß er in seiner Festespracht wie ein nächtlicher Sternenhimmel glänzte. Ihres Brahmanengewandes entledigt hatten auch die Pândava neue königliche Prachtkleider angelegt, und der König hatte ihnen mit seiner Tochter reiche Morgengabe an Kleinodien, Gütern und Schätzen, an Vieh- und Dienerstand gegeben. Göttergleich vergnügten sie sich in der Pancâlastadt, wo Drupada im Bunde mit ihnen keinen äußern Feind mehr fürchtete. Hochgefeiert ward auch die Kuntî unter den Frauen des Hofes. Wie aber im Linnenkleide, mit der Hochzeitsschnur angethan, im Schmucke ihrer Schönheit und züchtigen Anmut sich die Krishnâ ihr begrüßend genaht, da hatte sie die Fülle göttlichen Segens und ehelichen Glückes über sie ausgesprochen (199).

Die Kunde von dieser Verbindung erregte Staunen an den Höfen der Könige, Furcht und Aerger im Hause Dhritarâshtras, bei Duryodhana und seinem Anhang. Lange beriethen sie, bis der Rath der besser gesinnten, des Bhishma, Vidura und Drona durchdrang: es sollten die Pândava zurückberufen und ihnen die Hälfte des Reiches eingeräumt werden. Auf das Geheiß des Königs, der in allem die göttliche Fügung anerkannte, wurde Vidura an den Hof des Drupada abgesandt (206). Seiner Friedens- und Freundschaftsbotschaft folgend — auch mit Balarâmas und Krishnas Einvernehmen — verabschiedeten sich die Pandava mit ihrer Gattin und Mutter von Drupada

und seinen Angehörigen und kamen nach Hâstinapura, wo alle Freunde ihre Wiederkehr begrüßten. Nach kurzem Aufenthalte verließen sie die Stadt, nahmen in Khândavaprastha die ihnen zugewiesene Hälfte des Reiches in Besitz, und gründeten unter Vyâsas Leitung und mit Hilfe kunstverständiger Werkleute eine Feste, Indraprastha, wo sie dann glücklich und beglückend wohnten (208).*)

Es war hier in Indraprastha, wo Krishna, der Yâdavafürst, dessen schöne Schwester Subhadrâ Arjunas Gattin geworden, längere Zeit bei den Pândava verweilte und demnach unter erneuter Versicherung seiner treuen Freundschaft von ihnen Abschied nahm. Indessen baute der Asura Maya, ein „Zaubermeister" und anderer Viçvakarman, ihnen einen prächtigen Palast, der im Innern reich ausgestattet und rings mit den schönsten Anlagen verziert war, so daß Yudhishthira an seinem Hofe gleich wie Çakra am Himmel sein Ergötzen fand. Und entsprechend dieser inneren und äußeren Pracht, dem großen Reichthum seines Hofhaltes, wurden auch die edelsten und besten Rishi,

*) Soweit die „Vorgeschichte der Pândava" nach dem ersten Buche des Epos, „dem Anfangsabschnitt" (âdi-parvan). Was in diesem noch folgt, ist zuerst eine Geschichte (209—12), welche Nârada, der Weise den Brüdern erzählt, sie vor Zwiespalt im Besitze der gemeinsamen Gattin zu warnen, die Episode von Sunda und Upasunda. (Uebers. von Bopp, Arjunas Himmelsr., 37 ff.) Hieran schließt sich ein zwölfjähriges Wanderleben des Arjuna. — Er hatte gegen die Vereinbarung (212, 28 f.) die Kammer betreten, worin Yudhishthira mit Krishnâ sich befand, um zur Wiedererlangung der einem Brahmanen geraubten Rinder seine Waffen zu holen. — Seiner Abenteuer erstes ist mit der Ulûpî, Tochter des Schlangenfürsten Airâvata, die ihn bei Gangâdvâra in den Fluß zieht, um eine Nacht mit ihm vergnüglich zuzubringen (214). Weiter kommt er nach Manipura, wo er mit Citrângadâ, des Königs Citravâhana Tochter, ein zweites Liebesabenteuer und einen dreijährigen Aufenthalt hat, während dessen ihm ein Sohn geboren wird (215). Südwärts gehend gelangt er zu fünf Teichen, welche, von Wallern verlassen, fünf Seedrachen (Krokodile) bergen, die durch ihn hervorgezogen sich wieder in schöne Apsaras, ihre frühere Gestalt verwandeln (217, 20). Nach einem Wiedersehen der Citrângadâ und seines Sohnes Babhruvâhana in Manipura — es war ausgemacht, diesen dort zu lassen — kommt er nach Gokarna, von da nach Prabhâsa und hier mit seinem Freunde Krishna zusammen, den er nach Dvâraka begleitet (218). Hier entführt Arjuna mit des Krishna Zustimmung dessen Schwester Subhadrâ, welche ihm, nachdem letzterer den Zorn Baladevas und der Vrishnifursten beschwichtigt, als Gattin vermählt wird. Er bleibt nach der Hochzeit bis zu Ende der zwölf Jahre und kehrt dann mit der Subhadrâ nach Indraprastha zurück (221, 25). Die reiche Mitgift wird dem Ehepaar nachgebracht; von den Ueberbringern kehren die Vrishni zurück, während Krishna noch in Indraprastha verbleibt. Bald genaß die Subhadrâ eines Sohnes, Abhimanyu geheißen. Aber auch die Krishnâ, die Pancâlatochter, welche sich mit ihrer Nebenfrau befreundete, beschenkte ihre Gatten je mit einem Sohne (Yudhishthira mit Prativindhya, Bhima mit Sutasoma, Arjuna mit Çrutakarman, Nakula mit Çatânika und Sahadeva mit Çrutasena) und Dhaumya, der Hauspriester, vollzog die Geburtszeremonien (221). — Hierauf folgt die Verbrennung des Khândavawaldes. Agni hat sie vergebens gegen Indra auszuführen versucht und bittet Arjuna und Krishna um ihren Beistand. Durch des Gottes Vermittelung erhält Arjuna darauf von Varuna die fehlenden Waffen, einen Bogen, Gândiva, ein paar unverwüstliche Köcher und Donnergeschosse, einen Wagen, das Affenbanner führend, und ein Gespann edler

Weisen, Sänger und Priester herangezogen, daß mit Gandharvamusik und Freude auch Frömmigkeit, Liebe und Wahrheit dort vereint walteten (2, 4).*)

Nunmehr beschloß Yudhishthira, alsbald das Opferfest seiner Königsweihe zu begehen. Seine Räthe und Weisen gaben ihre Zustimmung. Und das gleiche that Krishna, der auf die Nachricht davon wieder von Dvâraka hergekommen. Solche Feier war kriegerischer Art; sie konnte nicht geschehen ohne die freiwillige oder erzwungene Anerkennung seitens aller Fürsten rings umher. Da war vornehmlich aber ein mächtiger und gewaltsamer Gegner, von welchem Krishna erzählte, Jarâsandha, der Sohn Brihadrathas, der König von Magadha. Er hielt eine Anzahl Fürsten bei sich gefangen, die zum Opfertode bestimmt waren (15). Da zogen denn Krishna mit Bhima und Arjuna aus und gelangten in das frucht- und herdenreiche Gebiet und endlich an den Hof des Magadhakönigs. Sie waren als Brahmanen verkleidet, das Brüderpaar verhielt sich schweigsam, einem Bußgelübde gemäß, wie ihr Begleiter und Wortführer erklärte; doch bemerkte Jarâsandha an den Bogenspuren auf ihren Armen die Verstellung. Nach einigem Verhandeln wurde diesem die Wahl zwischen freiwilliger Herausgabe seiner Gefangenen oder einem Zweikampfe mit einem von ihnen gestellt, worauf der Magadhakönig letzteres wählte und in einem furchtbaren Keulenkampfe mit Bhimasena unterlag. Die gefangenen Fürsten, Verwandte des Krishna, wurden ihrer Bande

---

Gandharvarosse, während dem Krishna ein Diskus Vajranâbha (Donnerwolke) und ein Streitkolben, Kaumodakî, geschenkt wird. Nun entzündet Agni den Wald, seine Bewohner fallen von Arjunas Pfeilen getroffen in die Gluten, Indras Regengüsse versiegen, die Schlangen, giftspeiend herankommend, werden getödtet — nur Taxaka ist nicht dort, und Açvasena, der Schlangenfürst entkommt. Heranstürmende Halbgötter, Daitya, Râxasa, Yaxa werden zurückgeschlagen, Götter selbst, welche unter Indras Führung Berge und Felsen in Bewegung setzten, können nichts ausrichten. „Der Brand ist eine Bestimmung," heißt es; Krishna und Arjuna sind Nara und Nârâyana, altberühmte Gottheiten. So brennt der Wald fünfzehn Tage fort, das Feuer verzehrt seine laut klagenden Bewohner; nur Maya, der um Schutz flehende Asura und Zaubermeister wird gerettet. — Indra selbst belobt dann das Heldenpaar und verspricht dem Sohne mit des Mahâdeva (Rudra oder Çiva) Verlaub göttliche Waffen. — Mit Krishna geht Arjuna darauf an das Ufer des Flusses, sich zu vergnügen (234). (Der Hauptheld des großen Epos, Arjuna, soweit er als Gott erscheint, kann ohne Nachtheil für die geschichtliche Sage entbehrt werden.)

*) Die Erhaltung des Asura Maya beim Khândavawaldbrande ist offenbar auf diesen Bau gerichtet, den er aus Dankbarkeit ausführt. Er hat sich vom Mainaka-Kailâsa (dem Paradies des Menaka) auf dem Himavant das Muster für seine Anlage und zugleich aus dem See Bindusaras einen Streitkolben für Bhima und das Muschelhorn Devadatta für Arjuna geholt. Nachher erscheint wieder Nârada, den Pândava die Paläste der Weltenhüter oder Götter zu schildern und anderes des längeren vorzukatechesieren, wovon wir weniger verstehen, wie es in das zweite Buch, den Hof- oder Versammlungsabschnitt (sabbâ-parvan) hineingehört (5—12). Uebrigens finden sich noch in dem heutigen Delhi, dem alten Indraprastha, gewaltige Trümmerhaufen, welche, wenn auch nicht von jenen ältesten, so doch von älteren und gewaltigen Prachtbauten zeugen, die mehrfach zerstört und übereinander geworfen sind, ehe der sogenannte Kutub als Siegesdenkmal der Moslem errichtet ward (vgl. o. S. 178).

entledigt und zur Theilnahme an der Königsweihe verpflichtet. Siegesfroh kehren die drei Helden darauf nach Indraprastha zurück, wo ihnen und besonders dem Krishna alle Ehre zu theil wird (24).

So verbreitete sich der Ruf von Yudhishthiras Größe und Macht; unter seiner Obhut und Fürsorge gedieh das Reich; die Feinde umher waren unterwürfig, rohe oder trügerische Nachbarstämme verhielten sich friedlich; nicht hörte man von Lug oder Fürstengunst; der Fruchtbarkeit Fülle, Güter und Schätze bereicherten das Land und alle Menschen freuten sich ihres Glückes.*)

Also wurde die Feier des Opferfestes ins Werk gesetzt, und Krishna, welcher den König in aller Beisein als Großkönig anerkannte und der Weihe als solchen für würdig erklärte, übernahm die Leitung. Die vornehmsten Priester wurden berufen, Vyâsa selbst als Brahman oder Oberpriester, Yajnavalkya als Liturg oder Anordner des Ritus, Paila neben Dhaumya als Opferführer, Susâman mit einer Anzahl Brahmanenschülern zu Sängern bestellt. Gaben- und Spendenvertheilung hatten Arjunas Wagenlenker unter Sahadevas Aufsicht zu besorgen. Und so war alles geordnet und reichlich vorbereitet, als Boten zu den Fürsten, den Priestern und Völkern giengen, sie zum Feste einzuladen. In der Stadt hörte man inzwischen nur von Geben und Genießen, alles freute sich wie ein Mann, und eine Wonne und Herrlichkeit war gleich wie in Indras Himmelswelt.

Von nahe und ferne kamen dann die Könige und Fürsten, Brahmanen und Leute jeden Standes. Auf besondere Einladung, welche Nakula an die Verwandten und Freunde in der Elefantenstadt überbrachte, kamen auch Dhritarâshtra, Bhishma, Vidura, Drona, Karna, Kripa und Açvatthâman, Duryodhana und alle seine Brüder. Noch andere namhafte Könige und Fürsten, aus dem Mittellande und von weit über die Grenzen desselben kamen sie hergezogen. Sie brachten Geschenke und Ehrengaben in die Stadt, welche mit Blumenkränzen und Wimpeln geziert, in hohem Festschmucke prangte. Und Yudhishthira, von glänzendem Gefolge und zahlreicher Dienerschaft umgeben, empfieng die Gäste und ließ allen Ehre und köstliche Bewirthung angedeihen

*) Dieser Schilderung und der nun folgenden Königsweihe geht die sogenannte „Ländereroberung nach allen Richtungen" (digvijaya) voraus (25—32). — Mit Heeresmacht ziehen Arjuna nach Norden, Bhimasena nach Osten, die beiden Sahadeva und Nakula je nach Süden und Westen aus und unterwerfen die Menge namhaft gemachter Völker und Fürsten, die für das Opferfest tributpflichtig erscheinen müssen. Einzelheiten sind theilweise nicht unmerkwürdig, wie auf dem Zuge Arjunas, daß sich ihm Bhagadatta, der König von Prajyotisha nach achttägigem Kampfe freiwillig zur Beisteuer bereit erklärt, daß er jenseits des Himavant an den Mânasasee kommt und sich aus dem Gandharvareiche edle Rosse erbeutet, daß er von den Thorhütern der Uttarakuru abgewiesen umkehren muß, weil keinem Sterblichen die Stadt zu betreten, keinem mit menschlichen Leibe dort etwas zu schauen vergönnt sei (28, 8—12), und andere, die den andern begegnen. Wirkliche Namen, die bis an die äußersten Grenzen Indiens und darüber hinaus gehen, sind mit fingierten mythischen Gebilden vereinigt, das Ganze der Idee zu liebe, daß alle Welt vorher tributpflichtig gemacht worden.

und ihnen herrliche luftige und kostbar ausgestattete Wohnungen im Innern seiner Paläste anweisen, deren Zinnen und Zinken golden wie die Spitzen des Himavant erstrahlten.

Hierauf wurde jedem von den Verwandten und anderen königlichen Festgenossen ein Ehrenamt bei der Feier zuertheilt; für sich selbst behielt Krishna die Fußwaschung der Brahmanen. — Ringsum in ihren Hallen wie auf Götterwagen saßen die Fürsten, in ihren Kuppeln die Brahmanen, alle des herrlichen Anblicks gewärtig, welchen ihnen der königliche Aufzug bieten sollte, denn was sie schon gesehen übertraf alle Vorstellung. Darum dachte auch keiner im geringsten daran, solche Ehrenbezeigung für sich zu beanspruchen. Vielmehr dachte jeder, wie solches seinen Gaben entsprechend wohl von dem Kurusproß auszuführen sei, und einer wetteiferte mit dem andern seine Huldigung darzubringen. In voller Pracht schmucker Einrichtung und Theilnahme strahlte der Königssitz, als Yudhishthira mit glänzender Umgebung einherkam und ein Varuna an Würde und Gemessenheit mit seiner Darbringung zwischen den heiligen Opferfeuern hindurch schritt. Nieder rannen die Trankgüsse, Schmelzbutter nährte die Flamme, Gaben und Spenden fielen, und Weihegesänge und Sprüche begleiteten zur Sühne der Götter und Rishi die heilige Handlung. Dann wurden die Brahmanen mit reichen Geschenken bedacht, und alles freute sich des wohlgelungenen Opferfestes (35) — Vyâsa aber, der greise Seher, erfüllte das Herz des Königs bei seinem Abschiede mit bangen Ahnungen, warnend vor jähem Umschlag seines Glückes und nahendem schwerem Unglück. Yudhishthira wurde erschreckt, und auf seine Kunde davon gelobten die Brüder einander feierlich festes und treues Zusammenhalten in allem Verhängniß (46).*)

Die wunderbare Herrlichkeit am Hofe der Pândava, welche Duryodhana bei dem Königsopfer wie nie zuvor gesehen, hatte Neid und Aerger bei ihm erregt**), daß er trübselig, unerträglichen Stachel im Herzen einher

*) Das Gedicht läßt das Opferfest nicht damit und also ruhig verlaufen. — Nachdem die Brahmanen unter Nâradas Vortritt ihre Glückwünsche dargebracht, fordert Bhîma den Yudhishthira auf, der Sitte gemäß den einer Ehrengabe würdigsten Fürsten zu bestimmen. Bhîshma, damit beauftragt, bezeichnet den Krishna als solchen, und alle stimmen bei mit Ausnahme des Çiçupâla, des Fürsten der Cedi, der jeden andern für würdiger hält als den, welcher ihm einst die Rukminî gewaltsam entführt. Seiner Beschimpfung und kühnen Herausforderung, denen Yudhishthira vergebliches Zureden und mühsam zurückgehaltenen Zorn entgegen setzt, macht Krishna endlich durch einen Diskuswurf ein Ende, der seinem Gegner den Kopf vom Rumpfe trennt. Der ganze Zwischenfall, die Ehrengabe und Çiçupâlas Tod (36—45), hat nichts mit dem Fortschritt der Erzählung sondern alles mit der Verherrlichung Krishnas, das ist Vishnus zu thun, wie dem gegenüber die folgende Warnung Vyâsas vor seinem Abschied und die Ankündigung eines unglückverheißenden Traumgesichts, das dreizehnjähriges Elend und den Untergang des Reiches bedeute (46), sich ganz und gar als çivaitisch zu erkennen gibt.

**) Erzählt wird, wie er einmal da er eine Krystallfläche für Wasser gehalten, seine Kleider abgelegt, darin zu baden, sich gehörig angestoßen, ein andermal, die gemachte Erfahrung nutzend, in wirkliches Wasser gefallen und durch die Dienerschaft heraus-

gieng. So traf ihn nach der Rückkehr Çakuni, seiner Mutter Bruder, der ihm nicht Macht und Gewalt — darin war er den andern nicht gewachsen — aber das Spiel als sicheres Mittel zeigte, sich jener Habe und Herrlichkeit zu bemächtigen. Beide giengen darauf zum Könige, der nach längeren Vorhaltungen gewonnen, dann wieder schwankend ward, um endlich doch bei allem Widerstreben sich dem Willen des Sohnes zu fügen. Hüte dich, hatte ihn Vidura gewarnt, daß das Spiel nicht Anlaß der Entzweiung unter den Kindern werde; er fürchte für den Untergang des Geschlechts. In die Hand des Schicksals hatte der blinde Dhritarâshtra alles gelegt, als er diesem seinem Bruder gebot, zu den Pândava zu gehen und sie zu einem Gegenbesuch, zum Glücksspiele abzuholen (57).*)

„Beim Glückspiel gibt es Streit — antwortete Yudhishthira auf die Einladung seines Oheims — welcher gescheite hat am Glücksspiel Gefallen?" Gleichwol folgte er der Aufforderung und kam mit seiner Mutter, seinen Brüdern und ihrer gemeinsamen Gattin nach Hâstinapura, wo ihnen ein ehrenvoller Empfang zu theil ward. Nach den üblichen Besuchen, bei welchen besonders die Schönheit und Anmut der Draupadî aller Neid und Bewunderung erregte, gieng es anderen Tages in die reich ausgestattete Spielhalle. Da forderte denn Çakuni, der schlaue und gewandteste Spieler den Yudhishthira zum Glücksversuche auf. Würfel, meinte dieser, sind trügerisch und schlecht, ein Xatriya sollte gar nicht daran gehen. Auch gedachte er jenes Muni, des Asita Devala, der ihn vor Glücksspiel gewarnt; er möchte nur in ehrlichem Kampfe kämpfen. Wenn du fürchtest, sagte der andere dagegen, Betrug und Falschheit argwöhnest, so solltest du freilich nicht spielen. Auf solche und ähnliche Herausforderung setzte sich Yudhishthira zu den Würfeln. Duryodhana wollte ihm gegenüber den Einsatz setzen, Çakuni sollte die Würfel werfen. Einer für den andern, meinte Yudhishthira, ist unpassend und benimmt sogleich die Lust.

Indessen traten mit Dhritarâshtra auch Bhishma, Drona und Kripa, auch Vidura, alle gleich mißmutig in die Versammlung, als das Spiel eben seinen Anfang nahm. Yudhishthira setzte eine Perle von hohem Werth. Perlen hatte Duryodhana, wie er sagte, die Menge, und wollte dieß Spiel seinem Gegner gönnen, als Çakuni mit kundiger Hand die Würfel warf und gewann. So setzte Yudhishthira der Reihe nach eine Truhe voll Schmucksachen, seinen kostbaren Wagen, eine Anzahl Sklavinnen in reichem Aufputz, ebenso Sklaven,

gezogen ward. Aehnlich gieng es ihm mit einer vermeintlichen Thüröffnung, die aus Krystall gewesen. Zu seinem Schaden war er noch verlacht worden, und das habe ihn mißmutig gemacht.

*) Das Glücks- oder Würfelspiel ist uns schon aus dem Altvedischen als eine leidenschaftliche Vergnügung der arischen Inder und ihrer Hoffeste bekannt (vgl. S. 139). Auch Duryodhana hatte sich darauf unter andern bezogen (56, 13), wohl wissend, daß einer Aufforderung zum Kampf wie zum Spiel kein Fürst widerstehen konnte oder durfte. Solches zum Ausgangspunkte zu nehmen und alle Folge in die Macht des Spiels oder der Schicksalsfügung zu legen, ist gewiß ein altuberlieferter Zug der Sagengeschichte.

Kriegselefanten, Wagen mit Gespann, Gandharvarosse, Karren, Schatzbehälter voll Massen Goldes und Silbers, und eines nach dem andern wurde rasch durch die trügerische Kunst Çakunis für Duryodhana gewonnen.

Nochmals mahnte Vidura, mahnte den Gewinner besonders, aber vergeblich, die Spielwut, Habsucht und Verblendung kannten keine Grenzen. Yudhishthira setzte sein ganzes Vermögen, setzte seine Rinderherden, seine Brüder, vom jüngsten bis zum ältesten, setzte sich selbst — und verlor. Daran thatest du am schlechtesten, lachte Çakuni, dich selber zu verlieren; setze die Pâñcâlî, dein Weib, daß du mit ihr dich selbst gewinnst. Ein Schrei der Entrüstung drang aus den Reihen der älteren; schweißtriefend standen Bhîshma, Drona und Kripa, an die Stirn schlug sich Vidura, da Yudhishthira die Gattin als Würfelpreis setzte und der andere sein „Gewonnen!" sprach. — „Dhritarâshtras Sohn ist heute von Sinnen," entgegnete Vidura, da ihn Duryodhana aufforderte, die Krishnâ zu holen, die Sklavin solle ihm das Haus scheuern. Ein Bote wurde ihr gesandt. Es habe das Spiel den Spieler berückt, so brachte er der Draupadî Antwort zurück. „Wessen Herr war, der mich verlor? Wenn er zuvor sich selbst, wie konnte er hernach noch mich verlieren?" — Sie möge dieß inmitten der Versammlung vorbringen, ließ ihr Duryodhana wiedersagen. Draupadî kam nicht; sie kam vielmehr erst nach Empfang von Yudhishthiras Botschaft, nachdem nicht der Bote — er fürchtete sich — sondern Duhçâsana sie herbei geholt.

Mit nur einem Gewande, ihrem Unterschurz bekleidet, gebeugt, weinend, einer geknickten Lilie gleich, an dem langen schwarzen Haupt"haar, da sie zu den Königsfrauen flüchten wollte, von dem Treiber wütig gezerrt, so stürzte die edle Königsfrau in der Männer Spielversammlung. Scham und Zorn erfüllt, mit halberstickter Stimme rief sie den Edelmut und die Würde der Männer an, die sich Göttern gleich halten, rief angesichts der schändlichen Mißhandlung, die ihr da widerfuhr, die Gerechtigkeit und Pflichttreue des Gatten an, die solches nicht dulden würden, und wehe! über das Rechtsgefühl der Bhârata und die edle Sitte der Fürsten, welche geschwunden. Und indem sie sprach, blickte sie von der Seite auf ihre Gatten, die aller Habe beraubt, in tiefster Erregtheit, das Haupt gesenkt da standen. „Sklavin!" herrschte sie darauf Duhçâsana zum dritten Mal höhnend an, indem er die bewußtlose, um Erbarmen flehende hinweg riß — und Karna freute sich des höhnischen Wortes.

„Deine Frage, holde, vermag ich nicht wohl zu entscheiden," sagte ihr Bhîshma. Wer nicht sein eigen Herr, sei freilich unfähig fremdes Gut einzusetzen; andrerseits bleibe das Weib stets die untergebene ihres Gatten; im Spiele habe Çakuni eben nicht seines gleichen, indeß der Kuntî Sohn alle Lust verloren. — Die ganze Einladung, entgegnete ihm die Draupadî, sei geschickt, unedel und trügerisch angelegt; durch unlautere verschlagene sei der Kuru und Pându bester bethöret. Da ständen sie die Kuruherren, denen Weib und Kinder zu eigen, „ihr alle erwägt mein Wort, meine Frage, wie sichs gebührt!" So sprechend und weinend das Mitleid anrufend wurde sie von Duhçâsana mit rauhen lieblosen Worten an ihrem Gewande fortgezogen.

Da hielt es den Bhima nicht länger, sein Zorn drohte dem Bruder, der alles verschuldet. Nur schwer brachte ihn Arjuna zur Ruhe zurück und zur gebührenden Achtung. Er könne, meinte jener, alles verloren, nur nicht seine Gattin vor seinen Augen also mißhandelt sehen.

Sogar einem Dhritarāshtrasohn, dem Vikarna gieng der Jammer zu Herzen; und er forderte die Fürsten auf, sich über die Frage der Krishnā auszusprechen; sie sei nach seiner Meinung noch nicht gewonnen. Seinem mit Beifall aufgenommenen Worte begegnete Karna. Ein Knabe wolle der älteren Rede führen. Aufgegeben von den Pāndava könne die edle Draupadī frei werden. Nicht glänzend freilich sei ihre Einkehr in die Versammlung. Sie aber habe gegen die Ordnung sich mehreren hingegeben. Alles was jene sind und haben, das sei durch den Sohn Subalas ersiegt worden. Und damit fordert Karna den Duhçāsana auf, der Pāndava und auch der Draupadī Gewänder an sich zu nehmen. Jene legten solche ab; Duhçāsana wollte das Tuch der Frau gewaltsam angreifen.

Laut auf weinte die Draupadī und verhüllte ihr Angesicht. „Vernehmt mein Wort, Xatriya — brach da wütenden Zornes Bhima aus — hört alle, was nie zuvor von Männern gesprochen worden noch einer je aussprechen wird! Nie will und mag ich zu meinen Vorvätern gelangen, wenn ich es nicht einlöse, wenn ich nicht diesem schlechten niederträchtigen Bharataauswurf im Kampfe die Brust zerschmettert und sein Blut getrunken!" Entsetzen, tiefes Schweigen folgte dem fürchterlichen Schwure Bhimas, und laut tadelte man den Dhritarāshtra. — Noch manches wurde da hin und her geredet in der Männer Versammlung, die aus dem Spiel in die Berathung über die Frage der Draupadī getreten, manches schlechte und manches rechte Wort. Einzig Yudhishthira schwieg, auch dann noch, als auf des Karna Aufforderung an die Krishnā, sich einen andern Gatten aus ihrer Mitte zu wählen, ihm Bhima bitter sagte: „Ich zürne nicht ob des Treibersohnes Wort; er hat, fürwahr, Sklavenrecht aufgezeigt. Darum hast du um sie mit Würfeln gespielt".

Yudhishthira schwieg; er konnte, wie gesagt worden, die ganze Erde mit allem was sie füllet, aufgeben, nur nicht vom Recht lassen. „So erkläre denn du selber, ob die Krishnā dir abgewonnen oder nicht," redete ihn endlich Duryodhana an, und damit warf er sein Gewand zurück und ließ die Draupadī seinen linken Schenkel sehen, lächelnd dabei auf Karna blickend, diesem zur Genugthuung, dem Bhima aber zum Trotz. Zornglut blitzte wieder aus den Augen des beleidigten. „Nicht will ich," rief er laut schwörend wieder aus, „zur Welt meiner Väter eingehen, ehe ich im gewaltigen Kampfe dir mit meiner Keule diesen Schenkel zerschmettert!" Und es war, als ob Flammen aus den Höhlungen eines brennenden Baumstammes aufschlugen, während jener also schwur.*)

*) Es hatte Bhishma die Frage der Draupadî „subtil, delikat" genannt, und die Diskussion darüber bot damit der Bearbeitung Gelegenheit zu weiterer Einfügung. Aehnlich ist auch die Anrufung der durch Duhçāsana beleidigten Frau an die Gottheit eines Krishna und Vishnu um ihren Schutz und die Erhörung dieses Flehens durch

So waren Uebermut und Erbitterung aufs höchste gediehen, da Dhritarâshtra wieder in die Versammlung trat. Zeichen von übler Vorbedeutung waren ihm geworden. Und Vidura, der ihn führte, hatte ihm den ganzen Hergang mitgetheilt. Zuerst verwies er dem Sohne sein unwürdiges Betragen; dann begütigte er die Draupadî und hieß sie dreimal sich ein Gnadengeschenk erbitten. Da erbat sich diese vorab die Freiheit Yudhishthiras, erbat sich zum andern die Freiheit seiner Brüder, und als ihr beides gewährt, wollte sie kein drittes verlangen. „Sie sollen durch gutes Thun ihr Heil gewinnen," sagte sie von ihren Gatten. Das Wort der edlen Fürstin konnte seine Wirkung nicht verfehlen. Selbst Karna mußte ihre Hoheit, mußte sie als Retterin der Pându preisen. Und da nun Yudhishthira auch Dhritarâshtras als seines Oberherrn Befehle erbat, so gab ihm dieser alles verlorene Gut und Eigenthum zurück, hieß ihn mit den seinen alsbald in seine Herrschaft zurückkehren und das geschehene ungeahndet und friedlich vergeben (73).

Doch kaum hatten sich die Pândava entfernt, als ein böser Geist den Söhnen Dhritarâshtras das eben abgewandte Verhängniß wieder heraufbeschwor. Duhçâsana und Duryodhana bedrängten ihren blinden Vater mit Vorwürfen und Vorstellungen. Sie erinnern an Bhimas Racheschwur, an Arjunas Bogenkraft und verhaltenen Grimm, an Sahadevas drohende Miene beim Weggang, daß sie der Draupadî Beschimpfung doch nicht ungeahndet lassen würden. Darum sollten noch einmal die Würfel zwischen ihnen entscheiden, und der unterliegende Theil sollte zwölf Jahre von Reich und Gütern verbannt und ein dreizehntes unbekannt und verborgen zubringen. — Nur ein kurzes letztes Mahnwort hat Dhritarâshtra für seinen Sohn, worin er ihm das Herzeleid seiner Mutter, die geschehenen Vorzeichen, den weisen Rath der Alten vorhält, dann gibt er ihm nach und sagt zur Gândharî, seiner Gattin gewandt: „So sei, was sie wollen, der Untergang dieses Geschlechts, ich kann es nicht wehren! es mögen die Pândusöhne zurück kommen und zwischen ihnen und den meinen das Spiel wiederum geschehen!" (75).

So mußten denn die Pândava wieder kommen, und Yudhishthira weiß,

---

die Gewährung von Gewändern ganz im vishnuitischen Sinne gehalten. Sonst ist wie das verhängnißvolle Glücksspiel selbst, so der Wurf um das schöne Weib ohne Zweifel ein ältester Zug in der Sage, womit deren Inhalt und das altindische Volksepos seine den anderen verwandte Charaktergestalt erhält. Weiter braucht der Vergleich der altindischen Krishnâ mit einer homerischen Helena nicht zu gehen. Seine Eigenthümlichkeit hat der Volkscharakter in der epischen Ueberlieferung erhalten.

Nur das mag bei dieser Gelegenheit bemerkt werden, was ein geistvoller Schriftsteller zu einer Zeit vom M. Bhâratam gesagt hat, als es noch zum wenigsten bekannt und ihm selbst in seiner Sprache ganz unverständlich war, daß es mehr wahre Geschichte enthalte als viele Bände unserer Chroniken und Dynasten- und Kriegsgeschichten. Die Wahrheit dieses Ausspruchs wird vollends bei näherer Kenntniß empfunden. Darum ist es auch schwer, einzelne Partien mit einer kurzen Inhaltsangabe abzuthun und, wie es scheint, ein Unrecht gegen den Leser, ihm selbst um der Kürze willen einen Genuß, den jene Empfindung gewährt, nicht bloß zu verkürzen, sondern gänzlich zu entziehen.

daß er nach dieser erneuten Herausforderung nunmehr seiner Schicksalsbestimmung nicht entgehen kann. Die Bedingungen des erneuten Spiels werden von Çakuni mitgetheilt, zwölfjährige Verbannung und ein dreizehntes Jahr unerkannter Verborgenheit, während welcher Zeit des Reiches Verwaltung von dem Sieger geschieht, dem alles bewegliche Gut zu eigen wird. Beide, Yudhishthira, von seinen Brüdern, und der Subalasohn, von seinen Genossen umgeben, ergreifen die Würfel und — was keinem zweifelhaft war — der letztere verkündet seinen Sieg.

Damit war das Verhängniß erfüllt. — Die Pândavabrüder hüllten sich in Felle und schickten sich an, ihr Elend anzutreten. Doch ehe sie scheiden, höret man Bhimas schreckliches Fluchwort, das er dem Beschimpfer seiner Gattin, dem frohlockenden, übermütig spottenden Duhçâsana entgegen schleudert: „Schlecht und knotig kannst du reden, auch mit trügerisch erworbenem Gute prahlen; doch wisse, nicht eher geht der wolfschluchtgeborene in die Welt der Guten ein, als bis er in offener Feldschlacht dir die Brust zerschmettert und sich an deinem Blute geletzt hat". Mochte ihm Arjuna immer sagen, daß der Edlen Entschluß nicht laut werde, daß sie sehen würden, was nach dreizehn Jahren geschieht; es konnte Bhima nicht zurück halten. Duryodhana, Karna, Çakuni, Duhçâsana — sagte er — ihr Blut werde einst der Erdboden schlürfen. — Manches dergleichen redeten da noch die Pândava, daß ihre Gegner dieses Tages gedenken sollten.

Darnach verabschiedeten sie sich von Bhishma und Drona und empfiengen Viduras tröstlichen Zuspruch. Wisse, Yudhishthira, sagt dieser, wer unrechtmäßig unterlegen, der verzagt nicht; im rechtmäßigen Kampfe wirst du Sieger sein. Auch vertrauten sie dessen Obhut ihre Mutter; sie ist alt und zart, hatte Vidura gesagt, nicht fähig, in die Fremde zu gehen. — Herzzerreißend waren die Klagen der Prithâ, da ihre Söhne und liebe Schnur von ihr schieden. Ihr Ende, meinte sie, müsse noch nicht bestimmt sein, anders würde ihr Lebensodem sie jetzt verlassen. — Wehmutsvoller aber denn aller war das Herz des unglückseligen Königs, der keine Ruhe mehr fand. Es mußte sein Bruder zu Dhritarâshtrâ kommen, ihm über den weiteren Verlauf und das Fortgehen der Pândusöhne zu berichten. Das Haupt verhüllt, sei Yudhishthira voraus geschritten, seine beiden wuchtigen Arme erhoben ihm zur Seite Bhima, zur anderen den Sand aufwirbelnd Arjuna, der gewandte; ihnen nach, das Angesicht besudelt und staubbedeckt, seien der Mâdrî Kinder, Sahadeva und Nakula gegangen; weinend, mit ihrem Haar das schöne Angesicht verbergend, sei die liebliche Krishnâ gefolgt, während Dhaumya, der Hauspriester hinter ihnen allen her geschritten, Trauerhymnen singend und Kuçahalmen in den Händen. So, erzählte Vidura, hätten die Pândava unter dem Wehgeschrei der Einwohner die Elefantenstadt verlassen und ihren Weg zum Walde genommen. Dann kam Drona zum Könige, nach den Klagen des anderen von der Rache zu reden, welche die Pandava nehmen würden. Von nun im vierzehnten Jahre, so redete er, werdet ihr Schlachtengemetzel haben. Endlich kam auch

Sanjaya, Dhritarâshtrâs treuer Wagenlenker. „Wen die Götter verderben wollen — war seiner Rede Inhalt — dem berücken sie den Verstand" (81, 8). Mit einer bitteren Selbstanklage schloß der blinde König die Unterredung.

Nach ihrem Auszuge aus Hastinapura waren die Pândava von den Ufern der Jâhnavi oder Gangâ an die Ufer der Sarasvatî, in den Kamyakawald gezogen, wo sie mit hinzugekommenen Freunden und Verwandten, unter diesen auch Krishna, eine Kriegsberathung hielten. Den Reden und Vertröstungen Arjunas gelang es, ein sofortiges Vorgehen gegen die Kuru abzuwenden. So wurden denn die Freunde, auch die Einwohner ihrer Stadt, welche von Duryodhanas Herrschaft nichts wissen wollten und jammernd zu ihnen geeilt waren, entlassen. Subhadrâ mit ihrem Sohne Abhimanyu wurde dem Krishna, die Söhne der Draupadî ihrem Bruder mitgegeben und die Wanderungen angetreten.

Von Kâmyaka- zum Dvaitâvanawalde, bis jenseit Gangâdvâra, der Stromesquellen, über den Himavant hinaus bis zu den Wohnungen Kuberas, des Schätzegottes, erstreckten sich ihre Züge. Das Gewild des Waldes gab ihnen reichlich Nahrung und Beschäftigung. Wohl kamen sie zu Stätten, an denen sie gern verweilten, wo wonnige Wasserbäche rauschten, frisches Grün den Boden dedeckte, Blumen waren und Bäume, mit Früchten beladen, sich daran zu laben und zu erquicken. Aber noch mehr kamen sie zu waldwüsten Einöden, zu sumpfigen Thalgründen, wo im hohen Jungelgrase Schlangen und anderes Gezichte lauerten, zu starrem Felsengeklüfte, wo Ungeheuer in Höhlen hausten, von Schnee und Regengüssen geschwollene Bergwasser, Abgründe und umgestürzte Baumstämme ihre rauhen Pfade sperrten. Dann mußte Bhîma die zarte Gattin tragen und seine gewaltigen Arme auch den Brüdern Hilfe leisten. Mancher Art Abenteuer, mit Yaxa und Râxasa, und gewaltige Kämpfe — es raubte ihnen unter anderen einmal der lüsterne Sindhufürst Jayadratha ihre Gattin — hatten sie zu bestehen.

Indessen begegneten ihnen auf ihrem Wege zu heiligen Bade- und Wallfahrtsstätten, da sie Buße und Kasteiungen übten, auch fromme Pilger und Brahmanen, die ihnen Belehrung und Trost spendeten. Sie fanden in gastlichen zufluchtsstillen Einsiedeleien Ruhe und Erholung, hörten aus dem Munde eines schicksalskundigen Brihadaçva und eines weisen Mârkandeya heilkräftige Erzählungen aus der Vorzeit, welche ihnen Unterhaltung gewährten, ihren Mut stärkten und ihre Hoffnung auf Wiedergewinn ihres Reiches und ihrer Herrschaft belebten. Und also, mit vielem was die Sage berichtet, vergiengen ihnen die zwölf Jahre des Elends.*)

---

*) Das dritte Buch, „das vom Walde oder Waldaufenthalt (vana-parvan)" ist eines der längsten im ganzen Epos. Wir finden außer der eigentlichen Wanderung selbst Ereignisse darin erzählt, welche in mehr oder minder engem Zusammenhang mit der Sagengeschichte stehen, wie Unterredungen der Kuru, der älteren, Dhritarâshtrâs mit Vidura, und der jüngeren, die Berathungen der Pându (4—23). Der Aufbruch der jüngeren Kuru zur Hirtenstation (ghoshayâtra , wo diese von Gandharva bekämpft

Gegen Anfang des dreizehnten Jahres verabredeten sich die Pândava über den Ort und die Art dieses unerkannt zu verbringen. Sie giengen an den Hof des Virata, Königs der Matsya, und ließen sich dort in Dienst nehmen. Ihren Namen und Anzug hatten sie zuvor entsprechend geändert, ihre Waffen im Dickicht eines Çamibaums in der Nähe der Leichenstätte sorglich versteckt, ihren Priester Dhaumya zu den Pancâla, ihren Verwandten geschickt. Yudhishthira ließ sich als gewandter Meister des Würfelspiels anstellen; Bhima

und gefangen durch die Pândusöhne großmütig befreit werden (237—57), die Entführung der Draupadi durch den Sindhufürsten Jayadratha (262—71). — Andere Partien haben die mythische Verherrlichung der einzelnen Kuntîsöhne, des Yudhishthira, Bhîma, Arjuna, auch des Sûryasohnes Karna zum Gegenstand. Und wieder andere stehen für sich in gar keinem Zusammenhang mit der Hauptsage, sondern sind zur Illustration, zur Unterhaltung und Belehrung eingefügt. Ein zwölfjähriges Waldleben war eine geeignete Ablagerungsstatt für den altindischen Sagenreichthum. — Unter den Abschnitten zweiter Art sind die am meisten umfänglich und wunderbar, welche die Verherrlichung Arjunas als Indrasohn behandeln (vgl. Holtzmann, Arjuna, 11 ff.). Auf Vyâsas Aufforderung zieht Arjuna über den Himavant zum Gandhamâdana, sich göttliche Waffen zu holen. Sein Vater, der ihm in Brahmanengestalt auf Indrakîla erscheint, heißt ihn, sich zuvor die Gnade Mahâdevas oder Çivas zu erwerben (36—38). Der folgende Kampf mit dem Kirâta, einem Waldmenschen, dessen Gestalt Çiva angenommen, vermittelt diese (çivaitische) Gnade und läßt Arjuna den Bogen Pâçupata gewinnen (40) und darauf des Anblicks der vier Welthüter, Yama, Varuna, Kubera, Indra und deren Waffengeschenke theilhaftig werden (41). Alsdann folgt auf Mâtalis (Indras Rosselenker) Wagen Arjunas Himmelsfahrt (Franz Bopp, 1824). Sein Leben und Erfahren in der Stadt Amâravatî, der Indrastadt der Unsterblichen, seine Versuchung durch Urvaçî, die schöne Nymphe, die ihm ob verschmähter Liebe fluchte, Eunuche zu werden, und Indras Vertröstung, wonach dieser Fluch nur auf eine einjährige Dauer berechnet sei, bilden den Inhalt dieses Stückes (46). Nach fünfjähriger Abwesenheit, während welcher ihn die Brüder trotz der beruhigenden Sendung Lomaças zu ihnen, überall erfragen und selber bis zum Gandhamâdana, den Wohnungen Kuberas vordringen, kommt Arjuna endlich zurück (164) und erzählt den Brüdern seine Erlebnisse und Abenteuer, seine Kämpfe mit den Nivâtakavaca, den zauberkundigen Meeresbewohnern und anderen Dânava oder Götterfeinden (165—75). — In dieser Gegend hatte Bhîma seine Begegnung mit dem mythischen Affen Hanuman, dem Sohne seines Vaters Vâyu von der Anjanâ (146—51), hatte um der Krishnâ aus dem Götterteiche des Kubera dort die vielbegehrten duftigen Wasserlilien zu holen, Kämpfe mit Râxasa u. a. zu bestehen (156). Hier auf den Höhen des Himavant fand auch Yudhishthiras Unterredung mit dem Rshtishenasohne Devâpi statt, der dem Throne entsagt und Waldeinsiedler geworden (159). Endlich erschien auch den Brüdern der Welthüter Kubera, und wurden sie des Götterberges Meru ansichtig (162), ehe sie nach Dvaitâvana zurückkehrten. Abgesehen von einem Begegniß der Pândava mit den Riesenschlangen (Ziegenverschlinger), als deren Haupt Nahusha erschien (171), gehört der Mythos von den Ohrringen des Karna, welche ihm sein Vater Sûrya zum Schutze gewährte und Indra zu gunsten Arjunas entnahm (300—10) und auch wohl das folgende und letzte Stück, die Unterredung Yudhishthiras mit dem Yaxa, als welcher ihm sein Vater Dharma erschien, zu dieser Klasse von Dichtungen. — Eine dritte Gattung bilden nun die größern oder kleinern Erzählungen oder eigentlichen Episoden dieses Buches, worunter die bekannten von Nala und Damayantî (53—79), die von der Sintflut (187), die Geschichte Râmas (264—92), Sâvitrî (293—99).

wurde, unter Berücksichtigung seiner tüchtigen Körperkraft, zum Küchenmeister; Arjuna, als Eunuche erscheinend, wurde Sang-, Musik- und Tanzlehrer der Königstochter im Frauenpalast; Nakula und Sahadeva erhielten die Aufsicht, ersterer als Stallmeister über die königlichen Rosse, letzterer, der sich zugleich als Zeichenkundiger ausgab, über die Rinderherden. Krishnâ endlich ließ sich von der Königin Sudeshnâ als Kammerzofe in Dienst nehmen; der Besorgniß und Eifersucht ihrer Gebieterin begegnete sie mit der Erklärung, daß ihr fünf Gandharvagatten schützend zur Seite stünden, welche jedes Mannes Angriff auf ihre Reize verhüten und übel ahnden würden (12).*)

So lebten sie am Hofe des Matsyakönigs, und jedem einzelnen gedieh sein Wirken, und reiche Geschenke lohnten ihr Gefallen. — Nach vier Monaten wurde bei den Matsya ein Fest gefeiert, zu welchem von allen Seiten auch Ringkämpfer kamen. Unter diesen war Jîmûta, der „Wetterberg", der mit überlegener Kraft alle Gegner überwand, so daß es keiner mehr mit ihm aufnahm. Da ließ der König seinen kampflustigen Koch die Arena betreten, welcher dem „Wetterberg" nach hartem Ringen derart zusetzte, daß ihm nachgerade Besinnung und Leben ausgiengen, und alle Zuschauer in lauten Jubel ausbrachen. Noch öfter hatte Ballava oder Bhîma zur Belustigung des Königs und seiner Frauen mit Ringkämpfern, mit Löwen, Tigern und Elefanten zu streiten, ehe ihn die Ehre und das Leben seiner Gattin zu einer ernsteren Kraftprobe nöthigten (13).

Es hatte Kîcaka, der gewaltige und allvermögende Feldherr und Wagenlenker des Königs, seine Augen auf die Krishnâ, die reizende Kammerzofe seiner Schwester, der Königin geworfen. Ihrer Gandharvadrohung spottend, verfolgte er sie mit Liebesanträgen und bewog die Schwester, ihm die Zofe unter einem Vorwande zuzuschicken. Gezwungen, ihren flehenden Blick zum allwaltenden Tagesgott erhebend, gieng die Krishnâ und floh alsdann, nachdem sie taub für des Wagenlenkers Versprechungen von diesem mit Gewalt angegriffen wurde, von ihrem Versucher verfolgt bis in die Sitzungshalle des Königs. Dieser wagte keine Entscheidung abzugeben; und von den anwesenden Bhîma und Yudhishthira oder Kanka, wie er jetzt hieß, mußte der erstere seinen Zorn verbeißen, indeß der letztere die jammernde Zofe an ihr Geschäft in den Frauenpalast verwies; es würden die Gandharva ihr schon zu liebe handeln. In der Nacht darauf besprach sich Krishnâ mit Bhîma, ihm ihr bitteres Leid klagend, und gewährte alsdann ihrem Bedränger, da er sie wiederum angieng, ein Stelldichein für die nächste Nacht im Tanzgemache der Frauen.

---

*) Die Çamî (Mimosa Suma, Roxb.) ist derselbe Baum, wovon, bedeutsam genug, die Aranî, die Reibhölzer zur Erzeugung Agnis genommen werden. — Außer den Namen, womit sich die Pândava bei Virâta einführen, hatten sie unter sich noch Geheimnamen — Jaya, Jayanta, Vijaya, Jayatsena, Jayadbala — angenommen. Ferner empfahlen sich alle durch frühere Dienststellungen, die sie in gleicher Weise beim König Yudhishthira bekleidet hätten.

Dem frohlockenden, leidenschaftlichen und festlich geschmückt eintreffenden Kicaka wurde dann, um mit Bhima zu reden, der anstatt der Krishnâ sich eingestellt hatte, ein Genuß bereitet, wie er ihm noch niemals zu theil geworden. Nach einer Weile heftigen Kampfes zeigte Bhima seiner Gattin die todte, bis zur Unkenntlichkeit verstümmelte Körpermasse ihres Verfolgers.

Auf die Nachricht davon kamen die Verwandten des Wagenlenkers, ergriffen mit Einwilligung des Königs die Draupadi und legten sie gebunden auf die Bahre, um sie mit der Leiche ihres Liebhabers zu verbrennen. Ihr Angstgeschrei — sie rief mit den ihnen allein bekannten Namen ihre Gatten — hörte Bhima und eilte ihr zu hilfe. Sich verstellend erreichte er noch vor dem Zuge die Leichenstatt, riß einen Baum aus dem Boden und schlug damit dermaßen auf die in Hast und Schrecken vor dem vermeintlichen Gandharva davon laufenden Verwandten, daß ihrer keiner mit dem Leben davon kam. Auf verschiedenen Wegen kehrten dann Bhima und Krishnâ in die Hofburg zurück. Unter den Frauen, welche hier die befreite freudig begrüßten, war auch Brihadnalâ oder Arjuna, dessen Befragen nach dem Vorgange die Zofe wie Hohn abwies; doch wurde sie von ihm eines besseren belehrt. Dagegen vertröstete sie die Königin, welche sie angesichts des Unheils, das ihre Schutzherrn anrichteten, und im Namen des Königs aufforderte, sich einen anderen Dienst zu suchen, auf das nahe bevorstehende Ende ihres Dienstjahres. Die Furcht vor ihren Gandharven unterdrückte jeden weiteren Widerspruch.

Unterdessen waren die Späher, welche die Kuru nach allen Seiten ausgeschickt hatten, um den Aufenthalt der Pându zu erforschen, unverrichteter Sache zurückgekehrt, und jene beriethen, was nun zu thun sei. Am Ende ihrer Berathung, in welcher die Meinungen der älteren und jüngern wieder aus einander giengen, trat Suçarman, ein König der Trigarta auf und schlug einen gemeinsamen Raub- und Rachezug gegen Virata, den Matsyakönig vor, dessen gefürchteter Heerführer eben mitsammt seinen Brüdern ein verdientes Ende gefunden. Diesen Vorschlag unterstützte Karna, und es wurde vereinbart, daß die Verbündeten zu bestimmter Zeit getrennt und aus entgegengesetzter Richtung in das feindliche Gebiet einfallen sollten.

Es währte auch nicht lange, bis dem Virata von einem Einfalle des Trigartakönigs berichtet ward, der aus dem Süden her mit Heeresmacht das Land überfallen und große Rinderherden als Beute hinweg getrieben. In aller Eile rüsteten nun die Matsya unter Çatânika, dem Bruder des Königs, ein Heer aus und folgten dem Räuber. Der König selber, auf sein Geheiß auch die vier tapferen Pandusöhne Kanka und Ballava, Damagranthi und Tantipala, das ist Nakula und Sahadeva, zogen mit in den Kampf. Nach dem Zusammenstoß ihrer Heere kam es im Verlauf der Schlacht zu einem entscheidenden Zweikampf der beiden Könige, welche sich von ihren Streitwagen mit Pfeilen überschütteten. Ihr Kampf, welchen die eintretende Dunkelheit unterbrochen, wurde nach Mondesaufgang fortgesetzt und endete mit der

Ueberwindung Viratas, welchen Suçarman gebunden auf seinem Wagen fortführte. — Nun erst traten die Pandubrüder ins Treffen ein, schlugen einer um den andern die Gegner zu hunderten nieder und entrissen ihnen alle Beute. Bhima — er durfte dießmal nicht mit entwurzelten Bäumen schlagen — befreite den Virata aus der Gewalt Suçarmans, der nun selber überwunden und gefesselt sein Leben nur gegen völlige Unterwerfung geschenkt erhielt (34).

Unterdessen waren die Kuru von Norden her in das Matsyagebiet eingefallen. Sie hatten alles Vieh vor sich hergetrieben, und das Land zitterte vor ihrer Gewalt. Denn mit Duryodhana waren alle namhaften Kuruhelden vereint gekommen. In der Viratastadt war allein noch Uttara, der junge Königssohn zurück geblieben, der sich vor den Frauen rühmte, er würde schon mit allen Kuru fertig werden, wenn er nur einen guten Wagenlenker hätte. Solchen bedeutete ihm schüchtern die Zofe — sie war von Arjuna vorher so angewiesen — könne Brihadnalâ abgeben, der ein Zögling Arjunas gewesen, mit welchem dieser alle Welt besiegt. Der so bedeutete läßt darauf durch seine Schwester Uttarâ bei ihrem Tanz- und Sangmeister vermitteln und gebot diesem, der einige Bedenken erhob, ihn der feindlichen Macht entgegen zu fahren.

Doch schon der Anblick dieser aus der Ferne benahm dem Uttara allen Mut; je näher er dem Feinde kam, um so ängstlicher zitterte er für sein kostbares Leben, um so flehentlicher bat er trotz aller Vorstellung umzukehren, bis er endlich verzagt vom Wagen sprang. Den fliehenden holte Brihadnalâ zurück, zwang ihn auf seinen Sitz und dann die Kämpfer- und Wagenlenkerrolle mit ihm zu wechseln. Erst als jener seinen Begleiter vom Çamibaume, zu welchem sie umgewandt, seine göttlichen Waffen herabholen gesehen, als dieser ihm seinen wirklichen Namen und den seiner Brüder genannt, da schwand dem erstaunten Königssohn die Furcht.

Schon an seinem stürmischen Laufe glaubten die Gegner den Arjuna erkannt zu haben, und Duryodhana drohte mit weiteren zwölf Jahren der Verbannung; der schmetternde Schall seines Muschelhorns, das Schwirren der Gândivasehne lassen keinen Zweifel, es ist der göttliche Arjuna. — Das dreizehnte Jahr war eben beendet; er hat allen Weiberschmuck abgelegt, sein eigenes Banner an die Stelle des von Uttara aufgepflanzt, und Entsetzen, Verwirrung und bange Flucht bemächtigt sich der feindlichen Scharen, wie seine flammenden Pfeile die Luft erfüllen und auf sie eindringen. Die einzelnen Helden hielten ihm stand, um dann zu weichen, wieder zu kämpfen und wieder zu weichen. Sie waren selber voll Lobes seiner Tapferkeit; es kamen die Götter selbst, um die Heldenthaten des Indrasohnes zu sehen. Bis in die tiefe Nacht hinein währte der Kampf, bis eine Masse Erschlagener, unter ihnen Çatruntapa, ein Bruder Karnas, den Boden bedeckte, bis die Kuru mit Hinterlassung aller Beute, einzelne Helden auch mit Zurücklassung ihrer kostbaren Obergewänder und Zieraten das Schlachtfeld räumten. Dann

alles geraubte und wieder erbeutete Gut heimbringend, hieß Arjuna umkehren, brachte seine Waffen wieder in ihr Versteck und wurde Brihadnalâ, der Wagenlenker des Königsohnes, der auf sein Geheiß Boten voraussandte, den glänzenden Sieg zu verkünden (67).

Inzwischen war Virâta zurückgekehrt und wollte, um seinen Sohn bekümmert, diesem ein Heer zu hilfe schicken, als ihm Yudhishthira zu seinem Staunen erklärte, mit Brihadnalâ zusammen könne es Uttara mit allen Kuru, mit Göttern und Halbgöttern aufnehmen. Da trafen Uttaras Siegesboten ein, und auf des frohen Königs Befehl mußte alles zu festlichem Empfange des Sohnes bereitet werden, auch die Frauen mußten sich festlich schmücken. Aber den Lobeserhebungen Virâtas für seinen Sohn begegnete Kanka wiederholt mit dem Preise Brihadnalâs, so noch bei einem Würfelspiel, zu dem er sich wider seinen Willen setzen mußte, wobei ihm der erzürnte König einen Würfel an den Kopf warf, daß das Blut niederrann. Darüber kam Uttara, und sein erstes war, daß er den Vater veranlaßte, den verletzten Kanka zu besänftigen. Auch wollte er selbst von Lob und Siegesruhm nichts wissen. Es habe, so sagte er seinem Vater, ein Göttersohn für ihn gekämpft und gesiegt, welcher darauf verschwunden, doch werde er wohl morgen oder übermorgen erscheinen. Uttarâ aber erhielt die erbeuteten Prachtgewänder, wie die Frauen sich solche bei der Abfahrt Brihadnalâs unter Lachen erbeten (69).

Am dritten Tage dann legten die Pândava königliche Kleider an, begaben sich in die Hofhalle, wo Virâta eben feierliche Versammlung hielt, und ließen sich auf die Fürstensitze neben dem Throne nieder. Die Bestürzung des Königs und seinen aufsteigenden Zorn verscheuchte die Rede Arjunas, der seine Brüder und sich selbst nun zu erkennen gab. Auch Uttara konnte nunmehr den Göttersohn zeigen, welcher für ihn gekämpft und gesiegt hatte. Freudig umarmte darauf Virâta die Pândavasöhne und bot ihnen sein ganzes Reich zum Besitze, dem Arjuna aber seine Tochter Uttarâ zur Gattin an. Nicht mochte dieser sie, welche ihm bisher gleich einem Vater vertraut, für sich selber, wohl aber für seinen Sohn Abhimanyu annehmen. Gern willigte Virâta auch darein; Boten wurden an Krishna und Balarâma gesandt, daß sie mit Subhadrâ und ihrem Sohne kommen sollten; und ebenso wurden die Pancâlaangehörigen mit den Söhnen der Draupadî eingeladen. Dann schloß der Matsyakönig ein festes Freundschaftsbündniß mit Yudhishthira und seinen Brüdern, und die Hochzeit des Arjunasohnes mit der Virâtatochter ward unter Theilnahme ihrer Freunde und Verwandten mit großem reichem Pompe gefeiert (72).*)

Der Morgen des andern Tages sah die Hochzeitsfeier Abhimanyus in einen Kriegsrath gewandelt. — Krishna rieth, den Krieg nicht ohne vorherige Aufforderung zur Rückgabe der Hälfte des Reiches an Yudhishthira zu

*) Hiermit schließt das vierte Buch (virâta-parvan), worin uns besonders mythisch die Rolle anmutet, welche die Dichtung den Arjuna spielen läßt. Gleich gilt dieß von beidem, von seiner Zwitterstellung und Gunst bei den Frauen, als ein anderer Krishna

beginnen; und sein Bruder Baladeva unterstützte diesen Rathschlag. Diesem entgegen verlangte Yuyudhâna oder Sâtyaki, der Çinifürst, unmittelbares kriegerisches Vorgehen; und Drupada, diesen Vorschlag unterstützend, rieth durch Heranziehung möglichst zahlreicher Bundesgenossen dem Duryodhana zuvor zu kommen. Letzteres billigte Krishna, möchte aber doch einen Botschafter gesandt haben, um wo immer möglich noch unter den beiden ihm gleich verwandten Parteien ein gutes brüderliches Einvernehmen zu wahren. Und damit, weil das Hochzeitsfest nun doch zu Ende, verabschiedeten sich Krishna und Balarâma, um nach Dvâraka zurückzukehren. — Sowohl Drupada als Virâta sandten darauf Boten zu befreundeten Fürsten rings umher, um Hilfe und Bundesgenossenschaft für die Pândava zu werben, was in gleicher Weise indessen auch von ihren Gegnern, den Kuru geschah. Ebenso wurde von Yudhishthira in der Person des Pancâlapurohita ein Abgesandter zu den letzteren geschickt, der mit seiner ganzen Jüngerschaft als Gefolge zur Elefantenstadt abreiste.

Unterdessen war Krishna in Dvâraka angelangt, und Duryodhana eilte zu ihm, sich seiner Bundesgemeinschaft zu versichern. Aber auch Arjuna kam dahin, und beide betraten fast gleichzeitig das Gemach des noch schlafenden Govinda.*) War auch Duryodhana, wie er geltend machte, zuerst eingetreten, so war doch Krishnas Blick, wie dieser sagte, zuerst auf Arjuna gefallen, daher müsse er diesen zuerst befriedigen. „Meiner tapferen Hirten Menge, die kampfgeübten Nârâyana, oder mich selbst mit beiseit gelegter Waffe," war die Wahl, die er ihm stellte. Ohne Zögern wählte Arjuna sich das letztere, und Duryodhana war froh, die Heeresmacht zu erhalten. Dagegen wollte Balarâma, zu welchem Duryodhana ebenfalls gieng, bei dem ganzen Kampfe unbetheiligt bleiben. Auf Krishnas Befragen aber, warum Arjuna so und nicht anders gewählt, antwortete dieser, daß er mit ihm als Freund und Berather Ruhm zu erlangen hoffe; er möge sein Wagenlenker sein. Das gewährte jener und reiste mit ihm zu Yudhishthira zurück (7).

---

oder Nârâyana, wie von seinem Kriegszug gegen die Kuru. Die Einzelheiten dieses Zuges (35—67), das Zwiegespräch mit Uttara — der Name bedeutet auch Norden — der sich von Arjuna zuletzt dessen zehn Namen zur Beglaubigung aufsagen läßt, die Unterredungen der einzelnen Helden, die Einzelkämpfe mit Kripa, Drona, Açvatthâman, Karna, Duhçâsana, Bhîshma und Duryodhana bekunden in ihrer Weise die spätere Bearbeitung. — Dagegen ist es poetisch wirksam, die Pândava mit einem glänzenden Siege wieder ihren früheren Rang einnehmen zu lassen. Auch gar nicht ungeschickt sind ihre Erbfeinde, die Kuru hier eingeflochten. Endlich mögen wir uns auch mit jener meist legendenhaften Uebertreibung aussöhnen, welche den göttlichen Arjuna allein ein ganzes Heer und die besten Helden überwinden läßt. Nur das eine widerstrebt uns, daß es hier eben dieselben Kuru und Helden sind, gegen welche alsbald mit aller Machtanstrengung tagelang der große Kampf gekämpft ward.

*) Govinda, „der Herdengewinner", ist einer der Beinamen Krishnas. — Duryodhana hatte sich zu häupten des Lagers auf einen Sitz niedergelassen, Arjuna sich andächtig zu füßen desselben aufgestellt (7, 8 f.). Und die Folge war, der eine gewann Macht, die seinen Stolz erhebt, der andere klugen Rath, der zum Siege verhilft.

Zu diesem war auch Çalya, der Madrakönig, ein Bruder der Madrî gekommen. Der hatte auf die Botschaft hin ein großes Hilfsheer für die Pandava, seine Verwandten ausgerüstet, war aber von Duryodhana durch allerhand Künste und Bestechungsmittel auf seine Seite gezogen worden. Und nun versprach er dem Yudhishthira, ihm persönlich zu dienen. Er wollte im entscheidenden Kampfe Arjunas mit Karna diesem als dessen Wagenlenker Mut und Widerstandskraft lähmen. Auch wo er sonst noch könnte, wollte er nützlich sein (8).*)

Dagegen traten auf die Seite Yudhishthiras mit voller viergliedriger Waffenmacht Yuyudhâna, der Satvatafürst, aus dem Geschlechte der Yadu, ebenso Dhrishtaketu, der Cedi-, und Jayatsena, der Mâgadhakönig, die Pândya, welche am Meeresstrand wohnen, zumal mit Drupada, dem Pancala-, und Virata, dem Matsyakönig, dem sich Fürsten benachbarter Bergvölker anschlossen — eine siebenfache, unter verschiedener Flagge vereinte Heeresmacht. Anderseits hielten zu Duryodhana der großmächtige Bhagadatta mit Volksstämmen der Cina, Kirata und Kancana, Bhûriçravas, der Balhika-, und Çalya, der Madrakönig, Kritavarman, der Hridikasohn, mit Bhoja-, Andha- und Kuturatruppen, ferner Jayadratha mit andern Sindhu- und Sauvirafürsten, und so noch mehrere aus entlegenen Gebieten, welche die Macht der Kuru vergrößerten, daß ihrer elf Heeresstärken waren.**) — Unter solchen Werbungen und Rüstungen auf beiden Seiten begannen die Unterhandlungen.

Die Botschaft der Pandava hatte bei den Kuru eine schroffe Zurückweisung erfahren. So namentlich durch Karna, der nach einigen begütigenden Worten, die Bhishma an den Purohita gerichtet, denselben heftig angelassen und die Pândava unter anderm anwies, die abgemachte Zeit nochmals im Walde zu verbringen. Auch hatte ihm Bhishma die trotzige Rede verwiesen und durch Dhritarâshtra es veranlaßt, daß dessen Wagenlenker Sanjaya mit versöhnlichem Zuspruch nach Upaplavya, der Viratastadt, geschickt ward (19).

Sanjaya kam zu den Pândava und seine freundliche Begrüßung fand freundliche Erwiederung. In der Fürstenversammlung erklärt er dem Yudhishthira

*) Es hatte Duryodhana ihm Einkehr- und Verpflegungsplätze unterwegs herstellen lassen und war dann selbst plötzlich erschienen, den also verpflichteten und erfreuten Çalya mit seiner Forderung zu überraschen. Diesem gegenüber wird, was sich Yudhishthira versprechen ließ, viel mehr als berechnet denn als unehrlich angesehen, als etwas, was jenem noch für ihn zu thun übrig war. Wie zum Trost und zur Beruhigung erzählt Çalya dann dem Yudhishthira bei dieser Gelegenheit von den Kämpfen Indras mit Triçiras, dem Sohne Tvashtars, einem dreiköpfigen Schlangendämon, mit dem Vritra u. a. (9—18).

**) Noch werden als Bundesgenossen der Kuru genannt: Sudaxina, als Führer der Kamboja mit Yavana und Çaka (welche dem fernen Westen angehörten), ferner Nila, Fürst von Mâhishmati und dem Dekhan (daxinapatha), endlich die fünf Kekayabrüder, welche später aber auf seiten der Pândava gefunden werden (55, 3; 6, 45, 76). Gleiches widersprechendes Verhältniß hat bei den Çivi statt. Eine nähere Erörterung der genannten Völker, auf welche hier vorläufig verwiesen wird, hat Lassen (Ind. Alterth. I², 843 ff.) gegeben.

hierauf das Friedensverlangen seines Königs. Dieser mußte das gleiche von seiner Seite, aber ebenso sehr seinen Anspruch auf Wiedererstattung seines Reiches, sein Recht und seine Pflicht behaupten. Gleicherweise sprach, dazu aufgefordert, der Sohn Vasudevas, Krishna. Was zu thun, das solle Dhritaráshtra thun; die Pandava seien so friedliebend gesinnt als ihrem Rechte nachhangend, bereit sich zu versöhnen wie zu kämpfen. — Damit ward Sanjaya in allen Ehren entlassen, nachdem beiderseits lange und viel über Ruhe und Frieden, über Recht und Pflicht geredet worden. Noch bevor er gieng, sagte ihm Yudhishthira: Es möge, das sage du dem König, Friede und Freundschaft unter uns walten. Nur ein Herrschaftsbezirk soll uns gewährt sein, Avisthala, Vrikasthala, Makandî, Varanávata und Avasána — fünf Stadtbezirke den fünf Brüdern. So sind wir bereit zum Frieden wie zum Streit, zur Milde wie zur Gewalt (31).

Hiermit kam Sanjaya in der Nachtzeit zum Könige zurück, überbrachte ihm noch den Gruß der Pándava und gieng, um andern Tages in großer Versammlung von allem Bericht zu geben.*)

Unter dem Vortritt des Königs kamen sämmtliche Kurufürsten zusammen, und der Wagenführer erzählte ihnen in weiter Ausführlichkeit, was er bei den Pándava gesehen und erfahren. Viel wurde da hin und her geredet, von seiten der kriegerisch gesinnten jüngeren Partei, darunter Karna und Duryodhana das Wort führten, wie von seiten der älteren Männer, Bhíshma namentlich, Dhritaráshtra und Vidura, die zum Frieden und Nachgeben riethen. Auf diese machte Sanjayas Schilderung der gegnerischen Stärke offenbaren Eindruck, indeß jene mit um so heftigerem Trutze und mit kühnem Selbstvertrauen ihren Mut priesen.

Es berichtete Sanjaya, wie die Häupter der Gegner einzeln gegen die der Kuru bestimmt seien; den Bhíshma solle mit Çikhandin der Matsyakönig Viráta, Yudhishthira den Madrakönig Çalya bekämpfen, dem Duryodhana und seinen Brüdern solle Bhimasena sich gegenüber stellen, Arjuna gegen Karna, Açvatthámán, Vikarna und Jayadratha streiten, gegen Drona solle Dhrishtadyumna ins Feld rücken, und wie so weiter im einzelnen die Kämpferrollen vertheilt seien. Bethört und verblendet nannte Dhritaráshtra seine Söhne, die es mit solchen Gegnern aufzunehmen wagten. Es hörte Duryodhana die herben Worte Arjunas über ihn, wie er ihn zornig, boshaft und habgierig geheißen, und ärgerte sich der Rede.**) Aber damit endete auch, ohne Beschluß und Ergebniß, die große Versammlung.

---

*) Auf Dhritaráshtras Verlangen läßt das Epos noch den Vidura kommen, seinem königlichen Bruder mit moralischen Unterhaltungen die schlaflose sorgenvolle Nacht zu vertreiben (32—40). Am Ende wünscht der König auch über Unsterblichkeit zu hören, was Vidura als eine ihm, dem Sudrasohne verhohlene Geheimwissenschaft bezeichnet. Er gedenkt dabei des Weisen Sanatsujáta, der sogleich erscheint, um mit seiner Belehrung die übrige Zeit der Nacht auszufüllen.

**) Manches in diesem Abschnitt, wie eine früher vorgebrachte Rede Arjunas (48), ist die späteren Ereignisse vorausnehmend und wohl spät eingeschaltet. Aehnlich ein

Die Pandava blieben ohne Antwort, und Yudhishthira, der endlich eine Entscheidung begehrte, hatte mit Krishna eine Besprechung, daran auch seine Brüder und andere Parteigenossen theil nahmen. Noch einen Ausgleichsversuch wollten sie daran setzen, trotz der Einreden Sahadevas und Sâtyakis, welche unbedingt für Krieg stimmten, und trotz der bittern Klagen Draupadis, welche so lange Duryodhana lebte den von ihm ihr angethanen Schimpf nicht gelöscht sah. Wohl werde Duryodhana, wenn er der Stimme des Rechts und des Heils nicht nachgäbe, thöricht in sein Verhängniß rennen, erklärte Arjuna zu Krishna gewandt, welcher hierauf die erbetene Vermittelung übernahm.

Einen herrlichen, reich geschmückten Wagen, mit den edelsten Rennern bespannt, bestieg alsdann Vasudevas Sohn und mit ihm Sâtyaki, sein Verwandter, um nach Hastinapura zu fahren. Auch Waffen nahmen sie mit, Muschelhorn, Diskus, Keule, Lanze, Bogen und Köcher, die sie im Wagen versteckt hielten, aus Furcht vor Duryodhana und seinem Anhang. So zogen sie, von den Pandusöhnen eine Strecke Weges begleitet, da Yudhishthira dem Freunde seine Weisung nochmals beim Abschiede dringend und entschieden ans Herz legte. — Auf ihrem Wege wurden sie überall mit Ehren empfangen. So in Vrikasthala, wo Krishna halt machte, denn die Nacht war eingetreten; und Ehren und reiche Bewirthung wurden ihm von der Einwohnerschaft entgegen gebracht (84).

Unterdessen erfuhr Dhritarâshtra die bevorstehende Ankunft Krishnas und ließ alles aufbieten, um ihn mit Ehrenbezeigungen zu empfangen. Duryodhana allein spottete laut der vielen Vorkehrungen, und weder konnten die Vorstellungen Viduras, der seine bösen Absichten erkannte, ihn bekehren, noch die Mahnung seines erschreckten Vaters über das, was einem Gesandten und edlen Verwandten gebühre, noch endlich Bhishmas drohendes Scheltwort. Auch war es Duryodhana allein, welcher andern Tages von der Einholung des Gastes fern blieb. Sie war glänzend, diese Einholung. Krishna war in der Frühe des Morgens von Vrikasthala aufgebrochen, und zeitig waren Bhishma, Drona und außer dem ältesten alle Dhartarashtra ihm entgegen geeilt. Prachtgeschmückt war die Straße, welche er hindurchzog. Die ganze Einwohnerschaft, jung und alt, kam ihn zu sehen. So gelangte er zur Stadt und Königsburg, begrüßte hier den König und die Fürsten einzeln, und scherzte mit ihnen in vertraulichem Gespräche. Dann gieng er zu Vidura, dessen Gastfreundschaft allein zu genießen und mit ihm über die Pândava zu sprechen (89).

Noch am Nachmittage machte Krishna seiner Vaterschwester, der Prithâ, seinen Besuch und tröstete in längerer Unterredung die jammernde Mutter

letztes Stück, da Dhritarâshtra noch im geheimen die Macht und Bedeutung Krishnas angegeben wünscht, was denn auf besondere Aufforderung Vyâsas, welcher mit der Königin Gândhari zugezogen worden, auch so geschieht, daß Sanjaya den Krishna in der göttlichen Wunderkraft des Vishnu darstellt. Das vishnuitische Stück soll dem folgenden, wie es scheint, als Einleitung dienen.

wegen des Schicksals ihrer Söhne. Auch zum Hause Duryodhanas begab er sich und fand ihn in vollem Glanze und im Beisein seiner Gesinnungsgenossen; doch weigerte er sich, bei ihm Speise oder Trank anzunehmen. Ein Gesandter, erklärte Krishna, dürfe vor abgethanem Geschäft im Hause dessen nichts genießen, zu dem er gesandt sei, und aus Freundschaft, wie jener meinte, könne er nichts nehmen, der mit den rechtlich denkenden Pândusöhnen eines Sinnes sei; er werde einzig und allein bei Vidura zu gaste sein. Und so kehrte er zu Vidura zurück und besprach mit ihm die Aufgabe seiner Sendung (93).

Die Stimmen der königlichen Herolde, lauter Muschel- und Drommetenschall, welche die große Versammlung ankündigten, weckten in der Frühe des andern Morgens den hehren Gesandten der Pândava. Krishna erhob sich, nahm ein Bad und brachte dem Agni sein Opfer dar und sein Gebet dem aufgehenden Tagesgott. In Prachtgewand gekleidet, sein Juwelengeschmeide auf der Brust, bestieg er alsdann mit Vidura seinen Wagen. Zahlreiches Gefolge begleitete, eine Menge schaulustigen Volkes umgab diesen, wie er langsam zur Sabhâ fuhr, wo Dhritarâshtra, Bhishma, Drona und andere Fürsten bereits ihre kostbar bereiteten Sitze eingenommen. Wiederum ertönte der Muscheln und anderer Instrumente Schall, da Krishna an der Hand Viduras und Sâtyakis eintrat und von jenen, die ihm entgegen giengen, ehrerbietig begrüßt zu seinem Ehrensitze geleitet ward. Unfern von ihm hatten auf einem Sitze Duryodhana und Karna, weiterhin Çakuni mit seinen Gândhâraleuten Platz genommen. Aller Blicke waren aber auf Dâçârha oder Krishna gerichtet, der wie ein Gott anzuschauen da saß, und tiefes Schweigen herrschte rings in Erwartung seiner Rede an die Versammlung.

Mit volltönender, donnergleicher Stimme begann er sodann zu Dhritarâshtra gewandt: „Frieden sei zwischen Kuru- und Pândusöhnen, auf daß die Helden nicht zu grunde gehen; dieß zu erwirken, bin ich heute hierher gekommen." Dann sagte er: „Kein übles Werk ist Frieden, denke ich, Bharatafürst; bei dir ist es, o König, und bei mir gelegen; deine Söhne halte du zurück, Kurusohn, ich werde die andern einhalten." Und mit den Worten: „Bereit nachzugeben sind jene Fürsten, bereit zu kämpfen, die Helden; was dir das heilsamste erscheint, o König, dabei verbleibe!" schloß er seine lange wohlgefügte Rede, unter deren Eindruck alle zunächst schweigend verharrten.*)

*) Schon auf seiner Fahrt hatten sich dem Vâsudeva eine Anzahl Rishi, ebenso Paraçurâma, der göttliche Xatriyafeind zugesellt. Mit Nârada an der Spitze waren sie aus den Lüften auch in die Versammlung hinabgestiegen und hatten dort ihre Sitze erhalten. Diese sind es, welche nun auch nach Krishnas Rede das Wort nehmen, zuerst jener Râma, der eine Legende von König Dambhodbhava erzählt, die darauf hinausgeht, die beiden Arjuna und Krishna als die göttlichen Nâra und Nârâyana darzustellen (96). Dann redet Kanva in ähnlichem Sinne den Duryodhana an, ihm die Geschichte von Mâtali, Indras Wagenlenker, erzählend, die den andern nur mit einem Blick auf Karna lachen macht (97—105). Endlich erzählt Nârada eine Geschichte von Gâlava, dem Zögling Viçvâmitras, und von Yayâti, die beide ihren Uebermut und ihre Hartnäckigkeit zu büßen hatten (106—123).

Endlich erklärte Dhritaráshtra sein Einvernehmen mit allem was gesagt worden, doch habe er nicht Macht über Duryodhana, der seinem eigenen Willen folge, den guten Worten selbst seiner Mutter, des weisen Vidura und wohlwollenden Bhishma kein Gehör gebe; also möge Krishna selber den bösgesinnten Sohn belehren; er würde ein gutes edles Werk thun. Also that dieser und hielt dem Duryodhana gütlich das Glück eines Friedens vor und das Unglück eines ihm sicher verderblichen Krieges. Seine Vorstellung unterstützte Bhishma, in ebenso eindringlicher Weise Drona und Vidura, welcher ihn das Unheil seines Geschlechtes hieß. Auch Dhritaráshtra mahnte den Sohn, den Freunden Gehör zu geben; das sei ihm keine Demütigung. Noch ist es Zeit, ließ sich des weiteren wieder Bhishma hören, worauf endlich Duryodhana Antwort gab. „Was habe ich gethan — rief er dem Krishna zu — um all diesen Tadel und Vorwurf zu verdienen? Durch eignes Verschulden sind jene im Spiel besiegt worden. Unsere Macht mit Bhishma, Drona, Kripa, Karna ist groß genug, um es mit Göttern aufzunehmen, geschweige denn mit den Pándusöhnen. Welcher edle Xatriya wird sein Recht aufgeben, aus Furcht je sich beugen? Nicht so viel eine Pfriemenspitze durchbohrt, soll den Pándava von unserm Boden werden." — Dieses Sinnes sprach Duryodhana, und erzürnt zeigte ihm Krishna, wie ungerechtes und unedles durch ihn von Anbeginn verübt worden. — „Und wenn du nicht willig dich aussöhnest — fiel darauf Duhçásana ein, seinen Bruder laut anredend — so werden die Kuru dich gar gebunden dem Pándusohn überliefern, den Karna, dich und mich, gebunden werden sie, Bhishma, Drona und dein Vater uns den Pándava überliefern." Grimmen Zornes, wie er dieß gehört, erhob sich Duryodhana und verließ mitsammt seinen Brüdern die Versammlung.

Bei diesem Auftritt sah Bhishma, der älteste des Königsgeschlechts, dessen Untergang gekommen; und Krishna weist auf einen Vorgang im eigenen Hause hin, um zu zeigen, daß solche Aufrührer freilich gebunden werden sollten. Ein Duryodhana, der sich bei Lebzeiten des Vaters die Herrschaft anmaßt, sollte gefesselt und dann Frieden mit den Pándu geschlossen werden. „Durch dich, o König — fügt er hinzu — geschiehts, wenn die Xatriya zu grunde gehen."

Noch eines will der blinde König versuchen. Er sendet Vidura zu seiner Gattin Gándhárí, daß sie komme, den widerspenstigen Sohn zu beugen. Sie kam, erklärte aber sogleich das vergebliche ihrer Bemühung. Auf ihr Verlangen kommt auch Duryodhana zurück, die Augen vor Zorn geröthet. Er hört seiner Mutter Vorhaltung, ihre Friedensmahnung, und schweigend verläßt er abermals die Versammlung.

Mit Çakuni, Duhçásana und Karna beräth er, wie er den Vrishnifürsten, nämlich Krishna gewaltsam fassen und festhalten könne, ohne welchen die Pándu sein würden wie Schlangen mit ausgebrochenem Giftzahn. — Der Anschlag wird indessen ruchbar. Sátyaki, der seinen Beisitzer Kritavarman sogleich den Wagen anspannen läßt, bringt dem Krishna, dann auch Vidura und Dhritaráshtra die Nachricht. Erschreckt besänftigt der König zuerst den

Gesandten. Dann wurde Duryodhana durch Vidura zum dritten Mal in die Sabhâ gebracht, wo ihn sein Vater und Oheim ob seines verwerflichen und unmöglichen Unterfangens herbe zurechtwiesen. Krishna aber zeigte ihm, wie wenig er allein und wie mächtig genug er sei, seinem böswilligen Anschlage zu begegnen. Damit verläßt er die Versammlung, und nach einigen Worten, die er von seinem Wagen herab noch mit Dhritarâshtra wechselt, begrüßt Vasudevas Sohn die Kurufürsten und geht von dannen.*)

Er gieng, sich von seiner Muhme, der Kunti zu verabschieden, und auf seine Erzählung des geschehenen ihren Auftrag für die Söhne zu empfangen. Der Erfüllung ihrer Pflicht und ihres hohen Berufes eingedenk, endlich die ihnen angethane Unbill zu ahnden, war ihr Geheiß an Yudhishthira und seine Brüder. Sie sollten mutig und unverzagt nun den Kampf aufnehmen. Dazu bat sie Krishna, ihr die Söhne zu grüßen, und empfahl sie seiner Obhut. Und dieser versprach, ihren Auftrag zu erfüllen und bezeigte der edlen Mutter seine Ehrerbietung.**)

Auf seinem Wagen nahm er eine Strecke Weges den Karna mit sich, und während Bhishma und Drona nach allem noch vergeblich dem Duryodhana zur Versöhnung zureden, versuchte Krishna seinen Begleiter für die Pândava zu gewinnen. Wie ihren Bruder würden die Pândava ihn aufnehmen, sie würden mit den andern Königen und Königssöhnen seine Füße umfassen und ihm nächst Yudhishthira die höchste Anwartschaft auf königliche Würde und Herrschaft zugestehen. Doch Karna weigerte sich dessen. Wohl weiß er sich

---

*) Nach dem Gedichte sagt Krishna: „Ich sei allein, meinst du bethört, Suyodhana, planst bösgesinnt, mich zu fassen; hier (in mir) sind die Pândava alle, die Andhaka und Vrishni, sind die Âditya, Rudra, Vasu mit den großen Rishi." Also sprach und lachte er laut auf, Blitze flammten hervor und daumendick sprühten aus ihm die Flammen. Auf seiner Stirn erschien Brahma, auf seiner Brust Rudra, die Welthüter waren auf seinen Armen, Agni erstand aus seinem Munde, die Âditya, Sâdhya, Vasu, Açvin, Indra mit den Marut, die Götter alle, so wie Yaxa, Gandharva, Râxasa wurden offenbar. Aus seiner Rechten gieng Arjuna, aus seiner Linken Balarâma hervor; Bhima, Yudhishthira, die beiden Mâdrisöhne aus seinem Rücken u. s. f. Aus Augen, Nase und Ohren kamen Rauch und Flammen, Sonnenstrahlen aus den Poren seiner Haut. Das sahen die Fürsten; sie mußten die Augen schließen; sie zitterten, außer Drona, Bhîshma und Vidura. Selbst der blinde König gewahrte die Erscheinung. Dann erbebte die Erde, das Meer gerieth in Aufregung. Wie nun alle staunend dem zusehen, nimmt der göttliche Gesandte Sâtyaki und Kritavarman bei der Hand, die Rishi verschwinden, und jener geht aus der Versammlung (131, 1—27). — Nöthig, um Krishna gegenüber dem Anschlag Duryodhanas so reden zu lassen, wie er that, war die ganze Erscheinung, worin sich Krishna als Vishnu manifestiert, keineswegs. Auch ist nicht nöthig anzunehmen, daß um deßwillen jener Anschlag eingesetzt wurde, oder gar um dieser vishnuitischen Vergötterung willen die ganze Sendung Krishnas. Einzig auffallend ist, daß der Ueberlassung seiner Nârâyanamannschaft an Duryodhana keine Erwähnung geschieht, was sich übrigens durch die herrschende Selbständigkeit der einzelnen Balladen erklären läßt.

**) Das Epos läßt die Kunti zur Illustration ihrer Weisung an Yudhishthira die Geschichten von Mucukunda (132) und der Vidulâ (133—36) erzählen.

den Pandava ebenbürtig, wie jene sich selbst einen Sohn Pandus. Ihn habe nur der Wagenlenker Adhiratha und seine Gattin, die Radhâ, groß gezogen und wie ihr Kind gehegt; darum habe auch er ihre Liebe mit Kindesliebe allezeit vergolten. Nun da er dreizehn Jahre lang von Duryodhanas Brode gegessen und von ihm in hohen Ehren gehalten worden, wolle er auch ihn nicht undankbar, falsch und feige verlassen. Und müsse er auch im Kampfe mit seinem Gegner Arjuna unterliegen, so werde doch sein Ruhm über seinen Tod hinaus währen. Solches redete Karna und behielt auch den weiteren Versuchungen Krishnas gegenüber seine feste Standhaftigkeit. Tief bewegt umarmten sich beide und kehrten, der eine zu den Kuru, der andere eilends zu den Pandava nach Upaplavya zurück (143).

Unterdessen hatte Vidura der Kunti mitgetheilt, wie nunmehr trotz aller Friedensversuche der Krieg unvermeidlich geworden, und der Gedanke an einen Bruderkampf zwischen Karna und ihren andern Söhnen machte das Herz der Mutter erzittern. In ihrer Herzensnoth begab sie sich an das Ufer der Gangâ, wo sie auf Karna stieß, der im Sonnenlichte strahlend der gebeugten Mutter entgegentrat. Sie offenbarte ihm das Geheimniß seiner Geburt, nannte sich ihm als seine Mutter und Sûrya, den leuchtenden Tagesgott als seinen Vater, von dem sie ihn als Jungfrau empfangen. Dringend bat sie den Heldensohn, die Sache der Kuru zu verlassen und sich der Herrlichkeit Yudhishthiras zu erfreuen. Mit Arjuna brüderlich vereint, was in der Welt würde ihnen beiden nicht gelingen. So sprach die Kunti, und — erzählt die Sage — eine Stimme des göttlichen Vaters vom Himmel bestätigte der Mutter Wort und empfahl dem Sohne zu gehorchen. — Karna wankte, doch sein Sinn blieb fest. Wenn als Xatriya geboren, meinte er, sei ihm doch Xatriyabehandlung nicht zu theil geworden. Vor Arjuna, mit Krishna verbunden, wer würde da nicht zu falle kommen? Doch ihm, wo bliebe sein Heldenruhm, wo ihm Anspruch auf Herrschaft, so er zu den Pândusöhnen gienge? Nein, jetzt da die Zeit der Vergeltung gekommen, wolle er nicht als Feigling, kein Undankbarer erscheinen. Nur das eine verspreche er, er werde außer mit Arjuna sich mit keinem der Brüder in tödtlichem Kampfe messen. — So schieden Mutter und Sohn. Das Schicksal, wußte die Kunti, heischte Erfüllung (146).

Nach Upaplavya zurückgekehrt berichtete Krishna den Pândava und ihren Genossen von seinen Erfahrungen in der Elefantenstadt und schloß damit, wie die Kuru eilf Heere im Kuruxetra zusammen zögen. „Dein Reich wollen sie dir ohne Kampf nicht gewähren, Pândusohn! alle stehen sie vor Tod und Untergang" (150). Auf diesen Bericht forderte Yudhishthira sogleich die seinen auf, nun auch ihrerseits die Vertheilung der Heeresmannschaften vorzunehmen. Für seine sieben Heere bestimmte er die sieben: Drupada, Virâta, Dhrishtadyumna, Çikhandin, Satyaki, Cekitâna und Bhîma zu Befehlshabern. Sie wurden angenommen und auf Krishnas und Arjunas Vorschlag Drishtadyumna zum Oberbefehlshaber ernannt. — Abhimanyu und die Söhne der

Draupadî, welche selber in der Virâtastadt blieb, wurden dem Gefolge des Oberfeldherrn zugetheilt. Andere edle Pancâlahelden wurden dem Bhîma unterstellt.

Wie der Meereswogen aufgeregte Gewalt, wenn sie an Berg- und Felsenklippen prallt, so war das Brausen der aufbrechenden Heeresmassen. Himmelan schlug der tosende Lärm. Kampfesfroh, dichtgedrängt zogen die Kriegsführer, bereit die feindlichen Züge zu durchbrechen. Inmitten der Truppenmacht war Yudhishthira, sein königlicher Aufzug umgeben von Wagen und Karren mit Kriegsgeräthen und Vorrath. Vor ihm und nach ihm zogen die Führer und Helden auf ihren Streitwagen, in strahlender Rüstung, in Panzer- und reichem Waffenschmuck. Angeschlossen gieng die Menge der Fußtruppen mit ihrer Bewaffnung, es folgte die Menge der Elefanten mit Nackengürtung und glänzendem Deckenbehang. So zogen die Pândavaheeresmassen ins Kurugefilde und stießen, dort angekommen, auch Vasudevas Sohn und Arjuna in ihre Muschelhörner. Und wieder hallten die Lüfte, und über Erdfläche und Meere dröhnte es vom Schall der Hörner und Pauken und vom Löwengeschrei der ungestümen Kriegshelden.

Auf weitem Plane, wo Grasflächen sich an Buschwerk reihten, in einiger Entfernung von geweihten Stätten, Einsiedeleien und Badeplätzen, ließ Yudhishthira halt machen. Sein Oberfeldherr Dhrishtadyumna maß den Lagerraum ab, der nach Krishnas Anleitung mit Gräben umzogen ward. An das Königslager schlossen sich die übrigen, Heerlager an Heerlager, Vorrathsstätten für Nahrungsmittel, für allerhand Waffen und Kriegsgeräthe, Hürden für die tausende von gewaltigen Kriegselefanten. Kunstfertige Leute waren zugleich vorhanden, welche Pfeile, Bogen und Waffen aller Art verfertigten. Also lagerten sich die Fürsten und Führer mit ihren Truppen in voller Kampfbereitschaft, und ihr frommes Gebet und Opfer stieg empor für den Sieg der Pândava (152).

Indessen hatte auch Duryodhana alsbald nach dem Weggange Krishnas mit den Häuptern seiner Partei Berathung gepflogen und seine elf Heereszüge marschfertig gemacht. Waffen und Kriegsgeräthe aller Art, darunter Pechkränze, Schleudergefäße mit Oel und Sand, Krüge voller Giftmolche und Schlangen wurden in Menge herbeigeschafft. Dann wurden die verschiedenen Waffengattungen vertheilt, Wagenkämpfer und Fußvolk, und ihnen je eine Anzahl Kriegselefanten beigegeben. Aufs zehnfache stieg zu einem Wagen die Zahl der Elefanten und weiterhin je zehnfach die Zahl der Rosse und der bedienenden Fußmannschaft; auch fünfzig Elefanten kamen auf einen Wagen und je hundert Rosse mit je sieben Mann, wo die getrennten Truppenglieder zu verbinden waren. Sonst standen fünfhundert Elefanten und ebensoviel Streitwagen zu einer Heeresabtheilung, deren je zehn eine größere Abtheilung, die Pritanâ, und von diesen zehn eine Heerfahrt, die Vâhinî ausmachten, die unter einem Banner ins Feld zog. Je fünf, von den elf Heereszügen fünfundfünfzig Mann bildeten eine Heereslinie oder Spitze, ihrer drei einen

Trupp und derer drei eine Schar, davon eine Anzahl sich zu einem Heerzug vereinten. Seine namhaften Helden, Drona, Kripa, Çalya und andere bestimmte Duryodhana dann zu Führern.*)

Den Oberbefehl trug Duryodhana dem Bhîshma an, und dieser erklärte sich bereit ihn anzunehmen. Nur gegen die Söhne des Pându, die ihm gleich nahe stünden wie Duryodhana, will er auf Tod und Leben nicht streiten. Sonst wußte der alte Kriegsheld sich von einer Kampfeskraft, der einzig Arjuna gewachsen wäre. Zuvor könnte noch Karna in betracht kommen, weil des Wagenlenkers Sohn ständig mit ihm in Kriegstüchtigkeit wetteiferte. — Indessen erklärte Karna, so lange Bhîshma am Leben sei, allem Kampfe fern zu bleiben. — Also ward Bhîshma gewählt, und unter dem Schall der Kriegsdrommeten und Muscheln, unter lautem Löwenschrei huldigten ihm die Helden als Heerführer. Im Lager der Pândava aber wurde in folge dessen Fürstenversammlung gehalten, darin auch dem Arjuna Oberfeldherrnstellung gegeben und Krishna als sein Rosselenker eingesetzt ward.

Unterdessen kam auch Balarâma, der Bruder Krishnas zu den Pândava und erklärte ihnen seinen Entschluß, dem ganzen Kriege fern bleiben zu wollen. Gleichwie Bhîma so sei Duryodhana sein Schüler im Keulenschlag gewesen; gleiche Liebe hege er für beide, und der Kurusöhne Untergang könne er nicht anschauen. So werde er die heiligen Wallerstätten im Westen der Sarasvatî aufsuchen und dorten bis zu Ende des Krieges verweilen (157).

Der war gegangen, als Rukmin, der Sohn Bhojas, eines Fürsten aus dem Südlande, im Lager der Pându erschien. Es war ein stolzer gewaltiger Bogenschütze, rühmte sich auch eines göttlichen Bogens, Vijaya, der „siegbare" genannt, und einer Heeresmacht, mit welcher er Länder und Völker bezwungen. Mit diesen zumal kam er und bot dem Yudhishthira seine Hilfe an. Ihm gleiche an Kraft und an Mut kein anderer Mann, prahlte er gegen Arjuna, und da dieser sich wohl fürchte, so wolle er ihm beistehen im Kampf. Furcht, antwortete ihm der Pândusohn, habe er keine, auch kein Verlangen nach Beistand, daher, wie es ihm beliebe und passe, möge er gehen oder bleiben. Rukmin gieng und begab sich zu Duryodhana, von dem er dann ebenfalls abgewiesen ward (158).

So lagerten die feindlichen Heere einander gegenüber, als Ulûka der Kitavasohn von den Kuru gesandt ward, die Gegner zum Kampf herauszufordern. Duryodhana hatte ihm — so berichtete Sanjaya seinem Herrn und König — hämische und aufreizende Reden in den Mund gelegt. Und der Bote kam und sprach vor den Ohren der Pândusöhne und des Krishna

*) Die Heeresgliederung ist mit poetischer Uebertreibung und unklar angegeben. Im gewöhnlichen System bilden 3 Wagen, 3 Elefanten, 9 Rosse und 25 Fußsoldaten die kleinste (senâmukhâ), und die Pritanâ aus drei Vâhini bestehend mit 243 Wagen, ebensoviel Elefanten, 729 Rossen und 1215 Fußsoldaten die größte Heeresabtheilung. An unserer Stelle (155, 24) ist das Verhältniß der letzteren beiden umgekehrt. (Vgl. P. Wb.)

und der andern Kriegsfürsten, wie ihm aufgetragen war, erinnerte jene an die erfahrenen Demütigungen, an ihre Schwüre, fragte, warum jetzt zur Zeit ihre stolzen Waffen ruhten, und ließ noch vieles andere schmähend hören, was giftigen boshaften Spott und kühne Drohung für die Helden und siegesgewisse Obmacht und Ueberlegenheit ihrer Feinde zur Schau trug.*)

Wutentbrannt erhoben die Fürsten der Pândava sich auf diese Herausforderung von ihren Sitzen. „Was er will das soll ihm werden!" rief Bhîma, die Augen zornentflammt. „Gehe, Kitavasohn — erklärte er dem Boten unter anderem — gehe, sage dem Duryodhana, deiner Schlechtigkeit, die wir Brüder zumal von dir erfahren, brauchst du nicht zu prahlen. Mag das Meer aus seinen Grenzen schreiten, die Berge ins Wanken gerathen, und Yama selbst, Kubera oder Rudra mit dir im Bunde sein, ich halte dir meine Eide. Die Pândusöhne erfüllen ihr Verheißen." — An Bhîmas Worte knüpfte Sahadeva an, und so sprachen noch andere, sprachen des längeren auch Krishna und Arjuna, dem die Herausforderung noch im besonderen gegolten. „Schlechte Männer sind — ließ dieser dem Duryodhana sagen — die sich auf anderer Tapferkeit stützen. Wir aber kennen dein Wesen, wie du schlecht gesinnt bist, eine Schande des Geschlechts. Mit Ende der Nacht, so erklärt dir Arjuna, wird das Verderben beginnen." Auch er verhieß ihm die Erfüllung aller Rache, die ihm und seinem Bruder Duhçâsana einst von Bhîma geschworen; alsdann werde jener seiner schlechten Handlungen inne werden. „Nochmalige Verheißung gebe ich nicht, Kitavasohn; wahres sage ich, und dieses wahre wird sich ganz erfüllen." Wie zwischen Wahrheit und Lüge ließ dann auch Yudhishthira den Unterschied anzeigen, der zwischen ihm selbst und seinem Gegner bestehe, indem er seines Bruders Worte aufnahm: „was er will das soll ihm werden." Manches noch wurde auch von den anderen Fürsten und Helden dem Boten für Duryodhana, den „lügnerischen, schlechten und boshaften," wie Bhîma sagte, aufgetragen, bis Yudhishthira sich endlich einen Gegner alles Verwandtenmordes erklärte, dem anderen aber alle Schuld für alles was geschehe beimaß. „Nun — schloß er — mach dich in bälde fort, Ulûka, oder bleibe da, wie du willst, es möge dir gut gehen." Und Ulûka grüßte und gieng und berichtete den Kuru alles was er zu hören bekommen (163).

Nach seinem Weggange ließ Yudhishthira seine Heere unter Dhrishtadyumna aus dem Lager rücken, Wagen, Rosse, Elefanten und Fußvolk. Seinen Hauptheiden wurden einzelne von feindlicher Seite zum Angriff angewiesen. Mit bestimmter Absicht wurde also Çikhandin dem Bhîshma gegenüber gestellt.

Diesen seinen Heerführer und „Großvater", wie ihn beide, die Söhne Dhritarâshtras und Pândus hießen, veranlaßte Duryodhana, ihm alle Wagen-

*) Ulûka bedeutet „Käuzlein, Eule" und das patronymische Kâitavya, Sohn des Kitava, d. h. des „Spielers, Schelms oder Betrügers". Wenn diese Benennungen historisch und nicht, wie eher anzunehmen, fingiert sind, so hat sie sinnreicher Zufall an den Mann gebracht. Uebrigens erscheint solche Herausforderung vor dem Kampfe, welche des Gegners Zorn stachelt, eine älteste stehende Einrichtung.

kämpfer und ausgezeichneten Kriegshelden des eigenen Heerlagers wie des feindlichen nach Namen und Charakter anzugeben. Wie dieß geschehen (172), fragte Duryodhana den Bhishma nach dem Grunde seiner Weigerung, gegen Çikhandin, den Sohn Drupadas zu kämpfen. Und Bhishma erzählte alles, wie Çikhandin zuerst als Mädchen geboren und dann zu einem Manne gewandelt worden, durch dessen Hand ihm vom Schicksal sein Tod bestimmt sei, und in einer Geschichte aus alter Zeit erklärte er ihm den Anlaß dieser Schicksalsbestimmung (192).*)

Hiernach besprach sich Duryodhana weiter mit Bhishma und seinen anderen Feldherren über die vermeintliche Dauer des Kampfes, und gleiches that auf die Kunde davon Yudhishthira, sich an Arjuna wendend. Wir werden siegen, antwortete dieser auf Krishna blickend, und jene werden geschlagen werden; nur alsogleich wird dieß nicht ersichtlich sein. Damit brach der Tag an, und beiderseits rückten die Heereszüge aus dem Lager, und setzten sich je unter ihren Führern in Kampfbereitschaft (196).

Wie aufgeregter Meere sturmbewegte Wasserwogen stürzten die Heeresmassen der Kuru und Pândava und die verbündeten von beiden Seiten ins Schlachtenfeld. Die feindlichen Führer und Wagenkämpfer, da sie einander ansichtig wurden, stießen in ihre Muschelhörner; hüben und drüben erscholl lauter mächtiger Kriegsgesang; über Ströme und Seen, an Wälder und Gebirge hin, bis in die fernen Himmelsgegenden hallte der Löwenschrei der kampfesfrohen Kriegsscharen. Es war, als wollte das Gewoge zweier Meere in seinem Zusammentreffen Himmel und Erde verschlingen, als ob das Ende der Welt gekommen. — Das ganze Land, weit und breit, hatte aber auch seine Männer in den Kampf geschickt. Wie von Männern, mit Ausnahme der Kinder und Greise, so war es von Rossen, Wagen und Elefanten entblößt.

Indessen wurden unter den streitenden Parteien einige Bestimmungen getroffen und zum Gesetz gemacht. Wenn der Kampf ruht und aufgehört hat — hieß es zuerst — soll Freundschaft uns unter einander sein. Nicht soll ferner einer fremde Kunstgriffe gebrauchen. Auf Anruf sollen Kampf und Gegenkampf sein. Scheidende aus dem Kampfe sollen nicht weiter geschlagen werden. Wagenkämpfer sollen gegen Wagenkämpfer, Elefantensitzer mit Elefantensitzern, Reiter gegen Reiter, Fußgänger gegen Fußgänger streiten. Nach Gebühr und Lust, nach Kraft und Vermögen soll aufgefordert, nicht einer, der arglos und erschöpft

*) Bhishma erzählt die Geschichte von der Ambâ, der ältesten Kâçîtochter, die mit ihren Schwestern Ambikâ und Ambâlikâ, gewaltsam aus ihrem Vaterhause gezogen, dann auf ihre Bitten entlassen, von ihrem früheren Verlobten, dem Çâlvakönig aber verschmäht und ins Elend gestoßen ward. Hier wandte sie sich auf den Rath eines Einsiedlers an Paraçu-Râma, der ihr dereinst Rächung versprach. Sie werde eine Tochter Drupadas wieder erstehen, nachher zum Manne umgewandelt, als Çikhandin den Bhishma tödten. — Mit der nächstfolgenden Kampfbereitschaft schließt das fünfte oder „Rüstungsbuch" (udyoga parvan) des Gedichts.

ist, angegriffen werden. Mit einem soll nur einer sich einlassen. Auf wehr- und waffenlose soll nicht eingehauen, ebenso sollen Wagenlenker, Zugthiere, Waffenbringer, Trommelschläger und Muschelbläser nicht angegriffen werden. Solches waren die Bestimmungen, welche Kuru und Pându mit ihren Genossen unter sich vereinbarten.*)

Angesichts aber des furchtbaren Kampfes, der sich vorbereitete, kam Vyâsa, der Satyavati Sohn, welcher Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges zumal erschaute, den Dhritarâshtra mit Worten aufzurichten. Der blinde König saß niedergeschlagen und nachdenklich ob seiner Söhne unvernünftigem Handeln, als der Seher erschien und ihm Augenlicht zu verleihen versprach, daß er sehender Zeuge der Ereignisse werde. Nicht vermögend, wie er sagte, das Hinschlachten seiner Angehörigen mit Augen zu sehen, wies er das Angebot zurück, worauf der Weise ihm zusagte, er wolle seinen Wagenlenker Sanjaya, den Gavalganasohn mit Unverwundbarkeit und der Fähigkeit begaben, sich allerzeit und allerwege mit Gedankenschnelle auf dem Kampffelde einzufinden, daß er im stande sei, seinem Herrn und König von allen Vorgängen getreulich zu berichten.

Noch erzählte er ihm dann von Vorzeichen und Wundern die überall laut oder sichtbar wurden. Adler, Geier, Krähen, Reiher und Dohlen sammelten sich auf den Bergen und blickten mit gierigem Gekrächze den Schlachten entgegen, die ihnen ihren grausen Fraß, Leichen von Menschen und das Fleisch gefallener Thiere zubringen sollten. Schwarze Schatten lagerten sich wie Wolkenbänder von feurigen Blitzen umsäumt vor der auf- und niedergehenden Sonne und verdunkelten ihren Glanz. Matt und lichtlos, aber glutgeröthet stand der Mond am bleifarbenen Nachthimmel. Düstere Schrecken, das Geheul und Gekrächze kämpfenden Gethiers erfüllten die Lüfte. Götterbilder wankten, spien Blut, geriethen in Schweiß und stürzten zu boden. Staub- und Blutregen fiel hernieder, mächtiger Donner dröhnte aus wolkenloser Höhe. Solches und anderes geschah, die ganze Natur war voller Grauen und wie gewandelt. Rinder gebaren Esel, Stuten Kälber, Hunde Schakale, schwangere Frauen brachten Schrecknisse zur Welt. Aehnliche Erscheinungen in großer Menge erzählte der Seher dem Könige und bedeutete sie ihm als Zeichen des bevorstehenden Kampfes, grausigen Unheils und gewaltiger Verschuldung. — Endlich bat er den andern, nicht allzu sehr bekümmert zu sein, sondern in das unvermeidliche und unabänderliche sich zu fügen. Vyâsa gieng; Dhritarâshtra aber ließ den Sanjaya kommen, sich bei diesem Anlaß über Welt und Wesen zu belehren.**)

---

*) Diese Bestimmungen scheinen allerdings, wie schon Wheeler (Hist. 1, 285 ff.) bemerkt, späterer Bearbeitung anzugehören; aber nicht sowohl das fortwährende Verletzen jener Vorschriften als vielmehr ihre Aufstellung selbst spricht gegen ihre Ursprünglichkeit.

**) Die ominösen Erscheinungen sind ins maßlose gehäuft und ordnungswidrig aufgezählt. — Was von Sanjaya alsdann dem König vorgetragen wird (4—12), ist

Der Morgen dämmerte — erzählt Sanjaya — und mächtiges Getöse erhub sich. Hüben und drüben riefen die Fürsten zur Rüstung. Mit der Muschelhörner und Trommeten Schall, mit lautem Löwenschrei vereinte sich der Rosse Gewieher, der Räder Geknarr, der Elefanten Geschrei zu furchtbarem brausendem Lärm. Bald stand alles voll gerüstet. Die aufgehende Sonne beleuchtete der Kuru- und Pandusöhne kampfbereite unabsehbare Heerscharen. Weit und breit war Glänzen und Glitzern von blinkenden Waffen, von Speeren und Lanzen, Schwertern und Keulen, Pfeilen und Bogen. Golden funkelten Wagen und Elefanten, golden die Rüstungen in den Kämpferreihen, wie Flammen blitzten Perlen und Geschmeide an den Leibern der Helden. Dazu strahlten bunt und mannigfach die aufgerichteten Banner und Feldzeichen. Wie lauter Marutschar wars hüben und drüben, wie des großen Indra wunderbar leuchtende Götterpracht. So standen sie einander gegenüber die namhaften Kämpferhelden, in ihrem mannigfachen Aufzuge, mit Bogen, Köcher und Schurzfell, die Kamboja, Kalinga und andere Völker, welche dem Duryodhana folgten, und die Fürsten und Völker, die es mit Yudhishthira hielten. Dort elf Heere, an deren Spitze unter hohem, goldenem Palmenbanner Bhishma auf seinem Kriegswagen einher zog; hier sieben Heereskörper, welche Dhrishtadyumna, der Königssohn befehligte. Dichte Staubmassen aber stiegen auf und lagerten über den Häuptern der Kuru und Pandava, daß die Sonne allen wie weißes Gewölk erschien. Ein unendliches Gewoge wars, wie nie zuvor gesehen noch gehört worden (16).

Bhishma aber sammelte die Fürsten der Kuru um sich und ermahnte sie, ihrer Xatriyabestimmung eingedenk dem Schlachtentode, der sie in Indras Himmel und in die Brahmawelt einführte, mit lebenverachtendem Mute ins Antlitz zu sehen. Jeglicher von den Fürsten begab sich darauf an die Spitze seines Zuges. Und laut schmetterten die Hörner, laut dröhnte Trommeten- und Trommelschall, als der greise Feldherr selber an der Spitze der gesammten Truppenmacht erschien.

Tiefes Erregen erfaßte bei seinem Anblick den rechtliebenden König der Pândava. Ihn erinnerte Arjuna an die unbändige Macht des keulengewandten Bhima, an Krishnas göttlichen Rath und Beistand, an die Gerechtigkeit und Wahrheit seiner Sache, die ihm trotz aller, welche dem übelgesinnten Dhritarashtrasohne folgten, zum Siege verhülfen. Auch Vâsudeva ermutigte den König durch die gewisse Aussicht seines endlichen Sieges. Dann erhob sich Yudhishthira und bestieg seinen königlichen, mit lichtweißem Sonnenschirm geschmückten Streitwagen, die Heerführer, Dhrishtadyumna vor allen, setzten sich an die Spitze ihrer Truppenzüge, und unter lauten Kriegsgesängen, den

eine Beschreibung von der Erde im allgemeinen, von Bhâratavarsha (Indien) im besonderen, geographisch, botanisch, zoologisch u. s. w., und selbstredend haben wir damit die Kenntnisse und die Anschauung einer späteren Bearbeitung. Uebrigens ist es auch Sanjaya, welcher dem König demnach den Fall Bhishmas verkündet und auf die Fragen des anderen in breiter Umständlichkeit zunächst die Ereignisse erzählt, welche diesem vorangegangen.

götterpreisenden Hymnen der Purohita traten die Heeresmassen in Schlachtordnung.*)

Wie Duryodhana die Helden der Pândava erblickte, da wandte auch er sich dem Drona, seinem Lehrmeister zu und meinte: „Unvollkommen ist unsere Macht unter Bhishmas Befehl, vollkommen die der anderen unter Bhimas Obhut.“ Dabei zählte er die vornehmsten Helden auf, die auf gegnerischer wie auf eigener Seite standen. „Habet mir nur alle auf Bhishma acht!“ rief er, als der greise Kurufeldherr den Löwenschrei erhub und in sein Muschelhorn stieß. Darauf antworteten die Muschelhörner, Trommeln und Kriegsdrommeten seiner ganzen Heeresmacht; es antworteten auch Dhrishtadyumna und die Pândavahelden. Auch sie stießen in ihre Muschelhörner, ein Schall, der die Herzen der Gegner zerriß; Himmel und Erde hallten wieder vom furchtbaren Kriegslärmen.

Da erhub sich Arjuna auf seinem Streitwagen mit dem Affenbanner, legte die Hand an seine göttliche Bogenwaffe und rief seinem hehren Wagenlenker zu, ihn in die Mitte zwischen beide Heere zu fahren, daß er sie mit Augen sähe, welche dem bösgesinnten streitlustigen Dhritarâshtrasohn sich angeschlossen. Krishna that, wie ihm geheißen. Siehe, Prithâsohn, sagte er angesichts von Bhishma, Drona und den anderen Fürsten, siehe die versammelten Kuru! Und Arjuna sah Großvater, Lehrer, Brüder, Schwäger und andere Verwandte väterlicher- und mütterlicherseits, die Freunde auf beiden Seiten, und tiefes Mitgefühl machte sein Inneres schmelzen. Nein, ich vermag nicht, rief er bewegt, und der Gândiva entglitt seinen Händen; nein, Govinda, ich begehre nicht Sieg, nicht Reich, nicht Glück, wenn sie um den Preis von diesen, um der Angehörigen Hinschlachten gewonnen werden. Und zitternder Seele setzte er sich auf den Bug seines Wagens. Doch Krishna oder Govinda, sein göttlicher Wagenlenker, verwies den Freund auf seine Kriegerpflicht und hub ihm Zweifel und Bedenken. Jener ermannte sich, seine Verwirrung verließ den Prithâsohn, und mit frischem Mute griff er wieder zu Pfeil und Bogen. Seine Krieger jubeln ihm entgegen, ihr Kampfgeschrei, Muschel- und Hörnerklang begrüßen aufs neue den edelsten und besten der Führerhelden.**)

---

*) Das Epos läßt hier den Arjuna sich auf Krishnas Aufforderung an die Durgâ, die „schwer zugängliche“ Schicksalsgöttin wenden, worauf ihm die Çivagattin auch erscheint und den Sieg verheißt (23), unzweifelhaft ein Stück çivaitischer Einschiebung.

**) Diese Anwandlung Arjunas im Moment des Kampfbeginnes dient im Epos zur Einführung einer berühmten Unterredung zwischen Arjuna und Krishna, jener größeren, vielbesprochenen Episode der Bhagavadgitâ oder des „göttlichen Gesanges“ (Kap. 23—42) — das erste Stück indischer Literatur, welches (durch Wilkins, 1785) der Welt bekannt geworden. Sein Inhalt ist theosophischer Natur, Lehren über Leben und Tod, Seele und Unsterblichkeit nach der pantheistischen Anschauung der s. g. Santhyaphilosophie. Man darf annehmen, daß es spät (wohl erst in nachchristlicher Zeit) entstanden und eine der spätesten Einfügungen in das Gedicht ausmacht. Wie sein

Da — erzählt Sanjaya — erhub sich Duhçasana, „der schwer zu zügelnde", und mit seinen Brüdern, mit Bhishma voran und von Heeresmacht gefolgt drangten die Kuruhelden gegen die Reihen der Pandava. Voll Kampfeslust und mit lautem Halloh stürzen diese unter Bhimas Führung dem Feinde entgegen. Männerhelden, Elefanten, Rosse und Wagen, von beiden Seiten stürmen Heeresmassen gegen Heeresmassen. Ihr Gegeneinanderrennen und Rufen machte die Reihen erzittern und wanken, wie wenn wütiger Sturm die Wälder faßt. Dazwischen rauschten Trommeln, Muschel- und Hörnerschall, ein Lärmen gleich dem brausendem Getöse der Meeresbrandung. Ihn übertönte aber Bhimas, des „furchtbaren" furchtbarer Löwenschrei. Gleich einer Wetterwolke fuhr er einher, gleich Çakras Blitzgeschoß, und Entsetzen ergriff die Gegner. Sein Schlachtruf scheuchte sie, wie des Löwen Gebrüll das Wild des Waldes verscheucht. Schauer von Pfeilen und Wurfgeschossen überschütten den gewaltigen, wie sich Duryodhana und seine Brüder ihm entgegen werfen. Ihnen gesellten sich namhafte Heldengenossen, Citrasena, Vikarna und noch mehrere, während von anderer Seite die Söhne der Draupadi, Abhimanyu, Nakula und Sahadeva hinzukamen. Sehnengeschwirr und Pfeilgezische, wie losgelassener Giftschlangen, erfüllten die Luft; wie Wetterflammen um die Kuppen der Berge umzucken die scharfen Geschosse die Häupter der Kämpfenden. Dronas Schüler zeigten ihr Geschick; einer wetteiferte mit dem andern in Tapferkeit. So begann der Kampf. Dann setzen die Führer auf der Könige Geheiß sich wieder an die Spitze ihrer Truppen. Hin und her wogte alsbald der Streit; dicke Staubwolken verhüllten das Tageslicht. Angriffe folgten auf Angriffe, Zurückwerfen und Wiederangreifen, doch keiner gewann dauernden Vorsprung.

Indessen überragte die Heldengestalt Bhishmas die Scharen seiner Krieger.

Anlaß, die Zweifel und Bedenken des Arjuna, so können auch die vorhergehenden Bedenken des Duryodhana, als im Wesen der Personen und im Zusammenhange wohl begründet, noch der älteren Tradition angehören. In dieser letzteren Angabe einen Wink für die Annahme (Adolf Holtzmanns, schon in seiner Schrift Arjuna, 1879, S. 207) finden, daß das Gespräch, dessen Inhalt die Bhagavadgîtâ bildet, „nicht zwischen Arjuna und Krishna, sondern eher zwischen Duryodhana und seinem Lehrmeister Drona" stattgefunden, das scheint mir mehr gesucht als gefunden, und zwar einer Hypothese zu lieb gesucht, welche das Ganze des Epos einmal über das andere auf den Kopf stellt und, wie man hier so recht sagen darf, das Kind mit dem Bade ausleert. Historische Unmöglichkeit ist meines Erachtens ein geringster von allen Einwänden, welche jener Hypothese gemacht werden müssen — nur nicht hier am Platze gemacht werden sollen. — Noch ein folgendes Kapitel (43) ist wohl ohne Zweifel späterer Bearbeitung. Yudhishthira geht darin zum Erstaunen seiner Brüder, die ihn dann mit Krishna begleiten, in die feindliche Schlachtordnung und bittet der Reihe nach Bhîshma, Drona, Kripa, Çalya und Karna um die Erlaubniß, sie bekämpfen zu dürfen, läßt sich dabei von den einzelnen seinen Sieg und die Art ihrer Bekämpfung voraussagen. Hinweggehend bleibt er dann mitten inne stehen und lädt wer Lust hat zum Uebergange zu ihm ein, worauf er den Yuyutsu, einen der Söhne Dhritarâshtras und Halbbruder Duryodhanas gewinnt.

Der griff nun zu seinem mächtigen Bogen, und zugleich nahm Arjuna den Gândiva zur Hand. Beide fuhren sie gegen einander und bewarfen sich mit Geschossen. Auch hafteten Pfeile, und verwundeten sie sich gegenseitig, doch keiner von beiden wankte oder wich. Ihr Kampf aber ward ein Zeichen auch für die andern Heldenfürsten, daß ein jeder seinen persönlichen Feind angriff. Da kämpften denn Sâtyaki gegen Kritavarman, Abhimanyu gegen Brihadbala, Bhîmasena gegen Duryodhana, Duḥçâsana mit Nakula, Durmukha mit Sahadeva, Yudhishthira selber gegen den Madrakönig Çalya, Dhrishtadyumna gegen Drona, Somadattas Sohn gegen Çankha, Ghatotkaca, der Riesin Sohn, gegen den Recken Alambusha, Çikhandin gegen Açvatthâman und andere mehr in furchtbarem Zweikampf. Einer zerbrach des andern Flaggenstock, der andere seines Gegners Bogen, dieser zerschmetterte jenes Arm und jener wieder die Rippen seines Feindes. Gewaltig war ihr mächtiges Ringen, gar eine Weile mit Lust zu schauen. Dann wurde der Kampf wild und schrankenlos. Elefanten zogen noch gegen Elefanten, Rosse gegen Rosse, Fußvolk gegen Fußvolk ins Treffen. Nicht lange aber, da stritten auch Reiter gegen Fußmannschaft, und es entstand ein wirres, entsetzliches Streiten. Himmlische, Weise und Helden der Vorzeit schauten, wie es heißt, aus der Höhe dem Kampfe zu, und was sie sahen glich jenem alten Titanenkampfe, dem Kampfe der Asuren und Götter.

Wie am Vormittag, wo möglich noch wütiger war am Nachmittag das Ringen und Kämpfen. Löwenmutig stritt da Bhîshma an der Spitze seiner Heere, und sein Streiten wirkte Schrecken unter den Gegnern. Ihm warfen sich wieder Bhîma und Abhimanyu, den Helden seiner Partei die besten der Pândava entgegen. So kam Uttara auf einem Elefanten sitzend gegen Kritavarman und Çalya heran, und dieser mitsammt seinem Wagen stürzte, vom Rüssel des Thieres gefaßt, zu boden. Doch raffte der Madrakönig sich auf und schlug mit einem Schwertstreich den Gegner, mit wuchtigem Faustschlag seinen Elefanten nieder. Seine Leute trugen den Uttara hinweg, indeß dem Çalya ein neuer Kämpfer in Çveta erstand, einem andern und unwiderstehlichen Virâtahäuptling. Von beiden Seiten kamen Kriegshelden hinzu; einige fielen und einige erhuben sich vom Fall und kämpften weiter. Bhîshmas Dazwischenkunft befreite den Madrakönig und verwickelte jenen selbst in einen Kampf mit dem gewaltigen Feind. Beide verwundeten einander; der Bogen in der Hand Bhîshmas wurde ihm zerbrochen; von Çvetas Geschossen zerschmettert sank ihm der Flaggenstock; seine Rosse stürzten, und der greise Anführer selbst fiel rückwärts auf seinen Wagen. Schon jubelten die Pândava, und entsetzt sandte Duryodhana von seinen Kriegern zum Schutze des Feldherrn. Dieser richtete sich auf und begann aufs neue zu kämpfen; die Götter selbst, heißts, ermunterten ihren Liebling.

Man kam vom Bogen zum Speer, von Speer und Lanze zu Keule und Kolben, bis ein wuchtiger Schlag den tapferen Virâtaführer fällte, daß er entseelt darnieder sank. — Aber des Kämpfens war noch kein Ende. Wut-

entbrannt stürzte sich Çankha, ein anderer Virâtasohn, wieder den beiden, Kritavarman und Çalya entgegen. Namhafte Kuruhelden, ihrer sieben noch kamen wieder hinzu, und wie Wetterregen auf Bergesgipfel fielen die Geschosse nun auf das Haupt des Angreifers. Der aber, ein mächtiger Schütze, zerbrach einem nach dem andern seinen Bogen. Wieder fuhr da Bhishma ins Treffen, ihm entgegen, den Çankha zum Schutze auf seinen Wagen nehmend, Arjuna. Indeß von da und dort mehr und mehr Führer und Mannschaften einrücken, beschütten die beiden einander mit Pfeilen. Dann wandte sich Bhishma ab und warf sich dem Pancâlakönig entgegen, der mit Heeresmacht heranzog. Wie die Sonne am hellen Mittag strahlte der alte Kriegsheld, während rings um ihn her wie verzehrender Waldbrand der Kampf tobte, und die Gegner von seinen Geschossen bedrängt zurückwichen. Unterdessen wards Abend, das eintretende Dunkel setzte dem Kämpfen und Drängen ein Ziel, und die Trommeln riefen auf des Feldherrn Geheiß die erschöpften Kriegsscharen endlich ins Lager zurück (49).

Wie an diesem ersten so wurde zehn Tage hinter einander gekämpft, mit abwechselndem Glück und abwechselnd in Einzel- und Massenkämpfen. Namhafte Kriegshelden auf beiden Seiten suchten jeder seinen Gegner, andere kamen hinzu, und aus den Kämpfen der einzelnen wurden Kämpfe der Massen, oder es lösten sich diese wieder in Einzelkämpfe auf. So trafen andern Tages Drona und Drishtadyumna zusammen, schlug Bhima den mächtigen Kalingakönig, wobei sich auch der Feldherr selbst, des Drupada Sohn und Satyaki einmischten, kam Arjuna seinem Sohn Abhimanyu zu Hilfe, da dieser von Duryodhana und andern bedrängt ward, wie denn auch Abhimanyu einmal über das andere hinzukam, wenn Arjuna seinen Pfeilkampf mit Bhishma kämpfte. — Dieser Pfeilkampf zwischen den beiden ersten und vornehmsten Kriegshelden der beiden Parteien fehlte an keinem der zehn Tage. Mit ihm pflegte in der Frühe der allgemeine Kampf zu beginnen, und mit ihm, wenn beide schon Wunder von Tapferkeit gewirkt, endigte zumeist der Schlachttag. Mochten nun durch Bhishmas Eingreifen, wie am dritten Tage geschah, die Heere der Pându zu wilder Flucht sich wenden, oder, wie an einem der folgenden Tage, des Arjuna Erschlagene zu vielen tausenden das Feld bedecken: immer noch trafen sich die beiden Gegner, verschwanden unter der dichten Menge der Geschosse wohl zeitweilig den Augen ihrer Mitkämpfer, ließen aber nicht eher ab, als bis der Sonnenuntergang ihrem heftigen unentschiedenen Kämpfen ein Ende machte. Unentschieden aber blieb ihr Kampf, weil bei aller Heftigkeit doch einer des andern schonte und beide sich scheuten einander das Leben zu nehmen.

Unterdessen stieg von Tag zu Tag die Erbitterung und die Furchtbarkeit des Kampfes. Jeder andere Tag sah die Massen der Krieger sich lichten und einzelne hervorragende Helden der allgemeinen Wut zum Opfer fallen. Nur das zögernde Verhalten Bhishmas und Arjunas hielt auf beiden Seiten

das Gleichgewicht. Schon am dritten Tage macht Duryodhana deshalb seinem Feldherrn und mit diesem dem Drona und dessen Sohne Vorstellungen, worauf ihm Bhîshma geschärftes Vorgehen gegen die Pându verheißt (58). Als in folge davon das Glück der letzteren an diesem Tage sich in der That wandte und die anfangs siegreich vorgehenden vor Bhîshma die Flucht ergriffen, da sprang Arjunas Wagenlenker von seinem Sitz und stürzte sich dem feindlichen Führer entgegen, daß jener dem zornerfüllten Krishna nacheilen, ihn gewaltsam aufhalten und mit beschwichtigender Zurede auf seinen Sitz zurückbringen mußte.

Gleiches Spiel wiederholte sich am neunten Tage. Es hatte Arjuna tags zuvor seinen Sohn Irâvant verloren und war auf die Nachricht von dessen Heldentode in die bittersten Klagen ausgebrochen. Schmerz- und zornerfüllt hatte er dann seinen Wagenlenker aufgefordert, ihn mitten in das Heer der Feinde zu fahren. Die Niederlage und die Verluste der Kuru waren an diesem Tage gewaltige gewesen. In der folgenden Nacht hatte Duryodhana daher seinem Heerführer zum dritten Male bittere Vorstellungen gemacht und ihn zu dem von Karna angestifteten Versprechen gedrängt, künftig auch die Pândusöhne aufzugeben; einzig den Çikhandin, dabei blieb Bhîshma, könne er nicht bekämpfen.

Die besten seiner Helden aber hatte Duryodhana dem Bhîshma zum Schutze gegeben; es seien auch, hatte er gesagt, Arjuna und Çikhandin einander ständiger Schutz. Wirklich hatte Arjuna zugleich den Drishtadyumna gebeten, den Çikhandin unter seiner Obhut ins Vordertreffen Bhîshma gegenüber zu stellen (98). Und als nun andern Tages nach furchtbaren Kämpfen und glänzenden Waffenthaten, welche Arjuna mit Bhîma und mit Abhimanyu ausführten, das Heer der Pândava wieder vor dem Andringen Bhîshmas zu weichen und bang zu fliehen anfieng, da verließ Krishna abermals die silberglänzenden Rosse, sprang vom Wagen, und seinen Stachelstock in der Hand, entgegen dem Bhîshma, ihm nach Arjuna, der ihn erreichte, festhielt und an sein Gelübde erinnerte, am Kampfe nicht selbstthätigen Antheil zu nehmen. Schweigend, da der andere schwur, nicht ferner zaudern sondern den Gegner niederschlagen zu wollen, bestieg der erzürnte Krishna wieder seinen Wagenlenkersitz (106). In der Weise, sagte diesem zur Nachtzeit Arjuna, wolle er Çikhandin voranstellen, daß er gewiß den Bhîshma tödte, während er selbst sein Geleite mit Geschossen bedeckte. So kam der zehnte Tag.*)

Mit Sonnenaufgang stellten die Pândava unter Trommel- und Drommetenschall ihre Züge in Schlachtordnung auf, den Çikhandin ins Vordertreffen, Bhîma und Arjuna ihm zum Schutze, hinter ihnen mit Geleite

*) Es wird erzählt, wie Yudhishthira in dieser Nacht ins feindliche Lager sich begeben, den Bhîshma sogar über die Art seiner Bewältigung befragt und von ihm das Mittel angezeigt erhalten habe, dessen sich Arjuna eben bedienen wollte (107, 73—88), — ein brahmanisches Beiwerk nach allem Anschein, um die That des Krishnafreundes in „naiver" Weise zu decken.

und Heeresmacht die übrigen, Abhimanyu und die Draupadisöhne, Dhrishtadyumna, Yudhishthira mit den Zwillingsbrüdern, den Virata und Pancalakönig, die Ketayabrüder, die einen den andern im Rücken. Kühn, ihr Leben dransetzend rückten sie ihrem Feinde entgegen, der zugleich und ebenso seine Heeresordnung getroffen. An der Spitze der Kuru stand Bhishma, ihm zur Seite mehrere Brüder des Duryodhana, denen Drona und dessen Sohn, Bhagadatta, Kripa, Kritavarman, der Kamboja und Magadha Könige und andere mit ihren Scharen folgten. Den Çikhandin vor sich nehmend, griffen Arjuna und Bhima den Bhishma an, ihre Geschosse weit umhersendend. Wie außer sich bedrängten sie ihre unter Verlusten zurückweichenden Gegner. — Indessen flogen die Pfeile Bhishmas gleich Feuerbränden ins Gehölze unter die Mannschaft des Çikhandin, während dieser seine Geschosse auf den Gegner richtete und ihn verwundete. „Wirf oder nicht — rief ihm Bhishma zu — dich, ein Weib, bekämpfe ich nicht!" „Und du wirf oder nicht — antwortete ihm jener voll Zorn — lebend wirst du mir heute nicht entkommen!" Dazu ermunterte ihn Arjuna auf Krishnas Betreiben. „Strenge dich an — sagte er ihm — mache ein Ende mit dem Ahn! Du mußt es heut vollbringen; ich werde mit dir sein, werde seine Begleiter alle abwehren, wie Flut in Makaras (des Meeres) Behausung die Kuruhelden hinwegziehen" (108).

So that Arjuna. Und dem Duryodhana, welcher die Gefahr und die großen Verluste der seinen sehend den Bhishma darauf hinwies, entgegnete dieser: „Du wirst heute großes schauen; entweder werde ich selbst getödtet oder ich werde die Pandusöhne niederschlagen."

Bald hatte Arjuna mit Duhçâsana zu kämpfen. Seine Wurfgeschosse durchdrangen zu hundert den Panzer des Gegners, daß dessen Blut hervor rann, während ihm selbst auch drei Pfeilspitzen des andern in der Stirn stecken blieben. Mit zersplittertem Bogen endlich und verzagt vor den goldgefiederten Pfeilen des Prithâsohns, die wie Enten auf einen Teich auf ihn zuflogen, mußte Duhçâsana zu Bhishma flüchten. Um diesen als Mittelpunkt drehen sich die Kämpfe des Tages. Ihrer zehn zumal werfen sich die Kuruhelden dem vordringenden Bhima entgegen, der sich ihrer erwehrt, sie theilweise verwundet, dann mit Arjunas Dazwischenkunft zurücktreibt. Dieser, den Çikhandin vor sich, hatte in seinem Vorrücken gegen Bhishma mit Çalya, mit Suçarman, dem Trigartakönig, und mit anderen zu kämpfen, welche Duryodhana immerfort seinem Feldherrn zur Hut und den feindlichen Streitern entgegen schickt. Darauf rückt Arjuna mit Cedi- und Pancâlakriegern vor, den Çikhandin immer vor sich, und immer ermunternd, den Bhishma zu tödten. Ein Massenkampf entstand, die Erde erdröhnte unter dem Getümmel, und abgezogen wurden die besten Kuruhelden von ihrem Feldherrn. Allein sah sich dieser seinen Gegnern, den Geschossen Çikhandins gegenüber, welchem er nur mit verächtlichen Blicken begegnete. Schieße, schieße! ruft Arjuna seinem Gefährten zu, und wirklich ist Bhishma bereits von einer Anzahl Pfeile getroffen, als Duhçâsana noch einmal mit wunderbarer Tapferkeit zu ihm durch-

drang. Der ward niedergeworfen, aber immer frische Kämpfer vermochte Duryodhana, die Gefahr erkennend, seinem Ahn zu hilfe und dem Prithâsohn entgegen zu senden.

Wild und wilder in grausigem Gewirre wütete aller Orten der Kampf. Noch einmal, ein aufschnaufender Löwe, kämpfte der greise Kuruführer inmitten der feindlichen Scharen der Matsya, Cedi und Pancâla, und staunend erblickten Freund und Feind sein gewaltiges Ringen. Doch Arjuna läßt nicht nach. Seine Gegner, einen nach dem andern niederwerfend, drängt er immer wieder voll Schlachtengrimms und immer den Çikhandin vor sich und diesen zum Pfeilewerfen ermunternd zum Angriff auf Bhîshma. Waffen aller Art waren auf den mächtigen, im Kampf und Gegenkampf unüberwindlichen alten Kriegshelden bereits eingedrungen. Da neigt der Tag sich seinem Ende. Ein Bogen nach dem andern entfällt, von den Pfeilen Arjunas zersplittert, seinen tapferen Händen; von zehn Geschossen, die mit einem auch seinen Wagenlenker treffen, sinkt zerschellt sein Flaggenstab. Nochmals nimmt der Kriegergreis einen Bogen zur Hand, er wird ihm nochmals zerbrochen. Und immer noch, während Bhîshma selbst die übermenschliche Macht Arjunas gegen Duhçâsana preist, dringt jener mit Çikhandin vor sich gegen ihn heran. „Das sind nicht — ruft da Bhîshma — des Çikhandin Geschosse, das sind Arjunas, sind des Gândivaträgers, sind Indras Donnerkeilen gleiche Geschosse, die wie Kolben wuchtig mich treffen, mir ins Fleisch dringen. Das sind nicht des Çikhandin Pfeile!" ruft er einmal über das andere und schleudert seinen Speer gegen den Angreifer. Doch der Speer wird im Fluge dreifach zerschnitten, sein goldglänzender Schild, den er mit dem Schwerte zur Hand nimmt — es galt zu sterben oder zu siegen — angesichts der Kuru hundertfach von Pfeilen durchbohrt. Nur er selbst bleibt aufrecht auf seinem Streitwagen.

Unterdessen naht Yudhishthira mit seinen Scharen und spornt sie zu furchtlosem Angriff. Beide, Pândava- und Kurukämpfer erheben ihr Kriegsgeschrei, und ein Schlachten und Würgen beginnt, grauenvoll, wie noch nicht zuvor. Bald ist der Boden weit umher blutgetränkt, von unzähligen Kämpferleichen bedeckt. Mitten unter die Feinde läßt Arjuna seinen Wagen lenken, vor seinen Geschossen fliehen und drängen die Horden, unter furchtbarem Lärmen treiben und drängen sie gegen Bhîshmas Streitwagen. Noch steht der alte Kriegsheld, sein Leib bis auf Fingersbreite mit Wunden und Pfeilen ganz bedeckt. — Da senkte sich der letzte Streifen des Sonnenrades zum Untergang, und kopfüber fiel Bhîshma von seinem Wagen. Lautes Aufschreien wurde da gehört, der Kampf hatte ein Ende (119).

Mit dem Fall ihres Führers war den Kuru allen das Herz gesunken; die besten ihrer Helden weinten, während lauter Siegesjubel durch die Reihen der Pândava gieng. Dann aber sammelten sich auf die Kunde von dem Ereignisse Freund und Feind und im weiten Kreise die Scharen der Krieger um den gefallenen Helden, dessen Leib, auf seinen Pfeilen gebettet, ohne die Erde

zu berühren da lag. Sie bezeigten ihm andächtige Verehrung. Nur sein Haupt hieng herab; weiche und sanfte Unterlagen, die ihm auf sein Verlangen nach einer Kopfstütze gebracht wurden, wies er zurück, um sich vom Phalguna allein das Haupt kunstgerecht mit drei Gandivapfeilen stützen zu lassen. Diesen, den Arjuna nämlich, bat er dann wiederholt zu sich. Mir brennt, sagte er ihm, von deinen Pfeilen der Leib, die Wunden schmerzen und ganz trocken ist mir der Mund; gib mir einen Labetrunk, Arjuna, wie du's verstehst. Von seinem Wagen herab — so geht die Sage — mit lautkrachendem Pfeilschuß seines Gandiva spaltete Arjuna darauf den Boden zur Seite Bhishmas; ein Strahl frischen amrita- (oder nektar-)duftigen Wassers sprang hervor, an dessen Trunke der lechzende sich wunderbar erlabte. Staunen ergriff die Umstehenden, Bhishma aber pries den unüberwindlichen Indrasohn und mahnte darauf den Duryodhana mit eindringlicher Warnung zu friedlichem Ausgleich mit seinen Verwandten. Schweigend doch verharrte dieser auch dem entgegen, wie ein dem Tode verfallener, der die gebotene Heilung verschmäht. Endlich kam noch Karna gegangen, und weinend Bhishma! Bhishma! rufend umschritt er verehrend das Pfeilbett des gebrochenen Kuruhelden. „Ich weiß das alles," antwortete er dem zur Versöhnung mit seinen Brüdern ihm sanft zuredenden, „aber ich kann nicht mehr anders." „Wohlan," so war Bhishmas letztes Wort, „so thue deine Xatriyapflicht, wie ich sie selbst mit Anstrengung gethan, um nun zur Ruhe einzugehen! Dieß, Karna, sage ich dir, es ist Wahrheit" (122).*)

Nach dem Falle Bhishmas erschien denn auch Karna wieder beim Heere. Sein Wiedererscheinen wurde mit lautem Jubel begrüßt, aber doch nicht ihm, den auch Bhishma als den tüchtigsten gepriesen, sondern auf seine Empfehlung dem Drona wurde die Oberfeldherrnwürde zuerkannt. Und diese Wahl sowie die künftige Theilnahme des Fuhrmannssohnes am Kampfe erfüllte die Kuru mit neuer Siegeshoffnung (6).

Es war am Morgen des elften Tages, als Drona an der Spitze der Kuru seine Schlachtordnung den Pandava gegenüberstellte. Im Vordertreffen dieser strahlte bereits das weithin leuchtende Affenbanner des siegreichen Kuntisohnes. Und alsbald flogen die Geschosse herüber und hinüber, und es erdröhnte die Erde vom Kampfgeschrei der feindlichen Helden- und Kriegerscharen (7). Da gelobte Drona an diesem Tage den Yudhishthira lebendig gefangen zu nehmen, wenn es gelänge, den Arjuna auf kurze Frist von jenem zu entfernen. Das Gelübde wurde mit heiligem Spruch geleistet, den Yudhishthira aber beruhigte auf die Kunde davon Arjuna. Fürchte nicht, sagte

*) Hiermit endet das sechste Buch (Bhîshma-parvan). — Der Fall Bhishmas ist mit vielem späterem Wunderwerk umkleidet. So bestimmte der Held selbst, da er auf Pfeilen gehörig gebettet lag, die Zeit seines Todes auf die nächste Sonnenwende, das war bis lange nach Abschluß des Krieges. Er sollte auf seinem Schmerzenslager noch lange Reden über die Pflichten der Könige und ähnliches halten.

er ihm, den Lehrmeister werde ich nicht tödten, aber er wird auch seinen Willen nicht haben. Mag der Himmel mit allen Sternen einstürzen und die Erde in Stücke gehen, wird dich doch, so lange ich lebe, Drona nicht gefangen nehmen. So sprach Arjuna. Und als nach vielen und harten Kämpfen, darin sich unter anderen Abhimanyu auszeichnete und Bhîma in siegreichem Keulenkampf mit Çalya gestritten, das Glück doch den Dhritarâshtrasöhnen sich zuwandte; als da Drona wie ein jugendlicher Held unaufhaltsam vorgieng und ganz nahe daran schien, den Pândukönig gefangen zu nehmen: da war es jener siegreiche, welcher seinen bedrängten Bruder rettete und die Ehre des Tages.

In jähem Anlauf rollte sein Wagen über das Schlachtfeld, über Blutlachen hinweg, über Leichenhaufen und zerbrochenes Waffengeräth gegen die Reihen der Kuru. Seiner Pfeile dichte Menge verdunkelte wie Wolkenschauer Himmel und Erde und die Gegner, welche dem Anblick entschwanden. Wie die Sonne hinab gesunken, wie Freund und Feind nicht mehr kenntlich geworden, zog Drona seine Scharen ins Lager zurück, und langsam auch wandte sich Arjuna zu den Zelten, wo ihn mit freudigem Jubel die seinen empfiengen, der auf seinem Streitwagen einher fuhr, leuchtend — heißt es — unübertroffen, wie der Mond unter den Gestirnen (16).

So war es Nacht geworden, ohne daß Drona sein Gelübde hatte erfüllen können, und aufs neue erklärte dieser, man müsse den Arjuna einige Zeit von der Hut seines Bruders abzuwenden suchen, dann werde er thun wie er gelobt. Auf diese Erklärung verschwören sich fünf Helden der Trigarta, Suçarman, ihr König an der Spitze, jene Gelegenheit herbeizuschaffen. Mit heiligem Eide verpflichten sie sich, den Siegeshelden der Pândava zu tödten oder selbst im Kampfe mit ihm zu fallen. Sie wollten, sagten sie, zur Welt der Leugner und Uebelthäter fahren, wenn sie ihm fliehend den Rücken wendeten. Hierauf wiederholte Drona sein Gelübde, und Arjuna erklärte, er werde der Herausforderung nicht aus dem Wege gehen (17).

Die Kämpfe mit den Eidgenossen, den Samçaptaka, beschäftigten den Pânduhelden die folgenden Tage, einen nach dem andern. Er schlägt ihre Mannschaft zu hunderten nieder, und auch von ihren Führern, den Verschworenen selbst, mußten einige, Sudhanvan und ein Bruder des Trigartakönigs und andere, wie Nila, der Nârâyana Führer, die zu ihnen hielten, ihr Beginnen mit dem Leben büßen. Und bei dem allem gelang es ihm inzwischen, auch noch anderen Gegnern siegreich beizukommen. So dem Bhagadatta, dem Prâjyotishakönig, mit dem bereits Abhimanyu und Bhîma sich in zwei Kämpfen gemessen. Auf seinem Elefanten reitend bedrängte er die Pancâla, als trotz wiederholtem Dazwischenwerfen der Verschworenen Arjuna und sein Begleiter ihm nahten und von seinen Wurfgeschossen überhäuft wurden. Eines derselben verwundete den Krishna, ein anderes traf und verkehrte das Diadem auf dem Haupte Arjunas, worauf dieser endlich mit einem Pfeil seines Gândîva den Elefanten niederstreckte, mit einem nächsten das Herz des Reiters durchbohrte, daß er kopfüber zu boden stürzte, einem Blütenbaum gleich, den

ein Sturm gebrochen. Und wie Bäume vom Sturm gebrochen, stürzten nach ihres gewaltigen Führers Tode auch dessen Mannschaften rings vor den Pfeilen des Prithâsohnes (29).

Indessen dort das gelle Schwirren der Gandivasehne die einen fällte, die andern — darunter Çakuni mit seiner Zaubermacht — fliehen machte, war an anderen Stellen fortdauernd lautes Kriegsgetümmel. Mit Einzel- und Massenkämpfen abwechselnd wütete unausgesetzt die männermordende Schlacht. Ueber die Leiche aber eines seiner tapfersten Helden beugte sich Ajâtaçatru oder Yudhishthira in herbem Schmerz. Wer also, sprach er, mit den Wunden auf der Brust den Tod findet, der geht in Indras Himmel ein. Sein Wort galt dem Abhimanyu, dem Sohne Arjunas, welcher feindlicher Uebermacht im herrlichsten Siegeskampfe erlegen, noch im Tode der schönste Jüngling da lag.*)

Es war am Abend des dreizehnten Tages, als Arjuna nach seinen siegreichen Kämpfen mit den Eidgenossen, das Herz voll banger Ahnungen, mit Krishna den Lagerzelten zufuhr. „Was zittert das Herz in mir? — fragt er den Gefährten — und was stockt mir die Stimme? Ist dem Könige, ist den Angehörigen heil?" Und als ihn der andere zu beruhigen versucht und sie sich dem Lager nähern: „Nicht — fährt jener fort — ist da heute fröhliche Musik, nicht zu Trommeln, Muscheln und Schalmeien erschallen wonnige Preislieder; die Krieger kehren sich bei meinem Anblick von mir ab, ob ich gleich Thaten wie die früheren gethan; auch von des Pancâla- und Virâtakönigs Leuten, die Brüder und meiner Subhadrâ Sohn, keiner kommt mir wie sonst froh entgegen." Damit trat Arjuna mit dem Freunde ins Lager und die trauervollen Gesichter seiner Brüder, das Fehlen Abhimanyus, nach dem er umsonst im Kreise umhersah, bedeuteten ihm seinen herben Verlust.

Unbändig war des Vaters Schmerz, und jammervoll, wie eines schiffbrüchigen Kaufmanns, seine Klage. „War kein anderer euch, die feindlichen Reihen zu durchbrechen, außer der Subhadrâ Sohn, dem zarten Jüngling? Nicht von mir war ihm das angewiesen, was ließet ihr den Knaben in die feindlichen Scharen eindringen? Sagt, wie geschah es doch? Und was soll ich der Subhadrâ, wenn sie um ihr geliebtes Kind jammert, was der Draupadî und den andern sagen? Soll ich den Sohn nicht mehr sehen, so will ich selbst zu Yamas Sitzen gehen." So klagte Arjuna und tadelte die Brüder, daß sie ihm seinen Sohn nicht besser beschützt hätten. Wohl habe Abhimanyu, meint er, zu Yudhishthira gewandt, sein Leben aufs Spiel gesetzt, da er Vernichtung unter den Feinden wirkend, von deren Menge zugleich angegriffen worden, und sicherlich — fügt Arjuna hinzu — hat er nach mir, nach seinem

*) Die Klagen Yudhishthiras über den Tod Abhimanyus, eine Schilderung des Schlachtfeldes und das Erscheinen des Weisen Nârada, der zum Troste wieder die Geschichte Râmas in abgekürzter Form erzählt, unterbrechen hier den Fortschritt der Erzählung (50—70).

Vater um Hilfe ausgeschaut, da er verlassen und ohne Genossen den tödtlichen Geschossen Karnas, Dronas und Kripas zumal ausgesetzt gewesen.

Nur Krishna wagt es, dem schmerz- und zornerfüllten Vater beschwichtigend zuzureden. Abhimanyu sei den Pfad aller Helden gegangen und habe jenen Weg eingeschlagen, der unzweifelhaft zur Welt der Guten und Seligen führe; solches sei der Xatriya Bestimmung; ein Schlachtentod wie seiner sei von allen tapferen Kriegern begehrt. — Darauf erzählte Yudhishthira in Kürze den Vorgang. Indeß Arjuna zum Kampfe gegen die Verschworenen gegangen, habe Drona alles aufgeboten, ihn selbst gefangen zu nehmen. Ihre eigene Schlachtordnung sei der feindlichen gegenüber gestellt gewesen, aber derartig von Geschossen überschüttet worden, daß sie jene kaum hätten wahrnehmen, geschweige durchbrechen können. Alle hätten da seinem an Heldenmut unvergleichlichen Sohne zugeredet, ihnen eine Gasse durch die feindliche Stellung zu brechen, was dieser ohne weiteren Antrieb einem edlen Rosse gleich gethan; wie ein Suparna (Wolkenaar) in die Flut habe sich der Jüngling in die feindlichen Reihen gestürzt. Ihnen aber, die ihm nachdringen wollten, hätte sich der niedrig gesinnte Jayadratha, der Sindhukönig in den Weg geworfen und sie aufgehalten, indeß Drona, Kripa, Karna, des Drona Sohn, Kausalya und Kritavarman, die sechs Helden den Abhimanyu umzingelt. Dieser größten Helden Uebermacht habe er sich kämpfend erwehrt, bis er um seinen Streitwagen gekommen, bis dann ein wuchtiger Keulenschlag des Duhçāsanasohnes den edlen Jüngling niedergestreckt. Erst nachdem er die Gegner zu tausenden geschlagen, die höchste Gefahr tapfer abgewehrt, mehrere Königssöhne und auch den König Brihadbala in den Tod geschickt, habe er selber das ihm bestimmte Ende gefunden, der sie in Trauer zurückgelassen, für sich aber den lichten Himmel gewonnen. — So berichtete Yudhishthira; Arjuna aber jammerte mit lautem Wehruf und rang wie verzweifelt die Hände. Dann aber verschwur er sich mit heiligem Eidschwur. Wisset, rief er, morgen werde ich den Jayadratha tödten, wenn nicht Furcht vor Gefahr ihn die Dhritarāshtrasöhne verlassen oder schutzflehend zu uns kommen läßt. Tödten werde ich ihn oder selber nicht in den Himmel der Guten kommen; ehe die morgige Sonne untergeht, werde ich jenen Bösewicht tödten oder selber Jātavedas Glut (den Holzstoß) betreten. Dabei stieß er bekräftigend den Gāndiva auf den Boden auf, daß es bis in den Himmel schallte. Und lauter Trommelwirbel und der Krieger Löwenschrei antwortete seinem heiligen Eidschwur (73).

Der Lärmen im Lager der Pāndu wurde von den Gegnern mit Staunen wahrgenommen, und durch Späher erfuhren diese und auch Jayadratha dessen Grund, nämlich das Gelübde des Arjuna. Zitternd für sein Leben begab sich der Sindhukönig zu dem Kriegsrathe der Fürsten und bat um Verabschiedung in seine Heimat. Fürchte nichts, beruhigte ihn Duryodhana, und zählte ihm die Menge der Helden und der Kriegsheere auf, die alle zu seinem Schutze bereit wären. Auch Drona versicherte den ängstlichen seines Schutzes, so daß er in der Kampfschlacht gar nicht zu zittern brauche; übrigens stünde

ihnen allen der Gang in die andere Welt bevor, welche die frommen Büßer durch Bußübung, die tapferen Krieger nach Xatriyasatzung durch ihre Kriegsthaten gewännen. Damit beruhigte sich Jayadratha und der Kriegsdrommeten und Kampfer Stimmen hörte man nun auch im Lager der Kuru erschallen (74).

Krishna aber tadelte den Arjuna wegen seines, wie er dafür hielt, unbedachten Eidschwurs, den er ohne Vorwissen seiner Brüder und ohne ihn selbst zu befragen geleistet. „Sollen wir denn aller Welt zum Gelächter werden?“ meinte er und erzählte ihm, was er von seinen Spähern im Kurulager gehört, was dort auf die Kunde von dem Schwur zum Schutze des Sindhukönigs beschlossen sei, und wie es sich nunmehr für den einen um sechs der besten Helden handle, die er zu bekämpfen habe. Nur mit einsichtiger Freunde Rath hätte der Kampf gelingen können. Doch Arjuna kann seinen Schwur nur wiederholen. Vor den Augen Dronas und seiner ganzen Kriegsmacht will er morgen das Haupt des Sindhukönigs zur Erde schleudern. Auch wenn die Götter und Halbgötter ihm zu Beschützern werden, sagt er, so sollst du ihn gleichwohl morgen durch meine Pfeile getödtet schauen; mit dir, Hrishikeça, vereint, fügt er begütigend hinzu, was könnte ich da nicht ersiegen. — Sodann gieng Krishna, seine Schwester, die Subhadrâ und ihre Schnur zu trösten. Der Jammer und das Wehklagen der unglücklichen Wittwe und jungen Gattin des Gefallenen dringen laut und herzzerreißend in die Nacht. Und nur nach vielem Zureden gelang es Krishna, sie und mit ihr auch die jammernde Draupadi in etwa zu beruhigen (78).

Dann kehrte er zu den Lagerzelten zurück. Keiner schlief da. Alle beschäftigte noch der Fall des Arjunasohnes und das Gelübde, welches sein Vater für den anderen Tag auf sich genommen. Krishna aber gieng zu Dâruka, seinem Wagenlenker, ihn von allem in Kenntniß zu setzen und zur vollkommenen Bereitschaft anzuhalten für die früheste Morgendämmerung des nächsten Tages; er wollte sich vor aller Welt als Freund Arjunas erweisen. Mit vollem Siegesbewußtsein hatte ihm auch der Wagenlenker alles zugesagt, als er sich wieder zu Arjuna begab, ihn trauer- und gedankenvoll bei seinem Affenbanner traf und die Nacht über mit ihm zusammenblieb.*)

Die Nacht vergieng und Herolde, Preissänger und Spendenträger weckten mit Händeklatschen und unter dem Schall der Trommeln, unter Muschel- und Hörnerklang den König Yudhishthira aus seinem Schlafe. Erwacht erhub sich dieser

*) Nach dem Epos muß sich Arjuna auf Krishnas Rath die Pâçupatawaffe, d. h. einen Bogen Çivas verschaffen. Dieß geschieht, indem Krishna den Freund mit sich jenseit des Himavant zu den Wohnungen des Gottes versetzt, den sie vereint lobpreisend angehen. Dieser erhört und verweist sie an einen Amrita- oder Nektarsee, wo sich ihnen ein Schlangenpaar zeigt, das sich in Bogen und Pfeil verwandelt, die Arjuna nimmt, worauf beide nach Verabschiedung von dem Gotte ins Lager zurückgelangen (80 f.). Gegenüber dem vorausgehenden Auftreten Krishnas als eines anderen Vishnu ist dieses hier und auch noch das folgende von dem Tagesanbruch erzählte (84) in çivaitischem Geiste gehalten. Beides gibt sich damit als spätere Einschaltung zu erkennen.

und bereitete sich durch Waschungen, Gebet und Anlegen glänzender Ausrüstung für den Tag, der unter glücklichen Zeichen anzubrechen schien. Bald waren auch seine Brüder und mit Krishna auch die anderen namhaften Helden und Fürsten um den König versammelt, welcher Vasudevas Sohn seines vollen Vertrauens versicherte, wie dieser hinwiederum die siegreiche Erfüllung des Gelübdes verhieß. Unterdessen kam Arjuna in voller Waffenrüstung einher gegangen. Sein königlicher Bruder schloß ihn in die Arme, und alle andern riefen ihm heil! heil! entgegen, der ihnen seine feste Zuversicht auf des Tages Glück und Gelingen zu erkennen gab. Sodann entließ Arjuna die Freunde, jeden in seine Stellung, und behielt mit Krishna allein den Yuyudhâna zurück und beauftragte ihn, an seiner Stelle heute den Schutz Yudhishthiras zu übernehmen. Dieß zusagend begab sich Yuyudhâna an die Seite des Königs.

Mit Tagesanbruch hatte indessen auch Drona seine Heeresmassen in Schlachtordnung gebracht. Grimmer Zorn und Kampfesmut beseelte die Krieger, wie sie ihre Waffen sich an- und zurecht legten. Wo ist Arjuna, wo der Govinda (Krishna), wo der wütige Bhima, und wo ihre Freunde und Genossen? hörte man rufen, während ihr Feldherr unter dem Schall des Muschelhornes und in der Hast bald da- bald dorthin seine Weisungen gab. Die Obhut Jayadrathas vertraute er wiederholt dem Karna, seinem Sohn, kurz den besten seiner Helden an, rückte die Kampfbezirke weit hinaus und stellte den bedrohten Sindhukönig ins ferne Hintertreffen. „Die Götter und Halbgötter werden dir da nichts anhaben können, geschweige die Pândava," sagte er und fuhr fort, den einzelnen Heeresgliedern ihre Stellung zu geben. Durmarshana, Duhçâsana und Vikarna, Söhne Dhritarâshtras, die vor stolzer Kampfbegierde brannten, hielten nach einander im Vordertreffen, während Duryodhana mit seiner Macht nächst Karna und nach den anderen Fürsten und Führern am entgegengesetzten Ende stand. Im Mitteltreffen hatte der Bharadvajasohn Drona selber auf glänzendem Streitwagen Stellung genommen (78).

Die Vorboten grausen Kampfes — Krähen tausendweis in den Lüften spielend, Geheul von Schakalen und unter Wirbelwinden herniederfahrende Feuererscheinungen — vor sich her rückte Arjuna gegen die feindlichen Schlachtreihen. Diese überkam Zittern, da sie von weitem das Affenbanner gewahrten. Und mancher, der eben noch kühnen Mutes geprahlt, erbebte, wie näher und näher das Muschelhorn scholl. — Jener hieß seinen Streitwagen gerade gegen die Aufstellung Durmarshanas lenken. Wie Wettersturm durchbrach er die Reihe der Elefanten, welche diese deckten. Mit wunderbarer Raschheit, die ihn zugleich hier und dort erscheinen ließ, war sein gewaltiges Vordringen. In dichter Menge wie reife Palmnüsse rauschten die Häupter der feindlichen Krieger zu boden, und der Gegner war geschlagen.

Da stürmte Duhçâsana mit seinen berittenen Elefanten gegen den Sieger ein. Arjuna erhub den Löwenschrei, und seine Pfeile trafen die Reiter, daß ihrer mehrere zumal durch einen einzigen Schuß von den Thieren sanken.

Entsetzt wich der andere zurück, sich auf Drona stützend. — Seinen Kampf mit diesem gab Arjuna aber nach einiger Zeit auf Krishnas Mahnung auf, weil ihm wichtigeres, wie jener meinte, die Erfüllung seines Gelübdes bevorstand. Doch noch lange nicht sobald sollte er zu Jayadratha gelangen (91).

Zunächst warf sich ihm Kritavarman und nach diesem Çrutayudha entgegen. Nachdem der erstere in die Flucht geschlagen, der andere durch die Wucht seiner eigenen zurückprallenden Keule gefällt war, trat ihm Sudaxina, ein Fürst der Kamboja gegenüber. Dieser stirbt, durch einen Pfeilschuß des Arjuna ins Herz getroffen. Dem vorwärts dringenden aber stellen sich von allen Seiten und allsogleich wieder neue Feinde in den Weg. Çrutayus und Acyutayus, ein paar gewaltige Kriegshelden, suchen ihn mit aller Macht zu tödten. Die Masse ihrer knotigen Geschosse machen den Prithâsohn betäubt, und in diesem Zustande setzt ihm der eine mit seinem Wurfspieße, der andere mit scharfer Lanze zu, daß ihn die Feinde schon für verloren halten und jubelnd aufschreien. Aber Krishna erhebt und ermuntert den verwundeten und gefährdeten Freund; dieser ermannt sich und seine Indrawaffe fällt beide Gegner. Auch ihre Söhne, welche den Tod ihrer Väter zu ahnden kommen, Niyatayus und Dirgâyus, müssen ihr Beginnen mit dem Leben büßen. Gleiches Schicksal ereilt den Ambashthafürsten, einen andern Çrutayus. Ein Pfeil Arjunas riß sein Haupt zu boden (93).

Die Thaten des Arjuna sehend hatte sich Duryodhana vorwurfsvoll an seinen Feldherrn gewandt, der ihn mit Versprechungen vertröstet und zum eigenen Angriff wider den siegreichen Gegner gerüstet entließ. Weiter in Gesammt- und Einzelkämpfen abwechselnd wütete die Schlacht. Drona, der immer auf Yudhishthiras Gefangennahme ausgieng, hatte sich Dhrishtadyumnas, dann des Sâtyaki zu erwehren. Andere Führer auf beiden Seiten kommen theils mit ihren Zügen, theils gegen einander zum Streit. Nicht aber in diesen Kämpfen lag die Bedeutung des Tages (98).

Dieser war über die Hälfte bereits verstrichen, und mit Mühe noch bahnte sich Arjuna seinen Weg durch die Menge der Feinde. Zwar der beiden Âvantyabrüder, die sich ihm entgegen warfen, erwehrte er sich; erschlagen fallen sie wie Bäume vom Sturm gefällt. Aber seine Rosse sind von Durst und Müdigkeit erschöpft, daß sie schwer weiter können. Da — so erzählt hier die Sage — stieg Arjuna vom Wagen, räumte mit seinen Geschossen die anstürmenden Feinde rings hinweg, spaltete mit kräftigem Pfeilschuß dann den Boden, worauf ein lebendiger Quell hervorsprang, dessen Wasser sich zum Teiche sammelte. Während seine Rosse tranken und sich labten, zog ihnen Krishna die erhaltenen Pfeile aus, und weiter giengs dann unter dem Staunen der umstehenden Krieger über das gesehene Wunder, flugs weiter, dem erstrebten Ziele entgegen.

Schon war der Sindhukönig in der Ferne sichtbar, als sich Duryodhana selber dem Siegeshelden entgegen warf. Er vertraute auf den Harnisch, den ihm Drona verliehen. Und in der That mußte er erst dann weichen, als

seine Mannschaften vor dem Schall des feindlichen Muschelhorns erbebten, und die Geschosse seines Feindes ihn seiner Rosse und nächsten Umgebung beraubt hatten. Mit noch acht Fürsten, die zur Hut des Sindhukönigs bestellt, suchte er jetzt das weitere Vordringen Arjunas zu hemmen. Doch der sandte wie in andauerndem Sprühregen seine Pfeile umher, deren eine Anzahl nicht nur den Dronasohn, Bhûriçravas, Çalya, Karna und andere, sondern einige auch schon den Jayadratha erreichten (101).

Mittlerweile hatte sich Yudhishthira der Angriffe Dronas zu erwehren. Im Massenkampfe waren die Pancâla glücklich gewesen und hatten die Reihen der Kuru durchbrochen, im Einzelkampfe war der gefürchtete Reckenfürst Alambusha den Streichen Ghatotkacas, des Raxasasohns erlegen. Kurz, Yuyudhâna hatte sein Vertrauen gerechtfertigt und vereint mit Bhîma die Anschläge Dronas zu schanden gemacht. Da verlangte Yudhishthira, daß Yuyudhâna ihn verlassen solle, um dem Arjuna zu Hilfe zu kommen, der nun auch von Drona bedrängt ward. Für ihn selber sei Bhîmas und der andern Schutz ausreichend. Nach vielem Sträuben, denn er wollte seiner Zusage getreu bleiben, zog jener und bahnte sich andauernd kämpfend seinen Weg. Er hatte nacheinander mit Drona und Kritavarman, mit Jalasandha, einem Dhritarâshtrasohn, der hier fiel, und wieder mit Kritavarman und zuletzt mit Duryodhana zu streiten, ehe er in Arjunas Nähe gelangte. Auch Drona war indessen vorgedrungen und mit Duhçâsana zusammengetroffen. Dieser wurde von Sâtyaki oder Yuyudhâna überwunden, während jener nach einigen Massenkämpfen sich dem Standorte Jayadrathas näherte (126).

Immer aber noch ängstigte sich Yudhishthira Arjunas wegen, von dem er weder hörte noch sah. Er ruhte nicht, bis auch Bhîmasena abzog, nachdem er den Schutz des Bruders dem Dhrishtadyumna anvertraut. Mächtige und gewaltige Kämpfe mit Duhçâsana, mit Drona und seinen Scharen mußte auch Bhîma bestehen, ehe er bis zu seinem Bruder vordrang. Wie beide, Arjuna und Bhîma, einander endlich erblickten, erhuben sie ihren Löwenschrei, dessen Stimme das Ohr des älteren Bruders erreichte und diesen freudig aufrichtete. Lange und hartnäckige Zweikämpfe fanden nun zwischen Bhîma und Karna statt, daran anfangs auch die Dhritarâshtrasöhne theil nahmen. Zuletzt, da Bhîmas Wagen zertrümmert, trat Arjuna in den Kampf ein, wie anderseits der Dronasohn. Beide Gegner, Açvatthâman und Karna ergriffen die Flucht.

Nicht lange, nachdem Bhîma und Sâtyaki auf einem Wagen davon gegangen, wurde der letztere von Bhûriçravas angegriffen. Lebend, so schwur dieser Bahlîkakönig, sollte ihm der Gegner nicht entkommen. Und in der That kniete er nach einigem heftigen und erbitterten Ringen auf der Brust seines darnieder geworfenen Feindes, als ein Pfeil Arjunas den zum Todesstreiche erhobenen Arm Bhûriçravas abschnitt. Arjuna hatte nämlich anfänglich mit seinem Dazwischentreten gezaudert, zweifelnd wohin er gehen solle. Noch lebte, von den besten Gegnerhelden geschützt, der Mörder seines Sohnes,

während anderseits Duryodhana mit Unrecht, wie er meinte, von Yudhishthira abgezogen. Die bemerkte Gefahr des Angehörigen, dessen Rosse und Lenker schon erschlafft waren, und Krishnas Zureden hatten ihn entschieden. — Wohl mußte sich Arjuna den herben Vorwurf gefallen lassen, daß er gegen Waffenrecht in fremden Zweikampf sich eingemischt. Er konnte aber, war seine Antwort, auch nicht den Freund und treuen Genossen, der um seinetwillen sich in Gefahr begeben, tödten lassen, so lange er den Gegner in Pfeilschußweite habe. Dabei gedachte er der Art, wie tags zuvor ihm Abhimanyu geraubt ward. Beide indessen, Arjuna und Krishna verhießen ihm die Himmelswelt der Guten, der ihnen mit seiner Linken die abgehauene Rechte schweigend vor die Füße geworfen. Allem Kriegsbrauche entgegen aber nahm der befreite Duryodhana sein Schwert und hieb seinem Feinde das Haupt ab. — So starb Bhûriçravas, und sein Tod erfüllte ein früheres Geschick (144).

Nun aber trieb Arjuna den Krishna, seinen Wagen eiligst gegen Jayadratha zu lenken; denn tiefer und tiefer sank der Tag; und jener war noch immer von der besten Helden Hut beschützt. Mit Sâtyaki und Bhîma auf seiner Seite kämpfte nun Arjuna wieder seine gewaltigsten Pfeilkämpfe. Seine Geschosse überschütteten die Gegner rings umher. Karna wurde stark verwundet und war von Blute überströmt, die andern, Kripa, Açvatthâman, Çalya, Vrishasena und Durvodhana wurden ebenfalls mehr oder weniger verwundet, alle aber in die Flucht getrieben. So gelangte Arjuna immer näher ihrem Schutzbefohlenen, dessen Flaggenstock und Wagenlenker seine Pfeile bereits zu boden geworfen. Eben schien die Tagessonne ihre letzten Strahlen zu senden, und es freuten sich der um sein Leben zitternde Jayadratha und seine Völker, da sie den Prithâsohn für verloren hielten. Wiederholt mahnte Krishna seinen Freund, daß es nun Zeit sei. Da endlich schwirrte die Gândîvasehne und abschnitt Arjunas Geschoß — er hatte allen seinen Ingrimm in diesen einen Pfeilschuß gelegt — das Haupt des eben zur Sonne schauenden Sindhukönigs, daß es weit durch die Lüfte flog und — so geht die Sage — seinem gerade betenden Vater in den Schoß. Der göttliche Sieger stieß in sein Muschelhorn, das heilige Gelübde war erfüllt, und die Sonne konnte untergehen. Doch ehe sie wirklich schied, fanden noch Kämpfe statt zwischen den niedergebeugten Kuruhelden — Kripa, dem Dronasohne, Karna — und den siegesfrohen Pânduhelden. Und auch nach Sonnenuntergang, auch die eintretende Nacht sollte dem Kampfe dießmal nicht wie sonst ein Ende machen (148).

Langsam war Arjuna zu seinem Bruder Yudhishthira zurückgefahren, ihm persönlich den glücklichen Ausgang des Tages zu künden, für welchen beide ihrem Freunde Krishna dankten. Der Schlachtenkampf wurde die Nacht hindurch fortgesetzt. Und grausig war, wie Sanjaya ihn schilderte, dieser nächtliche Kampf, da der grelle Schein angezündeter Fackeln, die an den Köpfen der Elefanten oder in den Händen von Fußmannschaft sich befanden, der Kämpfer Waffen und Rüstzeug beleuchtete, mit der Uhu und Schakale

Geschrei das Toben und Lärmen der Kriegshorden sich mischte, da, kurz, mit allen Schrecken der Nacht die Schrecken mörderischen Kampfes zusammen giengen.

Wie früher bei Bhîshma, so beklagte sich Duryodhana auch jetzt bei Drona, daß er noch immer die Pândusöhne, besonders seinen Lieblingsschüler Arjuna schone, indessen seine besten Freunde zu grunde giengen. Von Drona zurechtgewiesen wiederholte er seine Klage gegen den Lehrer auch vor den Ohren Karnas. Nicht jenen, belehrte ihn dieser, sondern das Schicksal allein sollte er anklagen, dieses aber mit Mannesthat bewältigen (152). So angespornt stürzte sich Duryodhana mit wildem Mute ins Treffen. Er griff den Yudhishthira an, den er mit seinen Kriegern umzingelte, doch ein Geschoß, das jener entsandte, warf ihn betäubt auf seinen Wagen hin. Da kam Drona mit seinen Scharen herzu, während gegenüber die Pancâla, Matsya, Çâlva und andere unter ihren Führern widerstanden. Grauenvoll ward, da man stellenweise nicht mehr Freund von Feind unterschied, ihr nächtlicher Kampf. Bald waren der Kuru und Pându Helden alle darein verwickelt. Wie ein anderer Rudra wütete Bhima in den feindlichen Reihen; die vor Drona fliehenden stellte Arjuna; er zwang den Gegner zur Umkehr, und beide Brüder bestürmten die feindliche Macht. Unterdessen kämpften auch ihre Söhne, Ghatotkaca und Açvatthâman, in furchtbarem Zweikampf. Dann trat auf Duryodhanas Verlangen Karna ins Treffen; er mußte mit Kripa weichen und darob des Dronasohns Tadel hören. So gieng es fort in Einzel- und Massenkämpfen; die Nacht that keinen Einhalt. Wie lauter Blitze und Flammen zischten die Geschosse durch schauriges, nur von röthlichem Fackelschein erhelltes Dunkel, das der Kämpfenden Geschrei und der Verwundeten Gestöhne erfüllte.

Die Pându waren nicht unglücklich gewesen in diesem nächtlichen Streite. Ihre Führerhelden Dhrishtadyumna und Yuyudhâna hatten Dronas Macht widerstanden. Wie sie zumal von Karna bedrängt wurden, war ihnen Arjuna zu hilfe geeilt. Der hatte die Krieger- und Elefantenhorden, welche ihm Duryodhana unter Çakuni und Duhçâsana entgegen geschickt, nach schwerem Kampfe zurückgeschlagen und die vor Drona und Karna weichenden Krieger zum Stehen gebracht. Sie wichen zwar bald wieder, und Yudhishthira zeigte dem Bruder das fliehende Heer, welches Karnas Geschossen den Rücken kehrte, als brennte es heiße Sonnenglut in dieser schrecklichen Mitternacht. Doch den Prithâsohn, welcher jetzt gegen seinen Feind persönlich vorgehen will, hält Krishna noch zurück. Auf seine Weisung sollte Ghatotkaca den Kampf mit dem gefürchteten Gegner aufnehmen, und einen solchen erklärte jener auf Arjunas Ansage ausführen zu wollen, daß man davon erzählen solle, so lange die Erde dauert.

Grausig in der That war dieser Kampf, wie ihn Sanjaya schildert, ein furchtbarer übernatürlicher Reckenkampf. Durch Sâtyaki im Rücken gedeckt war Ghatotkaca gegen Karna vorgegangen. Recken, welche Duryodhana gegen

ihn entließ, wurden nach erschrecklichem Ringen von ihm niedergeworfen. Das Haupt des Riesen Alambusha warf er dem Duryodhana zu füßen; ein anderer, der nachher gesandt kam, der Riese Alâyudha erfuhr gleiches Geschick. Wieder und wieder rangen inzwischen der Riesin Sohn mit dem Sohne des Wagenlenkers. Befreundete Kriegshelden kamen von beiden Seiten verstärkend hinzu und nahmen bald da bald dort thätigen Antheil am Kampfe. Ungeheure Waffen und ungeheure Kräfte wurden bald in der einen bald in der andern Gestalt — denn den Recken eignete die Macht der Verwandlung — aufgeboten. Entsetzen und Bestürzung bemächtigten sich der Kriegerscharen, und schon schien Karna den seinen verloren. Da ergriff dieser in einem letzten Waffengange eine flammende Todeswaffe, eine göttliche Lanze, und durchbohrten Herzens und lautlos stürzte der übermächtige Hidimbâsohn zu boden. Unter Drommetengeschmetter und dem Jubel der Kuru, die den Sieger wie einen Gott verherrlichten, bestieg dieser den Wagen seines Königs, während die Pându in laute Wehklagen ausbrachen. Allein Krishna war froh bewegt, denn nun hatte Karna seine göttliche Todeswaffe eingebüßt, die einzig, wie er sagte, das Leben Arjunas bedrohend für diesen aufgespart gewesen (185).

Nachdem Krishna auch den schmerzgebeugten Bhima getröstet, verlangt dieser nichts geringeres als einen Angriff auf Dronas Leben, zu welchem das Schicksal Dhrishtadyumna bestimmt; und in der That setzte sich dieser mit anderen Pânduhelden in Bewegung. — Indessen hielt die Natur auf ihr Recht; vor Schläfrigkeit und Ermattung ließen die Krieger ihre Waffen sinken. Eine Pause, wie Arjuna befahl, wurde gemacht, darin jeder Kämpfer an der Stelle, wo er sich befand, der Reiter auf seinem Roß oder Elefanten, der entbehrten Ruhe pflag. Gleiches geschah bei den Kuru. Nur verwies es Duryodhana nachher seinem Heerführer, daß er solches Bedürfniß des Feindes geachtet, wie er ihm dann überhaupt wieder eine parteiliche Schonung gegen die Pandusöhne vorwarf. Mit spöttischer Gegenrede wandte Drona sich ab, und das Zerwürfniß war vorhanden.

Sobald aber der Mond aufgegangen, begann der Kampf aufs neue; es suchten die Pându aus jenem Zwiespalt zu gewinnen. Von Krishna und Bhima angespornt zog Arjuna ins feindliche Treffen; die Pfeile Duryodhanas, Karnas, Çakunis empfiengen den ankommenden. Bald war der Schlachtenkampf und Lärm allgemein, das Dunkel mehrte die Verwirrung. Auch Drona kühlte hier seinen Zorn an dem Virata- und Pancalakönig, seinem alten Feinde; beide fielen von seinen Geschossen. Schmerz- und zornerfüllt schwur da Dhrishtadyumna seines Vaters Tod zu rächen; aus seiner Höhe, aus seines Strebens Erfüllung, aus Herrscher- und Brahmanenwürde solle jener stürzen; es müsse Drona heute mit seinem Leben zahlen oder er selber unterliegen. Den Eidschwur hörte Bhima, tadelte ihn nicht, gieng aber selbst zuvor den übermächtigen, einen andern Vaiçvânara (Agni) etwas mürbe zu machen; er ward von Dhrishtadyumna gefolgt. Indessen wütete der allgemeine Kampf, wie ärger — meinte Sanjaya — nie zuvor gesehen (186).

Das aufgehende Tageslicht beleuchtete mit tausend Strahlen die Fortsetzung dieses wirren Kampfgedränges. Laut wirbelten dazu die Trommeln und schmetterten die Kriegshörner. Gleichzeitig kämpften hier einzelne, dort Massen in dichten Knäueln. Aufsteigende Staubmassen deckten die Streiter und ließen die Führer kaum erkennen. Sie verdunkelten die neue Sonne, daß es schien, als wollte der schrecklichen Nacht eine andere nicht minder schreckliche folgen.

Wie einzelne Helden, Duryodhana und Nakula, Sahadeva und Duhçâsana, Bhima und Karna da mit einander ringend ihre Kräfte maßen, so trafen auch die beiden Arjuna und Drona zusammen. Ihr Kampf war über die maßen groß und furchtbar. Alle streitenden rings umher ließen vom eigenen Streite ab, um jenem zuzuschauen; selbst Götter und Halbgötter — so will es die Sage — blickten aus den Höhen verwundert auf diesen Kampf, den die beiden wackersten Helden, der Lehrmeister und sein Schüler mit göttlichen Waffen kämpften. Rudra mußte mit Rudra streiten, um ein gleiches zu gewähren. Auch hielten sich beide einander in ihrem Kampfe das Gleichgewicht.

Nach einigen weiteren Kämpfen, darin Dhrishtadyumna dem Duhçâsana, dann auch schon dem Drona, und Duryodhana dem Sâtyaki begegnet, erklärte dann auch Krishna seinem Freunde, Drona sei mit den Waffen in der Hand nicht beizukommen; wenn Açvatthâman erschlagen, würde er sie strecken; dieß melde ihm einer als wie geschehen. Der Anschlag ward von allen, nur nicht von Arjuna gebilligt. Indessen — Bhima hatte eben einen Elefanten Açvatthâman niedergeschlagen — schallte dem Drona der Ruf: „Açvatthâman ist gefallen" ans Ohr; er hörte Bhimas unliebsames Wort, das dieser verlegen genug ausstieß, und sein Inneres zergieng wie Sand im Wasser. Doch zweifelnd an der Wahrheit faßte er sich, griff zur Brahmawaffe, und tausendweise flogen seine flammenden Geschosse, und tausendweis fielen die feindlichen Krieger. Wiederum dann mitten in seinem furchtbaren Würgen hörte er: „Açvatthâman ist gefallen, kehre um, Brahmane, vom Schlachtkampf!" Da sieht er Dhrishtadyumna nahen, den zu tödten sein Sohn gegangen, sieht auch Yudhishthira und denkt, der Pârtha ist zuverlässigen Sinnes, er wird nicht lügen. Indessen hatte Krishna diesem gesagt: „wenn Drona bis zum Mittag so fort wütet, ist unsere Macht verloren; wer um der Selbsterhaltung willen unwahr redet, ist noch kein Lügner." So antwortete da der Pândukönig auf des Gegners Frage: „Açvatthâman, der mächtige Elefant, ist im Kampfe erschlagen, ja, Brahmane, Açvatthâman ist gefallen." Drona hörte nur das letzte Wort (das erste war auch nicht deutlich gesprochen); dem tapfersten sank aller Mut; er wollte selber den Schlachtentod sterben.

Nun hatte der grimmig anstürmende Dhrishtadyumna ein leichteres Spiel. Zwar trafen und verwundeten ihn Dronas Pfeile, fällten seinen Wagenlenker, zerschmetterten ihm den Bogen in den Händen, daß er zu einem neuen greifen mußte; wie flammende Blitze aus schwarzen Wetterwolken verzehrten ihm die Geschosse aus des Gegners Brahmawaffe seines Wagens Deichsel- und Rädergefüge; es kam zum Schwertkampfe, darin des anderen Streiche ihn darnieder

warfen: dennoch stritt Drona nicht mehr wie er zuvor gestritten. Vergeblich suchte auch Arjuna abzuwehren; er scheute die Verachtung edler Helden und begehrte nicht durch Trugliſt seines Lehrmeisters Tod und Sieg zu gewinnen. Heil, heil dem siegreichen Sâtyaki! scholl es unterdessen aus den Kriegerreihen. Im grimmigen Kampfe kämpften um diesen Duryodhana, Karna und andere Kuruhelden gegen die Pândava; noch wogte ihr Kampf, und wild wie je — da rief Yudhishthira bereits seine Krieger ab, dem nahen Fall Dronas zuzuschauen. — Mit erneuten Zurufen hatte Bhîma dem Drupadasohn zugesprochen, seinen mächtigen Gegner aber niedergebeugt. „Karna, Karna — rief dieser endlich — Kripa und Duryodhana, strengt euch an im Kampfe; Glück mit euch, ihr Pândusöhne, ich lege die Waffen nieder!" Damit streckte Drona die Waffen, worauf Dhrishtadyumna mit blankem Schwerte auf ihn lossprang. Tödte ihn nicht! schrie Arjuna mehrmals, als jener schon zum wuchtigen Streiche ausholte und — nach der Sage war der Geist des Lehrmeisters bereits zu Brahmas Himmel entstiegen — das Haupt seines Feindes vom Rumpfe hieb, das er triumphierend dann vor die Reihen der Kuru warf. Deren Krieger flohen in Hast, Bestürzung und Mutlosigkeit bemächtigte sich ihrer Führer. Bhîma aber umarmte den Dhrishtadyumna, und die Pândava freuten sich ihres Sieges (192).

Die jähe Flucht der Kuru und den Stillstand alles Kampfes gewahrend, kam endlich Açvatthâman zu Duryodhana gerannt und erfuhr von ihm den Fall seines geliebten Vaters, wie den ganzen Vorgang. Furchtbarer Schmerz aber auch furchtbarer Zorn bemächtigte sich des Dronasohnes. Er schwur für sein Lebtag Rache dem trügerischen Feinde. — Aber auch im Lager der Pându war nicht volle Siegesfreude. Bitter tadelte Arjuna den Drupadasohn, daß er also verfahren und an das Haupt des wehrlosen Lehrers Hand gelegt. Bhîma dagegen vertheidigte den Dhrishtadyumna, und auch dieser selbst wußte sich gegen Arjuna wie gegen Sâtyaki zu rechtfertigen. Sie erinnerten an allen Trug und alles erlittene Unrecht von seiten der Kuru, und wie Drona selber ihnen und zumal den Pancâla in stolzer Kampf- und Herrschsucht gegenüber gestanden. Arjuna aber grollt noch fort; er meint sogar bald vor der ererbten Brahmawaffe des racheschnaubend heranstürmenden Dronasohnes seinen Gândivabogen strecken zu müssen. Doch als er bald in einem gewaltigen Kampfe, der sich neu entsponnen, die seinen weichen und die Gefahr gesehen, worin Bhîma selbst vor dem wütigen Gegner gerathen, greift er wieder ein und rettete Bhîma und mit ihm Dhrishtadyumna und Sâtyaki vor der überwältigenden Zorngewalt des Dronasohnes. Seine Pfeile verlöschten dessen alles in Flammen setzende Geschosse, so daß Açvatthâman mit Zurücklassung seiner Waffe verzweifelnd die Flucht ergriff. Beide Theile schrieben sich den Sieg in diesem Kampfe zu, doch der Ruhm des Tages blieb den Pândava unbenommen (201).*)

*) Mit dem Erscheinen des Vyâsa, welcher zuerst den Dronasohn über das Fehlen seiner Waffe gegen Arjuna und Krishna belehrte (201), dann in einem letzten Kapitel (202)

Nach dem Falle des Drona — so wird nun weiter erzählt — eilten die Fürsten und Führer der Kuru, Duryodhana an ihrer Spitze, zu Açvatthâman. Sie saßen schweigsam um den Sohn ihres gefallenen Feldherrn, schmerzlich trauernd bis zum Abend. Dann giengen sie jeglicher zu seinem Zelte, um in der Frühe des Tages sich bei Duryodhana zu versammeln, wo alle einstimmig den Karna zu ihrem künftigen Befehlshaber erwählten. Indessen kamen auch die Pândava voller Kampfeslust aus ihren Lagerzelten. Und bald — so erzählt Vaiçampâyana — entbrannte in neuer frischer Glut der Kuru und Pândusöhne Schlachtenkampf, die beide um den endlichen Sieg rangen (1).*)

In der That setzte auch Duryodhana nach dem Falle Bhîshmas und Dronas seine ganze Hoffnung auf Karna. Feierlich wurde dieser als Oberfeldherr der Kuru eingesetzt. Er hatte erreicht, was er als höchstes Ziel sich früher versprochen, und daran erinnernd, gelobte er, die Pândusöhne sammt ihrem Krishna zu besiegen. Diese hatten ihre Heeresordnung unter Arjunas Leitung halbmondförmig aufgestellt. Beide, Duryodhana sowohl, da er seine Macht unter Karna kampfbereit und gegenüber die feindliche Aufstellung sah, als in ähnlicher Weise Yudhishthira, waren siegesgewiß.

Indessen vergieng — um es sogleich zu sagen — dieser neue Schlachtentag, der erste unter Karnas Führung und der sechszehnte des ganzen Kampfes, ohne entscheidende Vortheile auf der einen oder anderen Seite, wenn auch die Pândava im ganzen genommen die Oberhand behielten. Massenkämpfe wechselten wieder und verbanden sich mit Einzelkämpfen. Einzelne hervorragende Helden verloren die Kuru freilich schon in den ersten Kämpfen, nach Xemadhûrti, einem wilden Krieger, den Bhîmas Keule fällte, Vinda und Anuvinda und

---

den Arjuna zu einer Verehrung der Çivagottheit ermahnt, schließt das siebente oder Dronabuch (drona-parvan). — In dem Falle Dronas war es der späteren brahmanischen Bearbeitung offenbar nicht leicht, allen Widerstreit passend zu lösen. Xatriyamacht durfte über Brahmanenmacht nicht obsiegen, das furchtbarste Verbrechen der Tödtung eines Brahmanen und Lehrmeisters durfte nicht geschehen. Andererseits — so forderte es die Sage — mußte Drona fallen und die Pândupartei obsiegen, und doch durften, abgesehen von Arjuna, der die That seiner Angehörigen sogar eine schlechte und sündhafte nannte, die er nicht überleben mag, auch Krishna, der sie angerathen, auch Yudhishthira, „der gerechte", und selbst Bhîma nicht mit dem Makel der Sünde und des Trugs behaftet bleiben. Das alles bewirkt die brahmanische Darstellung einestheils dadurch, daß sie den Drona selbst die Waffen strecken, seine Seele, angesichts von nur fünf der Ansicht gewürdigten Personen vor dem Todesstreiche zum Brahmahimmel fahren läßt, anderentheils durch das schlaue Niederstrecken des Elefanten Açvatthâman, worauf die halblaute Erklärung oder gar der unausgesprochene Vorbehalt gestützt wird. — Für uns liegt der Widerstreit, wie ihn einigermaßen die Rechtfertigung Dhrishtadyumnas andeutet, auf historischem Boden, in der Stellung des Priesterhelden einer älteren und jüngeren Zeit.

*) In dem Aufbau des Gedichts, wie es uns jetzt vorliegt, nimmt der Erzähler Vaiçampâyana die Ereignisse bis zu einem Abschlusse — hier der Befehlshaberschaft Karnas — vorweg, schildert den Zustand des Heeres vor und nach derselben, die früher und später erlittenen Verluste, wonach er dann erst, auf die Klagen und Fragen Dhritarâshtras dessen Wagenlenker im einzelnen und folgemäßig schildern läßt (1—10).

Citra, Söhne Dhritarashtras (14). Arjuna hatte an diesem Tage wieder mit jenen Eidgenossen, Kalinga-, Anga-, Banga- und Nishadafürsten viel zu streiten. Inzwischen schlug er Açvatthâman in die Flucht, der schon zuvor aus einem Kampfe mit Bhîma bewußtlos hinweg geführt worden (17), überwältigte den Danda und Dandadhâra, zwei übermächtige Magadhaprinzen, um sogleich dann wieder mit den Samçaptaka, seinen Verschworenen weiter zu kriegen. Doch entledigte er sich bald der übrigen, ähnlich — heißt es — wie sich wohl Indra seiner Feinde, der Daitya entledigt; denn Krishna hatte ihm kurzes Spiel zu machen gerathen und schleunig auf Karnas Niederwerfen loszugehen (19).

Dieser war im Schlachtverlauf mit Nakula in Kampf gerathen, wie Duhçâsana vorher mit Sahadeva und Açvatthâman mit einem Pandyafürsten. Der Ausgang in diesen Einzelkämpfen war verschieden. Der Pandyahäuptling war gefallen (20), Sahadeva dagegen hatte obgesiegt (23), Nakula endlich war von seinem Gegner mit der Weisung heimgeschickt worden, mit seines gleichen zu streiten und ihm selber keine Verlegenheit zu machen (24). In der That wollte Karna, wie er es seiner Mutter einst zugesagt, mit keinem der Pândubrüder bis aufs äußerste kommen, außer mit Arjuna, der eben schon wieder von den Trigarta, den Hauptverschwörern angegriffen, ihrem Angriffe siegreich begegnete. Mehrere namhafte Kriegshelden, Çatrunjaya, Citrasena, Mitrasena und andere fielen nach einander von seinen Pfeilen durchbohrt; auch ein Satyasena, welcher den Krishna am Arm verwundet, daß diesem sein goldener Stachelstock entfiel, büßte sein Beginnen mit dem Leben. Von Arjunas scharfem Geschosse vom Rumpfe getrennt, stürzte sein ohrringgeschmücktes Haupt zur Erde. Die Heerschar der Verschworenen flog in wilder Flucht aus einander.

Uebrigens waren die Pându mit wechselndem Erfolg aus den Massenkämpfen hervorgegangen, und die weiteren Einzelkämpfe, wie des Sutasoma und Saubala, hatten Heldenkraft genug aber nichts entscheidendes an den Tag gelegt. Endlich als schon der Tag sich neigte, und die feindlichen Führer, Duryodhana, Açvatthâman, Kripa und Kritavarman, welche gegen Yudhishthira und Bhîma gekämpft hatten, von diesen entlassen zumal gegen Arjuna losgiengen, kam auch Karna selber zum Treffen mit seinem Hauptfeind. Ihre Geschosse begegneten sich, wie Mörserkolben oder Eisenhämmer auf einander platzen. Krieger und Kriegsfürsten kamen von beiden Seiten immer mehrere hinzu, bis ihr Rennen und Ringen, ihr mächtiger Löwenschrei, der Schall ihrer Muscheln und Hörner in der sinkenden Nacht verhallte, die ihrem Kampfe ein Ende machte. Langsam zogen beiderseits Krieger und Kriegsfürsten in ihre Lagerzelte sich zurück (30).

Kaum aber graute der Morgen, als Führer und Mannschaften da und dort sich bereits wieder von ihren Lagerstätten erhuben. Noch am Abend zuvor hatte Karna seinen Freunden beruhigende und tröstliche Versicherungen gegeben. Das plötzliche Eintreten der Waffenruhe habe sie (um ihre Hoffnung) betrogen, morgen aber werde er die Absicht und die Hoffnung der Gegner zu

nichte machen. So hatte er erklärt, und der Gedanke an des nächsten Tages Entscheidung ließ die Freunde, aber auch die Feinde nicht länger ruhen.

Mit Tagesanbruch begab sich Karna ins Königszelt. „Heute, o König — so redete er Duryodhana an — werde ich mit dem Pandusohn gewiß zusammen treffen; ich werde ihn erschlagen oder er wird mich erschlagen.“ Um seinem mächtigen Gegner aber in keinem Stücke nachzustehen, begehrte Karna, daß wie Krishna dem Arjuna so auch ihm ein bester und vornehmster Wagenlenker zur Seite sei und zwar in Çalya, dem Madrakönig. Duryodhana versprach, sein Begehren zu erfüllen und gieng sogleich, den Çalya darum anzusprechen. In seinem Stolze tief gekränkt weigerte sich der Madrakönig auf diese Zumutung anfangs, an dem Kampfe weiter theil zu nehmen. Doch die Bitten und Vorstellungen seines Verwandten, dessen Erzählung, wie dereinst sein Urahn selbst beim Kampfe der Götter und Asuren sich in gleicher Stellung hervorgethan, die göttlichen Vorbilder, wie eines Matali bei Indra, vermochten viel bei dem andern, daß er sich endlich gar durch das Ansinnen geschmeichelt sah. Eines nur behielt er bei seiner Zusage dem Karna gegenüber sich vor, was dieser denn auch, so wie es wohl Arjuna dem Krishna gethan, zugestand, vollkommen freie Rede und Zurechtweisung (35).

Wie der Âditya und Agni, der Sonnen- und Feuergott, wenn dieser des andern Wagen besteigt, so erschienen Karna und Çalya, der Feldherr und sein königlicher Rossielenker auf ihrem Kriegswagen. Doch nur zu bald und viel und auch gar nicht freundschaftlich, wie jener gemeint, machte der Madrakönig von seiner Erlaubniß Gebrauch. Mit hämischen Reden und Verwarnungen, mit herabsetzenden Gleichnissen und Anspielungen antwortete er dem Karna, als dieser ihn aufforderte, die Rosse nun anzutreiben, daß er den Siegreichen niederschlage, den Arjuna sammt seinen Brüdern, als dieser ihm sagte, er wolle seine bestgeschärften Pfeile heute werfen zum Untergang der Pândava und zu Duryodhanas Sieg. Eingedenk wohl dessen, was er dem Yudhishthira einst versprochen, hörte Çalya nicht auf, den andern zu ärgern und herabzustimmen, bis dieser endlich mißmutig und der langen bitteren Ein- und Gegenreden müde ward. Hüte dich, sagte Karna zuletzt, daß ich nicht dich selber noch vor den beiden, vor Arjuna und Krishna tödte. Der Madrakönig fand seine Entgegnung, als Duryodhanas Dazwischenkunft endlich begütigend dem Zorn des einen und der eiteln Schwatzhaftigkeit des andern Einhalt that. Sie waren angesichts ihrer Gegner. Vorwärts! rief Karna lächelnd, und fort giengs gegen die feindliche Schlachtordnung (45).

Während dieß im Kurulager geschah, hatte Arjuna seine Heereszüge schlachtfertig aufgestellt. Die einzelnen Führer, Dhrishtadyumna voran, traten an die Spitze ihrer Abtheilungen von Wagenkämpfern, Elefanten und Fußvolk, und Yudhishthira nannte seinen Hauptthelden wieder den Feind, auf welchen sie es im Zweikampfe abzusehen hätten. Wie Karna herankam, konnte ihm sein Wagenlenker die Panduhelden zeigen, gegen welche er seine Kraft und scharfer Geschosse Gewalt zu versuchen habe.

Nicht lange und grauser Schlachtenlärm erfüllte wieder die Kampfgefilde. — Arjuna hatte sich der Verschworenen zu erwehren, die in Menge und mit wilder Mordlust auf ihn eindrangen. Seine Geschosse fielen in ihren dichten Heeresknäuel; wie in einen Höllenschlund sanken die Köpfe massenweis zur Erde; aber wieder und wieder stürmten sie von allen Seiten und laut brüllend gegen seinen Wagen. Wie mit Rudras Gewalt, wenn er unter die Herden fährt, so hatte der Prithasohn sie niederzukämpfen. — Unterdessen waren die Pancála, Cedi, Srinjaya und andere mit den Heeresmassen der Kuru unter ihren beiderseitigen Führern im Kampfe begriffen. Auch Karna kämpfte unter ihnen, und seine Geschosse wüteten verheerend unter den Männern, den Rossen und Elefanten. Mit ihm im furchtbaren Kampfgewühl, das an Furchtbarkeit jenem der Götter und Asuren nichts nachgab, kämpften seine Söhne, die beiden Sushena und Satyasena als Räderhut, der ältere Vrishasena als Rückenwacht. Bei einem vereinten Andrang der Panduhelden auf den feindlichen Heerführer, den sie mit ihrem Pfeilregen überschütten, dabei aber einer nach dem andern verwundet werden, zeigten sich jene ihres tapferen Vaters würdig: Sushena, der nach heftiger Gegenwehr von Bhima, und Vrishasena, welcher endlich von Satyaki überwältigt und auf Duhçásanas Wagen aus dem Kampfe gerettet ward. Wütend drang Karna indessen immer weiter vor und die Gegner wichen entsetzt seinem Andrang.

Im Verlauf dieser Massenkämpfe begegnete auch Yudhishthira dem Karna und rief dem wütenden, der es immer mit Arjuna aufnehmen wolle, von weitem zu, heute denn seine ganze Kraft und seinen ganzen Groll gegen die Pandusöhne aufzuspielen. Sie bewarfen einander mit aller Art Geschossen, verwundeten einer den andern und einer des andern Gefolge, zerschmetterten in glühendem Zorn sich Wehr und Rüstung. Wutschnaubend, da er aus vielen Wunden blutete, und mit unwiderstehlicher Gewalt dringt Karna endlich auf seinen Gegner ein und legte schon Hand an den Pandusohn, als er des Versprechens wieder gedachte, das er einst seiner Mutter, der Kunti gegeben. Auch hörte er Çalyas Warnung, der jenen zugleich schmähend aufforderte, an Andacht und Opferwerk sich zu halten, von Kriegswerk aber und dem Angriff auf Helden zu lassen; ihn werde Karna nicht tödten, er möge nach Hause, zu Arjuna und Krishna sich begeben. Damit lenkte er den Wagen ab, Yudhishthira war beschämt, und mit ihm wandten auch die in seinem Geleite, der Draupadi- und die beiden Madrisöhne, den Rücken, indeß Karna mit seinen Kurukriegern abzog. — Er ließ seinen Wagen gegen Bhima fahren, den Çakuni und Saubala mit den Söhnen Dhrishtaráshtras bestürmten. Wie Bhima seiner ansichtig ward, hieß er sogar Sátyaki und Dhrishtadyumna davon gehen, seinen älteren Bruder zu beschützen. Ohne sie wollte er sein Leben daran setzen, um mit dem Haupte der Feinde dem Unheil ein Ende zu machen. „Siehe — rief der Madrakönig, indem er seinen Wagen heranfuhr und seinen Kämpfer zum Angriff reizte — siehe, Karna, wie der „wolfsschluchtige“ in trutziger Gewalt und vollen Zornes auf dich losgeht!“ Die

beiden Helden kämpften lange und heftig, bis Karna endlich bewußtlos davon gebracht werden mußte, worauf Bhima seinen Kampf mit Duryodhana und dessen Brüdern aufs neue aufnahm.

Wie Motten eine Flamme so umschwärmten die Söhne Dhritaráshtras den Panduhelden, aber ähnlich, einzeln oder paarweise wurden sie auch von ihm niedergeschlagen und in Yamas Behausung gesandt. Inzwischen hatte sich Karna wieder erholt, und auf die Kunde von dem Falle seiner Freunde ließ er sein weißes Rossegespann in aller Hast wieder zum Kampfplatz jagen. Furchtbar über die maßen war der Kampf, der sich nun zwischen ihm und Bhima entspann. Ihre Geschosse flogen und schlugen einschneidend in ihre Leiber. Sie zerschmettern einander wiederholt Bogen und Rüstung. Karna blutete aus klaffenden Wunden, dem Bhima waren Wagen, Rosse und Lenker zerbrochen und niedergeschlagen, doch keiner wich dem andern. Wie er da stand griff dieser nun zur eisenbeschlagenen Keule, und erschreckt stoben die rings herantretenden Kurukrieger auseinander. Elefanten wurden gegen ihn losgelassen, seine Keulenschläge streckten ihrer die Menge zu boden. Da endlich stürmten von beiden Seiten die besten Kriegerhelden heran. Sie kämpften und rangen Mann gegen Mann. Das Kämpfen wurde wieder allgemein, ein furchtbares Kämpfen und Ringen, Schlachten und Toben, furchtbar und grausig, erzählt Sanjaya, wie er solches zuvor nie gesehen noch erfahren.

Schon brannte die Sonne hoch im Mittag. Ihre Strahlen schossen nieder auf die Häupter der kämpfenden, auf verwundete und todte, auf ein grauenvolles blut- und leichenstarres Gefild. — Da schlugen die Krieger einander in ihrer Feindschaft und Mordlust. Her stürzten über einander die Mengen von Wagen, Rossen und Streitern, von Fußvolk und Elefanten, und wiederum Elefanten, Rosse und Mannschaft über und unter einander. Gleich Heuschreckenschwärmen sausten dicht Schleuder- und Wurfgeschosse, Pfeile und Pflöcke aller Art, Speere und Lanzen, und schwer und wuchtig hämmerten Keulen- und Kolbenschläge. Ein Gemetzel war die Schlacht, der Boden weit umher bald blutgefärbt, wie wenn Rothkäfer zur Regenzeit die Erde decken. Umhergestreut fielen bluttriefende Gliedmaßen, dazwischen blinkender Goldschmuck und Geschmeide, Stücke zerbrochenen Wehr-, Waffen- und Rüstzeuges. Hier rannten Elefanten gegen Elefanten, mit ihren Hauern sich stoßend, sich packend mit ihren Rüsseln, zu Berge hoch sich aufthürmend, darüber wie Feuerflammen die zerrissenen pfeilgespickten Panzerdecken, Wurfspieße und Lanzenspitzen blitzend emporragten, und andere dort, die wund und wütig gleich fliegenden Bergen umherjagten; hier Rosse, die pfeilbedeckt sich ermattet hinschleppten, andere dort, die sich im Blute wälzten; hier ein abgeschlagenes grinsendes Menschenhaupt, da und dort ein Rumpf, der sich gespenstisch reckte; verstümmelte Körper, die sich aufrichteten und wieder hinstürzten, unter Leichenhaufen ächzend, stöhnend und röchelnd die verwundeten. Väter sahen da ihre Söhne, Söhne ihre Väter und Brüder liegen. Laut noch riefen sie die Namen ihrer

Verwandten, riefen die ihrer Väter und Familie gegen die heranstürmenden Feinde. Denn fort wütete der Kampf, wütete wirr und wild nach aller Richtung. Ohne Unterschied schlugen sie einander; aufgewirbelte Staubwolken hemmen und verdunkeln den Ausblick; das wirre Waffengewühl ließ nicht mehr Freund und Feind erkennen. Geröthet da giengen die Strömungen der Flüsse, ihre Wassermenge wuchs von zuströmendem Blute, das sich mit Fleischmassen zu Schlamm absetzte, indeß auf der Oberfläche Leichen- und Wehr- und Waffenstücke trieben. Ungescheucht schon kam aus den Wäldern das Gewild, Geier, Wolf und Schakal, Aasvögel und Leichenthiere rudelweise, tanzte und sprang um die Blutlachen, schlürfte gierig, zerrte an den Leibern und letzte sich am Mark, Fett und Fleisch der Erschlagenen. — Und dazwischen lagen oder schleppten sich zu tod verwundete Führerhelden, welche nach ihrer Mannschaft schrien, und in Menge verstreute einzelne Krieger, die Namen ihrer Väter und Familie ausstoßend, noch im letzten Ausrufe ihrem Nebenmann mit ihren Waffen, mit Spießen und Messerhieben zusetzend. So war das Kampfgetriebe — berichtet Sanjaya — so furchtbar und grausig, darin die Heeresmacht der Kuru sinkend, wie ein geborstenes Schiff auf dem Meeresplan (52).

Unterdessen hörte man aus der Ferne den Schall des Gândîvabogens, da Arjuna noch im Kampfe mit Eidgenossen lag. Kosala und Nârâyana waren es, die hart an seinen Wagen herandrängten. Während Suçarman ihn mit einem Schauer von Pfeilen überschüttet, ihn selbst und am rechten Arme den Krishna verwundet, haben einzelne seine Renner, andere ihren Lenker angegriffen, und noch andere schon fuß auf dem Wagen gefaßt. Krishna schleudert diese herab, wie ein grimmer Elefant seinen Herrn, worauf Arjuna die Wagenfessel ergreift, einzig in ihrer Art, und sie den stürmenden Angreifern zur Fußschlinge macht. So festgehalten werden sie getödtet. Darauf aber trifft ihn der Trigartakönig mit dreien seiner Geschosse in der Gegend des Herzens, daß er taumelt und zurücksinkt. „Gefallen ist der Pârtha," rufen die Feinde zusammen und stoßen jubelnd in ihre Muschelhörner. Wieder aber erhebt sich bald der Prithâsohn. Er greift zur Indrawaffe, und so massenhaft und verheerend fallen seine Geschosse unter die Gegner, daß keiner mehr heranzukommen wagt. In weiterer Entfernung und ihrer mehrere umgeben sie den Siegeshelden, zu dessen Untergang sie sich verschworen haben.

Die besten Helden der Kuru beeilten sich nun, ihre Heeresmacht, die sie zusammenbrechen sahen, das lecke Schiff, wie es heißt, wieder in stand zu bringen. Grimmig kämpfte Kripa gegen Çikhandin, dem er Rosselenker, Rosse und Bogen zu grunde richtete; nicht minder grimmig gieng Kritavarman vor gegen Dhrishtadyumna, gegen Yudhishthira und seine Zwillingsbrüder, während Karna gegen Bhîmasena stritt und die Karusha, Kekaya und Srinjaya, die ihm folgten. Keiner aber griff wütiger an als Açvatthâman, der Dronasohn. Er sah sich Yudhishthira heraus und richtete gegen diesen seine Dronawaffe. Wie der Feuergott selbst wütete er gegen des Pândukönigs Gefolge,

als dieser den Gegner anrief und gemahnte, als Brahmanensohn sich anderen Werken als wütender Mordlust zu ergeben; unter seinen Augen werde er die Kuru besiegen. Ohne zu antworten schüttete jener seine Schauer von Geschossen über den Partha aus, welcher darauf eilends davongeht; er gieng dahin, wo die seinigen im Haupttreffen gegen die Kuru standen.

Hier hielten den Bhima und Pancâlafürsten die Geschosse Karnas umfangen, der unaufhaltsam deren Krieger bedrängte. Zwar schaffte Bhima sich Raum, daß die feindlichen Krieger vor ihm wichen. Aber es stritt Duryodhana zugleich mit Nakula und Sahadeva und andern Häuptern seiner Gegner. Dessen Kämpfer unterstützten den Karna, welcher wie der Todbringer selbst unter den Cedi, Karusha, Pancâla und andern vorgieng. So war nicht Bhishma und nicht Drona vorgegangen, wie jetzt Karna. Gleich einem Löwen unter den Waldthieren mordete er die Feinde, seinem Löwenrachen schien keiner entrinnen zu sollen.

Eben hatte sich Arjuna der Verschworenen erwehrt, als er das Löwenbanner Karnas von weitem gewahrte, wie es siegreich unter den seinigen fortschritt. Sieh, redete er seinen Wagenlenker an, wie diese Helden der Verschworenen geschlagen vor mir davon rennen; bringe mich nun, so du willst, mitten in die Kampfschlacht, wo Karna furchtbar einher fährt, den keiner, dünkt mich, aufhalten kann. Wohlan, Sohn des Pându, entgegnete ihm Krishna, so schlage die Kuru! und wie Wetter flog das weiße, goldgeschirrte Rossepaar mit den beiden davon, wie wenn die göttlichen Açvin, zur Opferfeier von ihren Verehrern gerufen, einher eilen. — Ihnen warfen sich Scharen der Verschworenen, die Kamboja unter ihrem Häuptling Sudaxina und Söhne Dhritarashtras entgegen, die sie mit ihren Pfeilen massenhaft überschütten. Wie Blitze fuhren Arjunas Geschosse unter sie, daß sie seiner Gewalt unterlagen gleich wie die feindlichen Dânava vor den Göttern. Sie stürzten in Menge, unter ihnen ein jüngerer Bruder des Sudaxina, der einer abgeschlagenen Felskuppe gleich am Boden lag. — Da stürmte Açvatthaman ergrimmt gegen Arjuna heran, seine scharfen Geschosse hundertweis auf ihn herabsendend; wie Blitze aus schwarzem Gewölk entfuhren auch sie der laut schwirrenden Bogensehne. Sein Gegner aber ward verwirrt. Mit dem Gedanken, es ist des Guru, des Lehrmeisters Sohn, schien Arjunas Kraft erlahmt, bis ein Blick des Krishna auf ihn und den andern, ein vorwurfsvolles Wort desselben — „hier ist keine Zeit Rücksicht zu üben!“ — ihn aufrichtete. Arjuna ermannte sich. In heftiger Gegenwehr zerschmetterte er des andern Bogen, Wagen und Flaggenstock, zerbrach ihm Schwert und Keule und traf ihn selbst so gewaltig auf die Brust, daß er zurücksank. Sein Wagenlenker trug den bewußtlosen vom Kampfplatz. So hatte Arjuna den Açvatthâman besiegt, hieb auch Bhima wütig auf seine Gegner ein, indessen Karna noch immer furchtbar und siegreich vordrang. Stolzer wurde damit die Siegeszuversicht des Duryodhana, womit er den Mut der seinen zu freudiger Hoffnung erhub: „Sind die Pându im Kampfe geschlagen, so werdet ihr ein weites,

reiches Gebiet, selbst geschlagen, den Himmel der Helden erlangen." So sprach er; und ihm und den freudig bewegten seinen wiederholte der Dronasohn seinen heiligen Racheschwur: „Nicht lege ich den Harnisch ab, ehe ich Dhrishthadyumna erschlagen; unerfüllten Versprechens will ich nicht in den Himmel eingehen" (57).

Die Kuru waren auch entschieden im Vortheil, als Arjuna sich aufs neue an seinen Wagenlenker wandte. „Siehe, Krishna — sagte er — das fliehende Pânduheer! siehe den Karna, wie er unseren Kriegshelden den Tod bringt! nirgend, Daçârha, sehe ich den frommen König Yudhishthira, nirgend sein Banner erscheinen; nur ein Dritttheil des Tages ist noch übrig; auch kämpft mit mir keiner der Dhritarâshthrasöhne; drum eile, mir zu liebe, den Yudhishthira aufzufinden; habe ich ihn und die jüngeren Brüder wohl gesehen, so werde ich weiter mit den Feinden kämpfen." — Sie jagen über das Schlachtfeld. Krishna lenkt im Fahren die Augen seines Begleiters auf den grauenvollen Anblick. „Sieh her, Prithâsohn, wie schrecklich sich der Bharata Untergang erfüllt, der Xatriya Kleinodien hier am Boden liegen. Siehe die kostbaren prächtigen Bogen, alles so werthvoll was die todten aufgegeben, die Masse von allerhand Pfeilen, von aller Art goldeingelegter Waffen und Rüstungen. Noch wie lebende sehen sie aus, diese dahingegangenen, ungestümen, mit den hammerzermalmten Gliedern, den kolbenzerschlagenen Schädeln. Siehe da die noch ohrringgeschmückten Köpfe, da die noch fingerringgeschmückten Vorderarme, die verstümmelten Leiber, an Gliedmaßen und Nacken blutbefleckten Rümpfe, diese Leichenhaufen von Menschen, Rossen, Elefanten, die zertrümmerten herrlichen Streitwagen." Auf solches und vieles ähnliche wies Krishna den edlen Arjuna, welcher ungeduldig mit „vorwärts! vorwärts!" zu immer größerer Eile antrieb. Dort sieh, sagte jener endlich, den Pândukönig mit seinen Brüdern herankommen, dorten den Karna, wie Feuer und Flamme, Bhima dort, wie er zum Kampfe sich zurück wendet, Pancâla und Srinjaya ihm nach unter Dhrishtadyumna, wie die Kuru nun vor ihnen rennen, sieh den waffentüchtigen Dronasohn da einher gehen. Und so zeigte Krishna seinem Freunde von ferne die beiden Heere, wie sie unter Löwengebrüll einander aufs neue Tod und Verderben bringen.

In der That war der Kampf wieder zum Stehen gebracht und todesverachtend stürzte sich der Pancâlafürst dem feindlichen Heerführer entgegen. Beide verwundeten einander. Da begegnete Sâtyaki den Geschossen Karnas und nahm mit diesem den Kampf auf, den gegen Dhrishtadyumna aber dessen Todfeind, der Dronasohn. „Halt, halt, Brahmanentödter, lebend sollst du mir nicht entkommen!" Also rufend schüttete Açvatthâman in grimmer Eile seine gewaltigen scharfen Geschosse auf seinen Gegner. Schon hat dieser seinen letzten Bogen eingebüßt, und wie der Garuda auf die Schlange will der andere sich auf ihn stürzen, als beide Arjuna und Krishna — sein Wagenlenker hatte dem Streiter die drohende Gefahr des Verwandten gezeigt — auf sich herankommen sahen. Hastig noch reißt der Dronasohn seinen Feind hinweg,

um ihm den Todesstoß zu geben. Da schlagen die Pfeile des Pârtha auf ihn ein und er muß mit diesem kämpfen. Unterdessen entfernte Sahadeva den schwer gefährdeten Dhrishtadyumna vom Kampfplatz. Der Kampf Arjunas mit dem Sohne seines Lehrmeisters endete aber dießmal wie früher; der letztere unterlag; den betäubt hingesunkenen mußte sein Wagenlenker vom Kampfplatz flüchten.

Das sah Karna und richtete seine Siegeswaffe auf den Feind, ein paar Augenblicke ihn dazu starr anblickend. Er begehrte seinen Zweikampf mit dem Prithâsohn. Doch Krishna lenkte dessen Streitwagen vorüber; Arjuna trieb zum Kampfe mit den Eidgenossen; und mit Windeseile flog der Wagen mit dem Affenbanner von dannen (59).

Unterwegs machte Krishna seinen Begleiter wieder auf die Bedrängniß der seinen aufmerksam. Er zeigt ihm Yudhishthira in größter Lebensgefahr vor den Dhritarâshtrasöhnen, sein Banner von Karnas Geschossen niedergeworfen. „Seiner Pfeile Anprall möchte gar Berge stürzen." So zeigt er ihm des Sûtasohns ungestüme unbändige waffengewandte Heldengewalt, der die Götter mit Lust und Grauen zusehen, vor welcher die seinigen, Srinjaya, Cedi, Pancâla in Angst die Flucht ergreifen. „Sieh, sieh, Prithâsohn, wie jene großen Helden davon laufen!" Er zeigt ihm von Karna wütig bedrängt seinen andern Bruder, wie dieser Kampfesfürst Bhîma sich mit Aufbietung aller Kräfte zumal gegen Kripa und die andern wehrte. Und das alles und vieles ähnliches zeigte während ihrer Fahrt Krishna seinem Begleiter und ermahnte ihn, es endlich mit Karna aufzunehmen, dessen Wort und Vorbild die feindlichen Schlachtenhelden alle zu siegesgewissem, kampf- und mordesfrohem Vorgehen anfeuere, vor welchem die seinen fallen und fliehen, wie die andern nur vor Bhîmas Gewalt. — Damit gelangten sie zu den Eidgenossen, soviel ihrer noch waren. Arjuna bewältigte ihre ganze Schar. Seine Pfeile sandten mit allen, die nicht da- oder dorthin entflohen, neue Gäste zu Indras Himmelswelt.

Wie Krishna aber dem Arjuna gezeigt hatte, so kämpften dazumal die Kuru- gegen die Pânduhelden. Jene hatten im ganzen die Oberhand. Der furchtbaren Gewalt Karnas konnte nichts widerstehen. Ganze Kriegerscharen stürzten oder flohen vor seinem Anstürmen. Nur Bhîma noch gieng siegreich vor, in seinem Einzelkampf mit Duryodhana, wie gegen Elefantenreihen, die gegen ihn geschickt wurden. — Im weiteren Verlauf griff Duryodhana mit seinen Messerpfeilen den Yudhishthira an. Der Dharmasohn ward verwundet, warf aber auch seine Pfeilgeschosse in Menge auf den Feind, und die seinen kamen ihm zu hilfe. Während Bhîmasena gegen die Mannschaft des andern vorgieng, kämpften Sahadeva und Nakula auf der Seite ihres Bruders. Das Hinzukommen Karnas, sein grimmer Angriff gegen Yudhishthira, brachte diesen und seine Helfer in größte Gefahr. Mit lautem Halloh riefen die seinen dem Sûtasohn zu, sich des Pândukönigs vollends zu bemächtigen. Schon nahe daran zu unterliegen rettete diesen endlich das Wort des Madra-

königs. Im heftigsten Vorgehen gemahnte Çalya seinen Wagenstreiter an sein Gelübde, den versprochenen Kampf mit Arjuna, dagegen von Yudhishthira und dessen Brudern zu lassen. Karna folgte der dringenden Aufforderung, worauf behende Rosse den tief beschämten und schwer verwundeten König in Sicherheit brachten. Sein Begleiter Nakula begab sich aber auf anderem Wagen zurück, um mit Sahadeva weiter an der Seite ihres Bruders Bhima zu streiten (63).

Unterdessen kam der Dronasohn nochmals gegen Arjuna und Krishna heran. Er kam mit großem Wagengefolge, und sein Angriff war von ungestümer Gewalt. Den hielt Arjuna aus, wie die Flut „die Behausung des Makara" (das Meer) erträgt, auch den Pfeilschauer, womit der andere ihn und seinen Wagenlenker überdeckte und diesen, den Krishna am rechten Arme verletzte. Sodann aber griff er zur göttlichen Waffe und setzte Gewalt der Gewalt entgegen. Ein Strom ergoß sich das Blut bald über den Boden. Arjunas Geschosse stürzten im Gefolge ein Roß nach dem andern, Renner und Reiter darnieder. Wie jener den Angriff noch heftiger erneute, zerschmetterte der Pandusohn ihm seine Waffe, verwundete ihn selbst in den Gelenken, fällte seinen Wagenlenker, und zerschnitt ihm die Zügel, die der Dronasohn selber ergriffen, daß diesem seine Rosse scheu davon rannten. Feindliche Heerzüge unter Çakuni, Sanbala und den Söhnen Dhritarâshtras kamen hinzu; doch hielten sie nicht stand. Vergebens rief ihnen selbst Karna halt! zu, als sich mit neubelebtem Mute die Pancâla auf das Kuruheer stürzten. „Die Pancâla und Pandusöhne will ich heute noch niederschlagen," rief Karna seinem Wagenlenker zu, als ihm Duryodhana den Schrecken und die Flucht der seinen vorrückte. Und in der That, da Karna seine Bhriguwaffe zur Hand nahm, stieben die Pancâla und ihre Genossen entsetzt davon, rennend und fallend vor der Menge brennender Geschosse, die der gewaltige Schlachtenführer auf sie herabschoß, wie Elefanten bei einem Waldbrand. „Sieh an," sagte da Arjuna zu Krishna, „den Wagenlenkersohn, wie er kampferregt ein andrer Todesbringer schrecklich wütet. Seine Rosse rasch antreibend sah er mich einen Augenblick an. Nun sehe ich ihn nicht, um ihm nachzufolgen. Und doch ist nur lebend Sieg zu erringen. Für den todten, wo bleibt da Sieg?" „Wohl ists an der Zeit," entgegnete Krishna. „Siehe aber vorab nach dem Bruder, den Karnas Pfeile schwer verwundet. Dann sollst du sogleich den Karna schlagen."

So eilten sie nach Besiegung des Dronasohns davon, trafen in ihrem Heere den Bhima unbehelligt unter seinen Helden und fragten ihn nach dem königlichen Bruder. „Der ist — antwortete Bhima — von Karnas Pfeilen am Leibe getroffen, ich weiß nicht, ob er noch lebt." Er selbst, erklärte der Held hinzu, könne das Schlachtfeld nicht verlassen, nach ihm zu sehen. Nach kurzer Angabe seines bisherigen Tagewerks verläßt Arjuna den Bruder; es spornt Krishna auf sein Geheiß die bebenden Rosse; und alsbald sehen sie beide den Yudhishthira allein auf seinem Lager, steigen vom Wagen herab

und verneigen sich ihm zu füßen, froh, ihren König und Männerherrn erhalten und am Leben zu finden.

Wie der die Freunde heran kommen sieht — berichtet Sanjaya — die Augen weit und geröthet, von Pfeilen bedeckt und voll von Blut, da heißt er sie willkommen, und in der Meinung, Karna sei erschlagen, ist der Ausdruck seiner Freude darüber groß und wortreich. Er erzählt, wie jener ihm heute Panier, Seitenrosselenker und Rosse geworfen, angesichts Yuyudhānas, Dhrishtadyumnas, Çikhandins, der Zwillingsbrüder, aller Drupadasöhne und Pancālakrieger ihn überwunden und dann im Schlachtenkampf verlassen, um seinen Siegeslauf mutig weiter zu verfolgen. Darum jubelt Yudhishthira und weiß es nicht genug zu preisen, daß nunmehr „der Anführer der Dhritarāshtrasöhne, deren aller Schirm und Schild" gefallen.

Um so ungehaltener ist aber sein Zornesausbruch, da er auf sein Befragen nach dem Hergang des schweren Kampfes von dem Bruder erfährt, daß Karna noch lebe. Er habe, sagte ihm Arjuna, in seinen Kämpfen mit den Verschworenen den giftigen Geschossen des Dronasohns zu begegnen gehabt, die wie Feuerbrände auf ihn und seine Genossen niedergefahren. Er schildert ihm diese seine furchtbaren Kämpfe mit Açvatthāman, nach dessen Bewältigung er ihn zu sehen gekommen, ehe er noch den Karna niedergestreckt. Nunmehr aber wolle er eilends gehen, mit namhaften Kriegshelden zur Seite, den Fuhrmannssohn zu bekämpfen, dem kein anderer sonst widerstehe. Tausende von Bharatafürstenkindern seien in diesem Kampfe bereits in den Tod gesandt worden; ohne den Karna heute gewaltsam niedergeschlagen, ohne seine Zusage erfüllt zu haben wolle er nicht wiederkehren, sondern selber den schlimmen Pfad wandeln. „So grüße ich dich, sprich du heil! mir zum Kampfe, ehe denn die Dhritarāshtrasöhne den Bhīma erschlagen."

Also sprach Arjuna. Doch den Bruder, der sich bereits glücklich gepriesen wie Indra nach seinem Siege über den Vritra, brennen aufs neue die Pfeilwunden, welche ihm Karna geschlagen, und in bitterem Zornausbruch äußerte er seinen Unmut. „Entlaufen ist dein Heer — sagt er ihm — furchtsam hast du den Bhīma verlassen, da du nicht im stande warst, den Karna niederzukämpfen. Nicht wahr ist, was du im Dvaitavanawalde einst versprachst, du werdest den Karna schlagen. Hättest du dein Unvermögen dieß zu thun damals eingestanden, so würden wir ganz anders verfahren sein. Bei deiner Geburt riefs aus den Lüften, du werdest wie Indra kraftvoll auftreten und alle feindlichen Helden überwinden. Das alles auch geschiehet nicht; die Götter selber reden trügerisch." So und anders grollte Yudhishthira und zuletzt sagte er ihm: „Uebergib du nun einem andern, der dir in den Waffen überlegen ist, diesen Gāndivabogen. Pfui aber über dich, über deinen Bogen und deine Geschosse, über dein Banner und deine gerühmte Tapferkeit!" — Das hörte Arjuna, und ergrimmt faßte er sein Schwert im begriff den Bharatakönig zu tödten. — „Wozu — warf sich ihm Krishna entgegen — fassest du dein Schwert, Prithāsohn? Hier sehe ich keinen zu

bekriegen, siegreicher! Die Dhritaráshtrasöhne dort hat doch wohl Bhima gepackt. Du bist nach deinem Bruder, nach dem Könige zu sehen gegangen; du siehst, Yudhishthira ist gesund; anstatt dich zu freuen, was für Bethörtheit, sprich, ist über dich gekommen?" — Noch schnaubend vor Zorn antwortet ihm Arjuna, er habe für sich gelobet, jedem den Kopf zu spalten, der von ihm verlange, seinen Gándiva einem andern zu geben; darum habe er sein Schwert gezogen, um sein offenbar unverbrüchliches Gelübde auch mit dem Tode des Königs, dieses „pflichtscheuen" einzuhalten; doch, fügt er bedächtiger hinzu, was er ihm heiße das wolle er thun.

Jetzt wisse er, entgegnet Krishna, und zeige sichs nachgerade, was da aus dem Mangel an Umgang mit dem reiferen Alter heraus springe. Wer das Recht wohl zu sondern wisse, würde nicht also handeln. In eines bringen was man thun und was man nicht thun solle, das verübe der geringste der Männer. Freilich sei es nicht immer leicht zu wissen, was man rechtmäßig thun oder lassen solle; das lerne sich aus Erfahrung. Aus Unkenntniß wolle Arjuna jetzt um ein Unrecht zu vermeiden ein anderes größeres, den Brudermord begehen. Todschlag unter Guten sei nimmer zu ehren und nun gar an dem älteren Bruder verübt, indeß er sein Gelübde thörichter Weise gethan. Noch manches dergleichen sagte Krishna seinem Freunde, wie wohl jetzt Bhishma, Vidura oder seine Mutter, die Kunti ihm sagen würden, dazu über das Geheimniß von strengem Recht und strenger Wahrheit, so daß Arjuna schon besänftigt von seinem Vorhaben abstand.*) — Seinen Bruder, den König Yudhishthira, erklärte er, wolle er nicht tödten, nur möge der alleswissende Freund Krishna ihm einen Ausgleich angeben, nun da er auch das Gelübde kenne, das er selber sich gelobet. — Darauf, wie dieses anzufassen, erfolgt die erbetene Weisung. Wohl, sagt Krishna, habe der König aus Schmerz und Unmut und getäuschter Erwartung also gesprochen wie er gethan, darum verdiene er nicht den Tod, nicht jenes Gelöbnisses geheischte Erfüllung. Indessen sei auch lebend todt, der Achtung verdienet und Mißachtung empfängt.

*) Um zu zeigen, wie eine heikle Sache es sei um Recht und Wahrheit im absoluten Sinne, und wie Unrecht Wahrheit werden und auch Wahrheit Unrecht werden könne (69, 32), hat Krishna ein paar Beispiele zur hand, von einem Jäger, der sich durch das Unrecht der Tödtung eines blinden Wildes den Himmel verdiente, und einem Brahmanen, einem Kucitker dagegen, einem Wahrheitreder, der zur Holle gefahren, weil er Räubern auf Befragen die rechte Stelle angezeigt, wohin sich fluchtige gerettet hatten. — Für das Gedicht hats, beiläufig bemerkt, mit dem Fortschritt der Erzählung keine Eile. — Gar nicht dann durch Arjunas Frage in Verlegenheit gebracht, hat Krishna diesem im weiteren besonders gerathen, seinen Bruder mit „du" (tvam) anstatt in der ehrerbietigen Anredeform „Herr" (bhavant) anzureden, und wohl mit Recht meint Holtzmann (Arjuna, 45), daß dieser Einfall „ganz spät" sei. Uebrigens käme es darauf an, zu zeigen, wann diese freilich nicht altvedische aber durch alles folgende Sanskrit gehende Unterscheidung anhebt. Daß auch sonst wohl höhere von niedriger stehenden mit „du" angeredet werden, kann für die hier beliebte Aushilfe doch wohl nicht in betracht kommen. Auf geschickte Unterscheidungen oder Subtilitäten haben sich die Brahmanen auch schon recht frühe verstanden.

Achtung aber sei dem Pârthiva stets durch ihn selber, seine Brüder und alle Welt erwiesen. So möge er ihm denn nur Verachtung aussprechen: mit der Beschimpfung — so lehre ein heiliger Ausspruch — sei ihm auch ohne Tödtung Tod angethan. Darnach aber solle er zu des Bruders Füßen seine Vergebung gewinnen. „Befreit vom Unrecht und Brudermord — so schließt Krishna — magst du freudig dann den Karna, den Sûtasohn schlagen"!

„Nicht wolle du reden, König, — brach nun Arjuna gegen Yudhishthira los — der auf Rufweite stets vom Kampfe entfernt bleibt; mich zu tadeln ein Recht hat Bhîma, der mit den besten Helden der Welt kämpft; der ein Löwe im Schlachtgewoge mit seiner Keule Roß, Wagen und Mann niederschlägt, Wagen, Rosse und Elefanten mit tüchtigem Schwerthieb, mit seinem Bogen die Wagen durch auf die Feinde einbrennt, der mag mich schelten, nicht du, der sich immer nur von seinen Freunden schützen läßt!" So erhebt er weiter des Bhîma Waffenthaten, ihm gegenüber, der nur ein Maulheld sei und Wortstreiter. Und den er jetzt mit den stumpfen Pfeilen seiner Rede treffe, durch ihn selbst, der sein Leben eingesetzt, sagt Arjuna, sei er, Yudhishthira, seien Weib und Kinder beschirmt worden, um seinetwillen habe er Helden bekämpft, den Çikhandin und Dhrishtadyumna unterstützt, indeß von ihm, dem anderen seines Wissens kein Heil, wohl aber alles Unheil ausgegangen. Jene seine schlimme verhängnißvolle That des Würfelspiels sei ja schuld an allem Mißgeschick, an dem Verlust von Reich und Herrschaft, an diesem Kriege, an der Kurusöhne Untergang. — Nachdem er also seinem Zorne in barscher Rede gegen den Bruder Luft gemacht (auch wohl seine eigene Kriegsthaten hervor gekehrt), steckt er sein Schwert in die Scheide. „Noch heute — schwur er — solle ihres Sohnes und Kindes seine Mutter die Kuntî beraubt sein, in ihm oder in jenem; er werde seinen Panzer nicht ablegen, es sei denn, daß er Karna getödtet."*)

Dann aber legte Arjuna seine Waffen nieder und stand verlegen, gesenkten Hauptes und wie flehend vor seinem Bruder. Sei gnädig, sagte er, und vergib was ich gesagt, du wirst es, Herr, seiner Zeit schon einsehen. Und damit begrüßte er den Bruder, und bittet seine Füße umklammernd um eilige Entlassung. — Doch der hat sich von seinem Lager erhoben und ist außer sich vor Schmerz über die harten Worte Arjunas. Ja, sagte er, durch mich

*) Aus dem Ausdrucke dieser Versicherung (70, 37) scheint denn doch hervorzugehen, daß Arjuna um seine nahe Verwandtschaft mit Karna gewußt habe; es sei denn hier mit Vorbedacht oder aus Unbedacht eine dichterische Wortkühnheit gewählt. Nach den inhaltlich angeführten Zornworten Arjunas, läßt das Gedicht diesen abermals sein Schwert erheben und auf Krishnas Frage nach dem Grunde antworten: er wolle sich selbst tödten. Wiederholt spricht da Krishna sein beliebtes Wort, das Recht sei gar „fein" (subtil) und für unwissende schwer erkenntlich; durch Selbstmord werde ihm eine noch schrecklichere Hölle als durch Brudermord zu theil; er solle vielmehr nur seine eigenen Groß- und Heldenthaten hervorkehren. Und Arjuna geht darauf ein. Man kann nicht wohl umhin, in dieser für den altindischen Geist merkwürdigen Stelle einen relativ späteren Zusatz zu vermuten.

ist Unheil und schreckliches Leid über euch gebracht worden, darum spalte das Haupt mir bösem und geringstem Manne. Oder, nachdem du in rauher Altersschmähung dein möglichstes gethan, will ich in den Wald ziehen und euch von mir befreien; Bhima sei König; an meinem, des verachteten Leben ist nun nichts weiter gelegen." So sprach Yudhishthira und schickte sich an fort zu gehen, als Krishna sich ins Mittel legte und erklärte, warum Arjuna also barsch und beleidigend geredet. „Eines Guru (ehrbaren) Geringachtung wird einer Tödtung gleichgesetzt." Beide aber kämen sie nun, seine Gnade, ehrfurchtsvoll seine Verzeihung zu erbitten. — Da konnte der Pândukönig nicht widerstehen und erklärte sich versöhnt und gerettet. Seinen Bruder, der mit dem Ausrufe, „vergib, vergib"! seine Knie umfaßte, hob er auf und schloß den weinenden weinend in seine Arme. Ihn also voller Liebe umfassend gedachte er wiederholt der Verletzung und Kränkung, die ihm Karna an diesem Tage vor dem ganzen Heere angethan und meinte: es sei ihm das Leben ferner zuwider, wenn Arjuna nicht heute noch den Feind im Kampfe niederschlüge. Dieser beschwur nochmals sein Versprechen, und zu Krishna gewandt: „Ja, gewiß — fügte er hinzu — werde ich im Kampfe heute dem Karna und nach deinem Dafürhalten dem Mordgeschoß des bösgesinnten ein Ende machen." „Und du kannst es — sagte Krishna — worauf mein Wünschen und Wollen immer ausgieng, wie du, edler, möchtest den Karna fällen." — „Gehe denn, geh! und grolle nicht mehr meiner herben Rede!" sagte Yudhishthira zuletzt, seinen Bruder nochmals umarmend. Worauf dieser: „Was dich geschmerzt, die That des Karna, dessen herbe Frucht soll er heute genießen. Ich werde dich wiedersehen, wenn ich ihn geschlagen, o König, und dir Ehre anthun; anders kehre ich nimmer wieder vom Kampfplatz." „Ziehe hin — erwiederte Yudhishthira — die Götter, wie ich flehe, sollen dir Glück befehlen!" (71).

Eilends ließ nun Arjuna die Rosse anschirren. Krishna gab den Befehl weiter an Daruka, seinen Wagenlenker. Und dieser that wie befohlen, spannte die behenden Rosse an das Riemenzeug, breitete über den Wagen sein Tigerfell, den Schrecken der Feinde, und meldete, daß alles bereitet. — Seinem Bruder Lebewohl sagend bestieg Arjuna darauf seinen herrlichsten Wagen, und unter den Segenswünschen Yudhishthiras giengs dem Karna entgegen. Da wards helle rings am Horizont, glück- und heilverheißende Vögel umkreisten in Menge den Wagen, wie er dahin flog, während die Schlachtenvögel, Geier, Adler, Krähen und andere ihrer Beute froh vorauszogen. — Warm aber überlief es den Prithâsohn bei seiner Weiterfahrt. Sinnend, wie das werden würde, gerieth er heftig in Schweiß und versank, wie er weiter dahin fuhr, in tiefes Nachdenken.

Solches gewahrend unterbrach Vasudevas Sohn das Schweigen. Ermutigend pries er den Gândivaführer, dem im Schlachtenkampfe noch keiner widerstanden, erinnerte an seine Heldenthaten gegen Bhîshma, Drona, Bhagadatta und andere, die keinem anderen also gelungen wären, erhub seiner gött-

lichen Geschosse Sicherheit und Gewalt, und meinte, Arjuna könne es mit Göttern und Gandharva aufnehmen, dem es auf Erden kein Mann im Kampfstreite gleich thäte. Nur, was nothwendig zu seinem eigenen Nutzen ihm zu sagen, dürfe er seinen Gegner auch nicht gering schätzen. Karna sei ein gewaltiger, übermütiger, sehr geübter Kämpfer, den er ihm selber gleich, wenn nicht überlegen erachte. Sein Niederwerfen, der einem Agni an Feuer, einem Vayu an Raschheit gliche, würde die höchste Anstrengung erfordern und außer ihm, dem Arjuna, keinem gelingen. Ständig aber habe der Fuhrmannssohn in seinem Hochmute Verachtung gegen die Pândusöhne gehegt; er halte sich allein für einen Helden und bestärke damit Suyodhanas Boshaftigkeit. Ihn, den Urheber alles Bösen, gälte es darum heute niederzuschlagen. So sprach während ihrer Fahrt Krishna zu seinem Gefährten und ermutigte und ermahnte damit den Prithâsohn, sagte ihm auch noch vieles desgleichen, das an die eigenen Waffenthaten und die Gewaltthaten der Gegner, besonders des Karna ihn erinnerte, die Folgen von dessen Bewältigung ihm vor Augen führte, alles, um sein Vertrauen zu stärken und seinen Zornmut zu reizen.*) Und wie sie dem Kampfplatze sich näherten und das lärmende Waffengetümmel und Kriegsgeschrei vernahmen, „siehe — sagte er — die Pancâla, wie sie von seinen scharfen Geschossen geschlagen vor Karna entlaufen, die Pancâla, die Drupadasöhne, wie sie ängstlich ihr Heil in der Flucht suchen. Du allein in der ganzen Heeresmacht Yudhishthiras kannst Rettung schaffen. Erfülle dein Versprechen und erwirb dir Ruhm! Kein anderer als du, bester der Kämpfer, kannst Karna überwinden." — „Mit dir zur Seite, Govinda — entgegnet endlich Arjuna — ist mir der Sieg gewiß. Dich zum Genossen habend, Krishna, nehme ich es mit der gesammten Dreiwelt auf, möchte eine andere Welt, geschweige einen Karna überkommen. Wohl sehe ich, wie das Pancâlaheer flieht, sehe den Karna furchtlos im Kampfe einher schreiten und überall seine Bhriguwaffe blitzen. Nunmehr aber soll jener Kampf sein, darin ich den Karna tödte, davon man erzählen wird, so lange die Welt steht. Meine „zwiegestrahlten" (Pfeile) sollen den Strahlenhelden (Karna) heute zu tode führen, vom Gândiva entsandte ihm aus meiner Hand Vernichtung bringen. Schlürfen soll der Boden dieses Wagenlenkersohnes Blut, der allein sich im Schlachtenkampfe, keinen anderen auf Erden für einen Mann hält!" — Also sprach Arjuna, und stürzte sich, um vor allem Bhima von seinen Drängern zu befreien, inmitten des Kampfgetriebes (74).

---

*) Es dürfte diese Weiterrede Krishnas (73), welche damit anhebt, daß nun schon als am 17. Tage der mörderische überschreckliche Kampf wütet, und über den besagten Inhalt in ihren Vorstellungen sich unendlich verbreitet, wohl auch nur eine spätere Hinzudichtung sein. Aehnlich ist es vielleicht mit der folgenden Antwort Arjunas, die uns hier für einen solchen Helden auch zu lang und sich wiederholend erscheint. Ueberhaupt boten die Reden den späteren Anordnern und Bearbeitern die günstigste Gelegenheit zu Erweiterungen, und geben der vergleichenden Kritik auch heute noch wohl einige mutmaßliche Ansatzpunkte zu erkennen.

In der That war Bhîma von allen Seiten durch Wagenkämpfer und Elefanten umringt und in die Enge getrieben, als Viçoka, sein Wagenlenker, von fern den Schall des Gândîva und alsbald das Wehen des Affenbanners bemerkt, seinen Helden darauf freudig hinweist und für diese frohe Kunde reiche Schenkung versprochen bekommt. — Arjuna hatte Krishna zu eiligem Vorwärtstreiben seiner Renner aufgefordert. Und Krishna, die Bedrängniß des Bhîma sehend, hatte der Aufforderung folgend den Wagen dahin gelenkt. Wie ein Makara, das Seeungeheuer in die Meeresflut, so stürzte sich der ersehnte Schlachtenheld ins Kampfgewoge. Fußvolk, Wagen und Elefanten, die ihm stürmisch entgegenstürzen, fahren entsetzt vor ihm aus einander; haufenweise fallen sie von seinen Geschossen erschlagen oder fliehen unter lautem Angstgeschrei nach allen Richtungen, indeß er selbst seine Fahrt gegen Karna verfolgt. — Hocherfreut hatte Bhîma die Dazwischenkunft seines Bruders wahrgenommen und mit neubelebtem Mute und Todesverachtung sich auf seine Dränger geworfen. Seiner Sturmeseile und Gewalt müssen die Gegner weichen, auch die ihn aufs neue zu umzingeln und mit ihrem Pfeilschauer zu überschütten gekommen, auch Çakuni, welchen ihm Duryodhana entgegengeschickt. Nach einem furchtbaren Kampfe wird der Sohn Subalas darniedergeworfen und muß wie Duryodhana selbst sein letztes Heil in der Flucht suchen, von dem nachsetzenden Bhîma bis an die Reihen Karnas verfolgt. Erst unter dem Schutze dieses gewaltigen kommen sie, wie schiffbrüchige auf einem Eiland, zu Athem, zum Stillstand und Entrinnen vor der nahen Todesgefahr.

Karna hatte am Nachmittage die Somaka völlig geschlagen, unter den Augen des Bhîma, welcher dem Heer der Dhritarâshthrasöhne zusetzte. Dann hatte er sich durch Çalya, seinen Wagenführer, gegen die Pancâla fahren lassen, wo sein Erscheinen, wie einer finstern Wetterwolke, Furcht und Schrecken hervorrief. Ihm war Bhîma dahin gefolgt und hatte mit seinen Brüdern, den Draupadisöhnen und Sâtyaki den Kampf gegen ihn aufgenommen. Sie wurden aber von Karnas Geschossen verdrängt und zum Rückzug gezwungen, und furchtbar war nun das Wüten des feindlichen Heerführers gegen die Pândavamacht. Allen Göttern, heißt es, war es gar eine Lust, dieses einzigen Wagenstreiters Kraft und Geschick zu schauen, und sie erklärten ihn für den besten Bogenkämpfer. Ueber Leichen, Gliedmaßen und Blutlachen hinweg stürmte der Râdhâ Sohn mit seinen verderblichen Geschossen. Wie wenn ein Wolf unter die Schafhürden fährt, so würgte er, und so stürzten und flohen in wilder Hast vor ihm die entsetzten Feindesscharen. — Duryodhanas Freude, seine Feinde also gebrochen und geschlagen zu sehen, war ohne Grenzen. Er selbst war mit Duhçâsana und anderen gegen die Pândavahelden vorgegangen. Açvatthâman, Kritavarman und Çakuni warfen deren Krieger in Menge darnieder. Nur der Angriff auf Bhîma wurde mit Verlust abgeschlagen. — Fort und fort wütete indessen der Sûtasohn, gleich dem leibhaften Todbringer, wie ein Âditya leuchtend.

So sah ihn noch Arjuna, nachdem er jenen Sieg erkämpft, und hieß Krishna eiligst dahin fahren, wo Karnas Banner wehte. Des Wagens fernes Geräusch belebte die seinen überall wieder mit frischem Mute. Er drang unaufhaltsam vorwärts, wie Indras Blitzfeuer. Ihn bemerkte Çalya und bedeutete seinem Wagenkämpfer mit großem Wortschwall das stürmische Herannahen des Pandusohns und die Veränderung im feindlichen Heere. Er komme allein, so viel er sehe, ohne geleitende Schutzwehr, nicht vor noch hinter sich. Darum möge Karna jetzt gegen ihn heranfahren und durch seine Bekämpfung das beste gewinnen. — Fürchte nicht, antwortete der Sûtasohn, ich werde noch heute die Pândavamacht sammt Arjuna und Krishna bewältigen. — Jener gelte für unüberwindlich, entgegnete der Madrakönig, geschweige unter der Hut des andern. — Einen solchen kenne er nicht, war Karnas Antwort. Du sollst mich im Kampfe als einen Mann sehen! — Während die beiden noch redeten, warfen sich Kripa, Kritavarman, der Dronasohn, einer nach und mit dem andern dem Arjuna entgegen, und einer nach und mit dem andern wurden sie von ihm gewaltsam niedergekämpft. Ebenso andere, die ihnen folgten. Und Verwirrung entstand unter ihren Kriegern und wildes gegenseitiges Aufeinanderschlagen.

Dann stürzte Arjuna sich auf das Kuruheer; es galt zu Bhima vorzudringen, den eine Anzahl feindlicher Krieger umschlossen hielt. Seine Geschoße machten ihm Bahn. Hunderteweis fielen die Feinde vor ihm her: Mannschaften, Elefanten, Rosse und Wagen, wie wenn Feuersglut zur Nachtzeit den Röhricht- oder Bambuwald am mächtigen Bergeshang ergreift, und hinaus und hinab stürzt Gethier und Wild, sich zu retten was sich retten kann, so, erzählt Sanjaya, bei den Kuru vor Arjunas Pfeilgeschossen. Gebrochen und besiegt, ängstlich den Rücken kehrend, war ihre Macht, als die beiden Brüder zusammen trafen. Sie berichteten sich einander kurz ihre Erlebnisse und nahmen dann sogleich wieder von einander Abschied. Denn neue Gegner kamen den Arjuna einzuhalten.

Auf ihren Streitwagen, daß der Erdboden von deren Gerassel widerhallte, sprengten zehn Söhne Dhritarâshtras, jüngere Brüder Duhçâsanas heran. Wie Krishna sich dachte, sie sind dem Yama verfallen, so war es. Sie mußten den Rücken wenden. Dann zerschmetterten Arjunas Pfeile ihre Banner, Wagen und Waffen; weitere endlich rissen ihnen die Köpfe weg, daß sie mit noch vor Zorn gerötheten Augen und zusammengeknirschten Zähnen am Boden lagen.

Weiter eilte, von rascheßten Rossen gezogen, der Wagen mit dem Affenbanner, als sich ihm neunzig der besten Kuruhelden entgegen warfen. Sie gehörten noch zur Zahl derer, die sich zu Arjunas Tode verschworen. Ihr Schicksal war aber auch alsbald das ihrer Eidgenossen und Vorgänger: alle mußten ihr Vorgehen mit dem Leben büßen. — Nicht anders ergieng es einer weiteren und größeren Kriegerschar der Kuru, die mit aller Waffengewalt das gleiche versuchte. Und nicht viel anders einer zu hunderten zäh-

lenden Mlecha- oder Barbarenhorde, die auf Elefanten sitzend den Prithâ-sohn auf Duryodhanas Geheiß von der Seite anfielen. Mit ihren Ohrbohrern, mit Wurfspießen, Lanzen und Kolben drängten sie an den siegreichen Helden heran. Seine Pfeilgeschosse aber und Halbmonde, die wie Wetterschauer auf jene Waffenberge herabfielen, zerrissen und fällten Reiter und Elefanten. Die nicht fielen, kehrten um und rannten in wütiger Umkehr ganze Reihen, Rosse und Reiter darnieder.

So zeigte sich des „siegreichen" unaufhaltsame Kämpfermacht, und so sah sie den siegreich herankommenden Bhîma wieder, der indessen mit unermüdlicher Gewalt seine Keule geschwungen. Die beiden Brüder vereinten sich. Ihrem vereinten Vordringen hielt kein Gegner stand. Unter wildem, ängstlichem Geschrei, als wäre „die schwarze Nacht des Verderbens" über sie gekommen, fliehen, einer an den andern sich duckend, die feindlichen Kriegerscharen. Arjunas Geschosse folgen den fliehenden, indeß sich die Pândava-krieger erfreut um Bhîma sammeln, ihre erschreckten Gegner aber in der Nähe Karnas sich Heil und Zuflucht suchen.

„Fürchtet euch nicht!" rief Karna den ihm nahenden blutbefleckten flüchtigen entgegen, indem er seinen Bogen schwang und fast unter den Augen des Verfolgers weiter und wieder gegen die Pancâla vordrang. Den Augenblick warfen deren Fürsten, die Augen blutunterlaufen, einen Schauer von Pfeilen auf ihn; tausendfach erwiederten seine todbringenden Geschosse deren Gegenwehr. Und fort tobte hier die mörderische Schlacht. Dhrishtadyumna und Sâtyaki wurden von Karnas Pfeilen verwundet. — Wie ein Baum, vom Beil gefällt, die Arme, dann den Kopf abgerissen, stürzt ein Kekaya-führer, da er des Viçoka, seines Fürstensohnes Tod an Prasena, einem Sohne Karnas, zu rächen gekommen. Durch die Hand eines Çinifürsten fiel auch Prasena; des ergrimmten Vaters Rache hielt Çikhandin auf; dafür ward ein Sohn Dhrishtadyumnas von Karna getödtet. — Dann aber auf Krishnas Worte: „Gethan ists um die Pancâla!" schwang Arjuna seinen Bogen, und die Sehne schwirrte, und dicht sausten die Pfeile, daß es aus den Bergesschluchten wiederhallte. So gieng er vor, hinter ihm zur Deckung Bhîma, und beide rückten näher dem Karna, welcher eben wieder unter den Somaka wütete. Çikhandin, der Çinifürst, und andere, ihrer fünf, die dem wütenden da begegneten, waren wie Kauffahrer auf ins Meer verschlagenen Schiffen; ihre eigene Rettung war alles, was sie erreichten. Aber weiter wogte der Kampf, wild und über die maßen grausig.

Da geschah es, daß Duhçâsana, der jüngere Bruder Duryodhanas, gegen Bhîma, gegen den furchtbaren furchtlos heranfuhr. Anfangs begegneten sie einander mit Geschossen. Bhîma zerbrach einen Bogen des Gegners nach dem andern, tödtete seinen Wagenlenker, und verwundete ihn selbst an der Stirn, worauf ein schweres Geschoß auch ihn traf, daß er wie entseelt zurücksank. Den Arm zum Wagen ausgestreckt hielt er sich und brauchte eine Weile, bis er sich erholt. Schon aber trafen ihn wieder des andern Pfeile, die auch

seinen Bogen zerbrachen; er sandte ihm seinen flammenden Wurfspeer entgegen; da ward er nochmals von des Gegners Pfeilen schwer getroffen und verwundet. Hell auf flammte da des Bhîma Zorn, wie er seinen Angreifer mit Blicken maß und zur Keule griff. „Verwundet bin ich — rief er — aber heute noch werde ich dein Blut trinken, hier mitten auf dem Schlachtfeld!" Damit schwang er die Bhîmakeule, zerbrach den Speer, den ihm der andere entsandt, und traf ihn damit am Haupte. Und dem Speer nach schleuderte er seine Keule, die aus der Entfernung (zehn Bogenlängen weit) mit der Schnelle Gewalt den Gegner traf, daß dieser taumelnd niederstürzte und mit zerfallenem Panzer, Schmuck und Kranz sich im gewaltigen Schmerz am Boden wand. Dann schlug er dessen Rosse sammt ihrem Lenker, zertrümmerte dessen Wagen, indeß die seinen mit freudigem Aufschrei Duhçâsanas Fall bejubelten.

Bhîma aber trat hin zur Stelle, wo Duhçâsana lag, und sein Zorn wallte auf, da er der Unthaten gedachte, welche dieser einst an der Draupadî verübt, wie er sie am Haar gezerrt und am Gewande gerissen. „Heute — rief er dem Karna und Duryodhana zu, dem Kripa, Açvatthâman und Kritavarman — heute tödte ich Duhçâsana, den Bösewicht, es mögen die Kämpfer insgesammt ihn bewachen!" So rief er und eifrig eilend, allein, unter den Augen Suyodhanas, wie ein Mähnenträger sich auf einen Elefanten stürzt, faßte er dessen Bruder, nachdem er von seinem Wagen herabgesprungen, hob sein Schwert in die Höhe und setzte dem bebenden seinen Fuß auf den Nacken, Und den Ausdruck des Hohnes ihm vorbringend, den jener einst den Pândusöhnen zugejubelt — „sag an — sprach er — Bhîma fragt, mit welcher Hand hast du die Yajnasenatochter angegriffen?" — Duhçâsana hörte das, blickte zum Frager auf, und Freund und Feind vernahmen staunend, wie er die Antwort hervorbrachte: „Mit dieser hier, Bhîma, ward Yajnasenas Tochter an ihren Haaren gerissen, angesichts der edelsten der Kuru und eurer in der Versammlung!" Und seine Augen rollten, wie er sprach. — Sogleich aber ergriff ihn Bhîma mit Gewalt an beiden Vorderarmen und schrie laut den gesammten Kriegern zu: „Rette ihn, wer die Macht hat, dem werden die Arme jetzt ausgerissen". Noch lebte Duhçâsana, da ihn der gewaltige empor warf und flugs den Kriegern entgegen schleuderte; mit seinen Händen hatte er ihm den Arm ausgerissen. Röchelnd fiel der Sohn Dhritarâshtras zu boden, worauf ihm Bhîma mit seinem Schwerte den Kopf abhieb und dann sein warmes Blut trank. Er kostete und kostete wieder und sprach dann: „Süßer als Muttermilch, als Honigseim, als der süßeste Trank ist dieser Saft!" Sein einstiger Schwur war erfüllt; er sah den Feind entseelt und mit den Worten: „Nun bist du vom Tode bewacht!" gieng er davon.

Die Bhîmas schreckliche That gesehen, wie er das warme Blut seines Feindes schlürfte, die umstehenden Krieger erfaßte Furcht und Grauen. „Nicht Mensch — riefen sie zusammen — ein Raxas ist der Bhîma!" und ihre Waffen von sich werfend ergriffen sie die Flucht. Unter den fliehenden war Citrasena,

ein anderer Bruder des Duhçasana, dem Abhimanyu nachsetzte und mit seinen Geschossen niederwarf. Da ließ Karna voll Ingrimms gegen die Heerzüge der Pandava heranrücken; sie sollten seine Manneskraft schauen. — Gegenüber stand nur Nakula, den Angriff aufzunehmen.

Denn gegen Bhima waren zehn Fürsten, Söhne Dhritaräshtras, aufgebrochen, das Blut ihres Bruders zu rächen. Ihre Pfeilschauer überschütteten den gewaltigen, der zornentflammt, ein Rudra, seine Keule aufnahm und seine Angreifer niederschlug. Karna mußte sehen, wie deren Macht bange entfloh, dazu des Çalya Reden hören, die ihm das Herz erstarren machten. Auf ihm ruhe die ganze Schwere des Kampfes, meinte jener, denn Duryodhana sei über den Verlust seines Bruders verstört, Kripa und die andern der Rest einer edlen Heldenschar. Er möge Arjuna jetzt angreifen, unter dessen Führung die Feinde sich aufgestellt, nach Xatrijapflicht sich siegend hehren Ruhm oder unterliegend den Himmel erwerben. „Schon geht dein Sohn Vrishasena gegen die Pândava vor, indeß du in Verwirrung gerathen."

Die Reden seines Wagenlenkers erregten Karnas Unwillen. Indessen hatte Vrishasena den Nakula angegriffen, und dieser leistete tapfern und tüchtigen Widerstand. Des Pândava Geschosse zerrissen seinem Angreifer Flaggenstock und Panzerhemd. Grollend warf ihm der andere dafür seine Rosse darnieder und zwang den Gegner seinen Wagen zu verlassen. Noch kämpften sie eine Zeit lang, immer mutig und geschickt der eine, immer feindseliger und gewaltsamer der andere, bis er auch dem Madrîsohne Wehr und Waffen zerbrochen und ihn mit heftigem Schlage kampfunfähig gemacht. Flüchtigen Fußes schwang sich dieser auf Bhimas Wagen. Das ersah Arjuna und sah auch, wie des Feindes Geschosse den bedrängten verfolgten. „Siehe, Phalguna, rief Bhima den Bruder an, wie der uns schlägt!" Mache ihn nieder! bat Nakula. Und entgegen fuhr der Wagen mit dem Affenbanner dem Wagen des Karnasohnes.

Unterdessen kamen von beiden Seiten die besten der Helden heran; es drängten sich Elefantenscharen, Rosse, Wagen und Mannschaft. Mächtig tobte wieder der Schlachtenkampf — die Kuru und ihre Genossen hier, die Pându-Srinjaya dort, beide voller Erbitterung, und ihr Kampf glich dem brausenden Wettersturm. Nicht lange, da waren wieder viele, auch namhafte Helden gefallen. So war es, als Arjuna den Madrîsohn schwer verwundet antraf und seinen Streitwagen dem Vrishasena entgegentrieb. Dessen Geschosse empfiengen ihn und verletzten den Krishna, auch ihn selbst an der linken Hand. Zornig zog der Pârtha die Stirne in Falten und rief mit lauter Stimme, daß es Karna, Duryodhana und die anderen hörten. „Meinen unmündigen Sohn habt ihr zumal in meiner Abwesenheit erschlagen; diesen, den Vrishasena erschlage ich jetzt vor euer aller Augen, darnach auch dich, Karna, bethörter, mitten auf dem Kampfplatz, und auch dich, Duryodhana, hochmütiger, wird durch Bhima die Rache ereilen, dich, den niedrigsten der

Männer, der du all dieß Unheil verschuldet. So sprach er, richtete seinen Bogen auf Vrishasena und schnitt mit seinen Geschossen ihm die Arme, dann den Kopf weg, daß er wie ein gefällter Baum in seinem Blute am Boden lag. Karna sah den Sohn stürzen, und seine Rosse jagten dem Krishna und Arjuna entgegen (85).

„Da kommt er mit seinem leichten Rossepaar, mit dem Çalya seinem Wagenlenker!" rief Krishna dem Arjuna zu; „siehe da Karna, den du bekämpfen sollst, und stehe fest, Siegesheld! Siehe, sein Banner hoch aufgerichtet, siehe die Fähnlein, den Schellenbehang, seines Wagens Kranzgewinde, den Schlangengurt um seine Lenden! Den göttlichen Bogen sieh, glänzend, himmelan reichend, dessen Sehnengeschwirr allen Schlachtenlärm übertönt, von dem entsandt wie Wolkenguß die Geschosse prasseln! Das ist er, der Freund und Schirmer der Dhritarâshtrasöhne, vor dem die Pancâlahelden, wie des Waldes Gazellen vor einem Mähnenträger die Flucht ergreifen. Vor dem kein anderer Mann besteht, du allein, ich weiß es, kannst ihn im Schlachtenkampf bewältigen. Wohlan, schlage den Sûtasohn nieder! die Götter sind deinem Glück gewogen. Ueberwinde den Karna, mächtiger, wie der Vritratödter den Namuci geschlagen. Hehren Ruhm für alle Zeiten erwirbt dir, Prithâsohn, der Sieg!" „Gewiß, Krishna — antwortete Arjuna — ist so mein Sieg, unzweifelhaft; du sollst mit mir zufrieden sein, bester, treibe nur die Rosse an, daß sie mir den Wagen vorwärts bringen. Ohne Karna im Schlachtenkampf bewältigt zu haben, wird Phâlguna nimmer wiederkehren. Heute sollst du ihn von meinen Geschossen in Stücke gerissen, oder mich, Govinda, von Karnas Geschossen geschlagen sehen. Bevor steht jener furchtbare Kampf, von dem die Menschen sich erzählen werden, so lange die Erde dauert. Eilig, Krishna, treibe die Rosse an, die Zeit geht dahin!"

So sprach der tapfere Arjuna; und mit siegverheißendem Gruße that jener wie ihm geheißen, trieb die hurtigen Rosse an, und flugs gedankenschnell traf des Pândusohnes Wagen mit dem des Karna zusammen (86).

Unbändiger Schmerz hatte diesen ergriffen, da er Vrishasena fallen gesehen; heiße Thränen über den Verlust des Sohnes überströmten sein Angesicht. So war er seinem Feinde entgegen gefahren. Er rief den Siegeshelden zum Kampf heraus; Zornwut flammte aus seinen gerötheten Augen. Da begegneten sich der beiden glanzgedeckte Streitwagen, wie zwei Blitzfeuer beider lichtweißes Gespann, und sich gegenüber standen die Göttersöhne, die Männerhelden, wie zwei Sonnen am Himmelszelt.

Wie das erblickt ward, die Banner ihrer Feldherrn einander genähert, da erhuben Kuru- und Pândukämpfer zumal den Löwenschrei, stießen in ihre Muschelhörner und ließen Kriegsdrommeten und Trommeln zusammen erschallen. Und die Heere und Krieger von beiden Seiten begaben sich des Streits und stürzten sich von da und von dort dem ihrigen Glück wünschend heran, den Kampf Arjunas und Karnas zu sehen. Sie umringten je ihre Kriegsherren, die beide löwenmächtig, gleich hehr und gewaltig, wie ein brün-

stiges Stier- oder Elefantenpaar einander gegenüber getreten, ingrimmig, einer nach des andern Untergang, jeder nach seinem Siege lechzend.

Auch die himmlischen — so geht die Sage — Götter, Halbgötter und Ahnengeister waren getheilter Stimmung. In den Lüften erschienen sie, wie mit ihnen alle Welt und Wesen, in zwei getrennten Lagern. Mit Sûrya wünschten die einen den Sieg des Sonnensohnes, zu Indra standen die andern, Sieg begehrend für den Sohn ihres Götterkönigs. Der Himmel war dem Karna, die Erde dem Arjuna zugeneigt. Alle aber flehten, es möge ein „gleicher", das heißt ein gerechter und ehrlicher Kampf sein, dem sie da zuzuschauen giengen.*)

Wie Çakra und Çambara aber, dem jener einst seine hundert Burgen brach, so standen die beiden Männerlöwen zu ihrem furchtbaren Siegeswettkampf bereit und besprachen sich jeder mit seinem Wagenlenker. „So du, Karna, heute im Kampf erschlagen wirst — sagte Çalya auf zudringendes Fragen seines Helden — so werde ich die beiden auf dem einen Wagen, den Madhusohn Krishna und den Sohn des Pându fällen." — „Eher — sagte Krishna auf die gleiche Frage zu Arjuna — eher soll das Tageslicht aus seiner Himmelsfeste stürzen, das große Weltmeer ausdorren und das Feuer zur Kühlung werden, als daß dich Karna erschlägt. Geschiehet aber auch solche Weltumkehr, so tödte ich die beiden, Karna und Çalya im Schlachtenkampf." So sollst du heute, Janârdana**), des Karna Bogen, Wehr und Waffen, wie Waldesgestrüpp unter dem Fußtritt des Elefanten

*) Die Theilnahme der Götter und ihre Parteistellung in diesem größten und entscheidenden Kampfe zwischen den beiden Haupthelden des Epos ist wohl in der alten Sage begründet. Unser Urtext aber läßt nicht nur die obersten Götter, sondern auch alle Halbgötter, was an guten und bösen Geistern Namen hat — Dânava, Gandharva, Piçâca, Uraga, Râxasa — Schlangengenien und Apsaras, alle Welt und Wesen, Berge, Meere und Ströme, alle Elementarkräfte, die Veda selbst mit ihren Beiwerken sich auf die eine oder andere Seite stellen — ein unzweifelhaft spätes Machwerk, das diese Parteistellung schulmäßig und geschmacklos ins breite und weite dehnt. Endlich erscheint auf seinem Götterwagen Brahman mit den Brahmaweisen in den Lüften (dazu auch Bhava, d. i. Rudra oder Çiva), den Sûrya und Indra nacheinander um den Sieg ihres Sohnes, dann alle zumal um seine Entscheidung und darum anflehen, den Kampf zwischen den beiden „gleich" sein zu lassen (wie Holtzmann, Arjuna, S. 47, erklärt, „ohne göttliche Einmischung"). Svayambhû, das höchste, „durch sich selbst seiende" Götterwesen entscheidet sich für den Sieg des Indrasohnes oder Arjunas und Krishnas, der anderen Nara und Nârâyana, nachdem die Pândava, die frommen, soviel von den andern erlitten, verheißt dem Karna, dem Sonnenheros und göttlichen Männerhelden dagegen die Herrlichkeit der Himmelswelt. Indra wird begrüßt und anstaunend verehren hierauf alle Götterwesen mit Blütenregen die höchste Gottheit und gehen dann, aus ihrer Höhe Zeugen des beginnenden Kampfes zu sein (57, 36—88). Vishnuitische und çivaitische Einträge finden sich in diesem Stücke verwoben. Ihren Brahman aber hat die brahmanische Bearbeitung des Gedichtes hier vor allem verherrlicht.

**) „Menschenerreger", Beinamen des Krishna (oder Vishnu), wie Madhusûdana u. a. m.

von mir zerbrochen sehen, sollst die Weiber des Rādhāsohnes heute verwittwet, des Abhimanyu Mutter aber getröstet, und froh für die Kunti, deine Muhme, auch der Krishna Thränenantlitz heute erheitert sehen (87).

Dieß und ähnliches entgegnete Arjuna, indeß die göttlichen — so will es die Sage — sich sammeln und die Lüfte mit ihren rauschenden Tönen und Klängen erfüllen. Auf dem weiten blut- und leichenbedeckten Schlachtfelde rennen und jagen wieder die Scharen der Kuru- und Pândukrieger, Elefanten, Wagen und Fußvolk. Unter Lärmen und Toben, unter dem Schmettern ihrer Muscheln und Kriegshörner kommen sie näher und näher herandringend. „Nicht herzu treten!" so hielt sie der Führer Rufen zurück. — Da verdunkelt ein dichter Pfeilschauer wie gewitterschwarze Wolkenhülle den Himmel — vergeblich hatte warnender Freundesrath den Duryodhana noch einmal zur Versöhnung gemahnt — und der Kampf zwischen Arjuna und Karna hat begonnen*) (88).

Unter Hörner- und Paukenschall, wie zwei brünstige Elefanten, waren sie gegen einander losgefahren. Gleich wie wenn Wolke auf Wolke platzt und ihre flammenden Wetter gegen einander prallen, so begegneten sich ihre Geschosse. So war Sureça, der mächtige Götter- oder Himmelsfürst einst gegen den Sohn Virocanas oder Bali, den Herrn der Unterwelt losgestürzt, wie gegen einander dieses gleich gewaltige Gegnerpaar. Ohne Unterlaß rasselten da die Sehnen ihrer Bogen, unaufhörlich knarrte das Schurzleder an ihren Armen. Und die Pfeile trafen die Wagenrosse und deren Lenker und ihren Wunden entrann das heiße Blut. Dazu riefen die Umstehenden und Freunde ihre Helden an. „Bewältige, Arjuna — schrien die einen und streckten die Arme empor und schwenkten Tücher in den Händen — bewältige den Fuhrmannssohn, spalte das Haupt ihm! lang genug glauben sie an die

*) Unter den Kämpfen der andringenden Kuru- und Pândukrieger, nachdem sich die Götter, Brahma- und Königsweisen in den Lüften aufgestellt, läßt dieses Kapitel den großen Zweikampf anheben. Die Einmischung des Duryodhana, Bhoja, Çakuni und Kripa, welche Arjuna alsbald zumal abschlägt, ist so sicher später eingeschoben (vgl. Holtzmann a. a. O., 48), wie das wunderbare Niederschlagen der Elefanten-, Rosse- und Reitercenturien der Çaka, Tushâra, Yavana u. a., welches hinterher erzählt wird (88, 14—19). Aber auch was folgt, der Versuch des Dronasohnes, den Duryodhana jetzt zur Versöhnung umzustimmen, erscheint damit bedenklich. Açvatthâman ergreift die Hand des Dhritarâshtrasohnes und mahnt ihn „aus wahrer Freundschaft" angesichts der erlittenen Verluste, dieser Heldenthaten Arjunas und des ihm selber drohenden Untergangs, nun endlich Frieden zu schließen. Arjuna sei versöhnlich, auch Krishna neige zum Frieden, Bhîma folge der Weisung Yudhishthiras, und den Karna unternehme er selbst umzustimmen. So möge er die übrigen Fürsten und Krieger in ihre Heimat entlassen. — Duryodhana antwortet, der Fall Duhçâsanas stünde ihm stets vor Augen, er könne sich der Worte des Bhîma nicht mehr entschlagen, auch hoffe er auf den Sieg Karnas. Und die wiederholte Bitte des Dronasohnes, ihn jetzt nicht vergebens warnen zu lassen, blieb also ohne Wirkung. — So wie wir den Dronasohn kennen, erscheint diese Mahnung weniger zu dem was er ist, zu dem wilden Kriegerwesen als vielmehr zu dem was er sein sollte, dem Brahmanensohn zu stimmen, und damit auch wol nur späterer Zusatz.

Herrschaft des Dhritarâshtrasohnes." Ebenso „vorwärts, vorwärts, Karna! nieder wirf den Arjuna mit deinen Geschossen! sie sollen zur Wildniß wieder, die Prithasöhne!" — Weiter indessen kämpften die Gegner; Karna verwundete zuerst den Arjuna, Arjuna darauf gleichfalls den Karna; beide bearbeiteten einander in fortwährend erneutem Angriff. Mannigfacher Art Geschosse, die einen immer schrecklicher als die andern entsandte der Gândivaheld — die Vögel in den Lüften suchten ängstlich wie zur Nachtzeit ihre Verstecke — doch wie verzehrend begegneten ihnen die Geschosse des Sûtasohnes, (die Flammen aus der Agniwaffe des einen, geht die Sage, löschten die Wasserstrahlen aus der Varunawaffe des andern) und noch keiner von beiden errang einen Vortheil.*)

So kämpften sie weiter fort, voll Ingrimm und ohne Einhalt. In Masse flogen vom Gândiva die Messer-, Meißel-, Mondsichel-, Eberohr- und andere scharfe Pfeilgeschosse, schlugen auf Karna und seine Umgebung ein und rissen in die Glieder von Menschen und Thieren. Glühenden Zornes rächte sich der Gegner und sandte von seiner Bhriguwaffe seine Bolzen und Kolben, seine ehernen und goldschaftigen Pfeile, welche wuchtig auf Arjuna niederfielen und die Somaka- und Pancâlakrieger, die ihn umstanden. Sie brachten Tod und Schrecken unter diese. Wie lauter Glut strahlte da Karna, und die Kuru jubelten siegesgewiß. Bhima aber schlug entsetzt die Hände zusammen, rief seinem Bruder zu und mahnte ihn nicht nachzulassen um alles bösen willen, das ihnen der andere angethan. Auch Krishna ermunterte fort und fort eindringlich seinen Freund und Streiter. Der blickte flehend zu den Göttern auf, und wie zischende Schlangen, flammenden Strahlen gleich, sausten seine Pfeile auf den Feind, von geschleuderten Wurfspießen und Beilen gefolgt. Sie trafen und rafften auf im feindlichen Gefolge, daß kopflos der eine, ohne Arm der andere zu boden fiel. Wütend schleuderte der Sonnensohn seine todbringenden Geschosse entgegen. Getroffen blickte Arjuna auf Bhima und Krishna, kämpfte aber weiter und verwundete mit einem Geschoß Karna und Çalya, und riß mit einem andern dem Königssohn Sabhâpati den Kopf weg, daß sein Rumpf wie ein abgehauener Baumstumpf vom Wagen stürzte. Dann trafen die Kämpfer wieder einander mit einer Anzahl Pfeilen; dann glaubten die Kuru einmal ihren Helden sammt seinem Wagenlenker von dem Prithasohne erschlagen, dann wieder riefen sie ihm zu, den Gegner rasch zu tödten, ehe er die Kuru zumal erschlage; und mit einer Menge von Geschossen, welche die Pându-Pancâla mit Staub und Blut bedeckten, entsprach jener ihrem Zuruf.

---

*) Wie der Indrasohn, wird hier erzählt (89, 17—22), darauf zu seiner Feuerwaffe greift und Erde und Himmel mit seinen Blitzpfeilen in Flammen setzt, laufen die umstehenden Krieger mit brennenden Kleidern, wie beim Waldbrande davon. Karna aber nimmt sein Varuna- oder Wassergeschoß und verlöscht die Flammen. Beide sind nach der Sage wie ungestüme Gewitterwolken: über die Helle, welche das Blitzfeuer der einen entzündet, gießen die Regenschauer der andern ein tiefes nächtiges Dunkel.

Lange schon kämpften die Helden. Während sie kämpften, kam auch Yudhishthira einher gefahren. Ihm hatten Freunde, heißt es, wunderbar heilsame Kräuter aufgelegt, daß er von seinen Wunden bald völlig genesen war. Und es freuten sich die seinen, da sie ihren König kommen sahen, Zeuge des großen Zwiekampfes zu sein. — Fort und fort dauerte dieser mit unverminderter, mit immer erneuter gesteigerter Kraft und Heftigkeit. Mit seinen sprühenden Flammengeschossen hatte Arjuna alles Gefolge rings um den Gegner hinweg geräumt. Allein stand dieser, wie inmitten einer schaurigen Leichenstadt, er selbst, Wagen und Waffen wie von Lichte übergossen. Seine übermächtigen Geschosse verschlangen gleichsam die des Kiritin, des „diademgeschmückten" Indrasohnes. Bald hatte dieser, bald jener die Uebergewalt. Mit Staunen und Grauen sahen die Menschen, die Krieger auf beiden Seiten den furchtbaren Streit und die übermenschliche Kraftanstrengung. Auch die Götterwesen in den Lüften — so wird erzählt — schauten voller Verwunderung herab, die Helden beide preisend. Und „wohlauf, Karna! heil Arjuna!" so hörte man aller Orten. Da jagten die beiden Kämpfer wie mit Sturmeshast und Gewalt ihre Pfeile, wie nie gesehen, zu dichten dunkeln Schauern zusammen; sie kämpfen mit Todesverachtung, auch beide gewillt, nur ehrlichen Kampfes zu siegen. Ein furchtbares, lange gehegtes Geschoß entnahm Karna seinem goldenen Köcher; flammend durchsauste es die Lüfte geradezu auf das Haupt Arjunas gerichtet; dieser schien verloren: da senkte sich sein Haupt, und der Schlangenpfeil riß im Fluge sein kostbares Diadem zu boden. Der Sohn Indras blieb unversehrt*), aber neue Ladungen des

*) Während dieses Zwiekampfes nämlich — so erzählt hier die Sage — spaltete sich der leichenstarre Boden und aus seiner Unterwelt Pâtâla empor stieg der Schlangenfürst Açvasena, welcher dem Khândavabrande einst entronnen, um bei dieser Gelegenheit an seinem Feinde Arjuna grimme Rache zu nehmen. Er nahm die Gestalt eines Geschosses an, schlich sich in Karnas Köcher und hieng sich, da dieser eben nach einem ausgesucht schrecklichen, langgesparten Pfeile griff, unvermerkt an dessen Bogen. Indra gab den Sohn schon für verloren, und „Phâlguna ist geschlagen!" hallte es aus den Höhen, als das verderbliche Geschoß mit Kraft entsandt flammend durch die Luft sauste. Dieß sehen, den Wagen mit seinem Fuße um etwas tiefer in die Erde senken und die Rosse auf die Knie fallen lassen, war im Augenblicke das Werk Krishnas. Ueber Arjunas Haupte flog das Geschoß hinweg, im Fluge das kostbare goldene Diadem mit fortreißend, welches einst der Götterkönig seinem Sohn geschenkt und nun entzündet zu boden geschleudert von dem Giftfeuer verzehrt ward. Stürmischer Jubel war, wie der Held da ohne Diadem aber von Strahlenglanz bedeckt stand, kein Haar auf seinem Haupte gekrümmt, der Gewalt des Todes entronnen. — Die Schlange kehrte im Flammenbogen zu Karna zurück, gab sich ihm als Feind des Prithâsohnes zu erkennen, dem dieser einst die Mutter getödtet, und bat ihn nochmals aufzulegen, um ihren gemeinsamen Feind niederzuschlagen. Nicht durch fremde Gewalt siegen will Karna, nicht zweimal dasselbe Geschoß auflegen, hätte er auch hundert Arjuna zu bekämpfen. So beschieden verwandelt der Schlangenfürst sich in seine frühere Gestalt und geht, an dem Gegner selber sich zu rächen. Von Krishna über den bösen Feind unterrichtet, schlägt ihn Arjuna mit sechs raschen Pfeilen, daß er zerstückt zu boden fällt (90, 12—55). — Die Erzählung scheint den älteren Ausschmückungen der Sage anzugehören.

Gegners, scharf und wohlgezielt, trafen den Siegeshelden. Pfeile flogen hin und her, die Schafte von seines Gegners Blute gefärbt sanken Arjunas Geschosse zur Erde. Auch Karnas Rüstungszier, seine Kleinodien und Ringe fielen zerschmettert hernieder; sie waren kostbar und künstlich aus edelstem Golde gefertigt. Da traf ihn wie Yamas Flammenstab ein wuchtiger Pfeilschuß des Gegners mitten auf der Brust. Karna ward betäubt, der Bogen entfiel seinen Händen, die schlaff herab hiengen, und Arjuna wollte nach edlem Kriegerbrauch mit Pfeilwerfen innehalten. Doch Krishna wehrte seinem Beginnen; er solle verständigerweise, ehe jener ihn selber überkomme, immer weiter werfen; so habe es Hari, das ist Indra oder Vishnu, im Kampfe mit Namuci gethan. Und Arjuna warf weiter, daß Karnas breite Brust bald von Pfeilen bedeckt war und er dastand einem Çâlmalibaume gleich, in seinem Blütenpurpur und Dornenkleid. Indessen erholte er sich und setzte den Angriffen seines Feindes aufs neue Trutz und Widerstand entgegen; seine grimmen Schlangengeschosse trafen Arjuna und Krishna. Wie Indras Donnerkeile ergoß sichs da vor und über seinem Streitwagen; unerschütterlich blieb Karnas starre Kraft und Ausdauer. Sehne auf Sehne zerschnitten seine Pfeile am Bogen Arjunas. Der hatte auf Krishnas Aufforderung seine ärgste Waffe, sein Brahmageschoß auf den Râdhâsohn entsandt, griff von diesem bedrängt und von jenem wiederholt gemahnt, immer fort zu schießen, zu einem grausen feuer- und schlangengiftgleichen Eisengeschoß und war im begriff es abzulassen, als jene Wendung geschah, welche das Schicksal bestimmt und Sehergeist vorausgesehen.

Es geschah, daß das eine Rad vom Wagen Karnas in den Boden sank und stecken blieb, und der Held, welcher herabgesprungen, vergeblich seine Kraft anstrengte, es über Handbreite in die Höhe und heraus zu bringen. Weinend vor Verdruß und Zorn blickte er auf Arjuna und rief: „Wohlan, Prithâsohn, verzieh einen Augenblick, tapferer Bogenschütze, bis ich dieses Rad vom Boden befreit! Du siehst, widriges Geschick hat dieses linke Wagenrad mir eingesenkt! Nicht nach schlechter Männer Art, nach schlechter Männer Weg und Wandel wirst du fahren wollen, du Kuntîsohn, ein berühmter und edler Kämpe! Wackere Helden schießen nicht auf den, der die Waffen niedergelegt, das ist, weißt du, Kriegsbrauch und Recht. Nur bis ich dieses Rad herausgehoben, wollest du auf mich, der ich wehrlos auf dem Boden stehe, nicht vom Wagen herab zielen. Nicht fürchte ich das von Krishna noch von dir, der du ein Xatriya bist und aus hehrem Geschlecht. Darum sage ich, verzieh einen Augenblick, Pândusohn!" — So sprach Karna, worauf der Sohn Vasudevas, ihm entgegnend das Wort nahm. „Trefflich, antwortete Krishna, mahnst du nur an Pflicht und Recht, Râdhâsohn! Niedrige Naturen klagen insgemein, wenn sie in Unglück gerathen, die Gottheit, ihr widriges Geschick an, nimmer aber die eigene Uebelthat. Doch sprich, da ihr die Draupadî, mit nur einem Zeuge angethan, in die Versammlung schlepptet, du und Suyodhana, Duhçâsana und Çakuni, Subalas Sohn, wo war da

das Recht? da ihr dort den König Yudhishthira mit Çakunis Schlauheit im Würfelspiel besiegtet? die dreizehn Jahre der Verbannung über die Pândava verhängtet, wo blieben dir dazumal Pflicht und Recht?" Und so hielt Krishna dem Karna alles Unrecht vor, das die Söhne Dhritaráshtras an den Pându-söhnen verübt, um ihm zuletzt seinen Tod und seine Niederlage in dieses Tages Kampfe und mit dem Untergang der Dhartaráshtra die glorreiche Herrschaft der Sieger anzukünden, der Männerhelden, welche stets am Recht gehalten. Karna schwieg schamgebeugt, aber Zorn zuckte um seine Lippen, wie er seine Bogenwaffe wieder ergriff und sie auf den Gegner richtete. „Brich und fälle ihn mit deinem Göttergeschoß, mächtiger!" rief Krishna dem Arjuna zu, der nun ebenfalls in heller Zornglut entflammte. Da be-gegneten sich nochmals wie Feuer und Wasser bei düstrer Wettergewalt die Geschosse der ergrimmten Helden, eines aber, das der Sûtasohn mit wuchtiger Macht entsandt, erschütterte rings die Erde und den Luftkreis. Es traf den Arjuna auf die Brust, daß er taumelte und vom furchtbaren Schlage betäubt zurück sank, den Gândiva in schlaffen Händen. — Götterstimmen hallen aus der Höhe, die Pându gerathen in bange Verzweiflung, indeß Karna, den Augenblick nutzend, vom Wagen springt, mit beiden Händen das unselige Rad erfaßt und umsonst gegen die Macht des Verhängnisses alle seine Kraft an-strengt, es aus dem Boden heraus zu bringen.*)

Unterdessen erholte sich der Prithâsohn, und Krishna mahnte ihn, das Haupt des Gegners zu fällen, ehe dieser wieder seinen Wagen bestiegen. Arjuna nickte Gehorsam, und ein flammendes Geschoß traf den Wagenbug des Sûtasohnes, der bannergeschmückt mit Abzeichen aus lauter Gold und Geschmeide künstlerisch kostbar geziert war, den Sitz der feindlichen Sieges-macht und Herrlichkeit. Kaum entsandt folgte dem ersten ein zweiter Pfeil, ein glühendes Agnigeschoß, das den Flaggenstock Karnas zerschmetterte und sein glänzendes Panier, den Ruhm und Stolz der seinen und den Schrecken ihrer Gegner darnieder stürzte. Wilde Verzweiflung bemächtigte sich der Kuru beim Anblicke dieses jähen Sturzes, alle ihre Hoffnung schwand dahin, als jener bereits zu einem dritten Pfeilgeschosse griff, einem drei Ellen langen,

*) Wieder waren sich hier das Jâtavedas- oder Agnigeschoß Arjunas mit dem Varuna- oder Wassergeschoß des Karna begegnet (92, 22 f.), als dieser das gesunkene Rad seines Wagens zu befreien versuchte. Mit anderm Ausdruck (savya) als zuvor in der Weissagung (90, 81 ff.) läßt das Original den Helden selbst das linke Wagen-rad bezeichnen. Dort sah Sehergeist die Erde jenes Rad verschlingen, den Wagen schwanken und damit den Entscheidungsmoment herankommen. Links (vâma) ist da synonym mit „widerwärtig, unheilvoll". Unheilvoll und ungünstig gilt die Wendung zur linken, heilvoll und günstig die zur rechten (daxiṇa), wie denn „einen zur rechten nehmen, nach rechts umwandeln" gleich ist mit einem Gotte oder Menschen) Ehre und Achtung erweisen. — Eine „göttliche Fügung, Schicksals- oder Verhängnißmacht" (daiva) ist es, gegen welche Karna vergebens seine ganze Kraft aufbietet. — Der alt-vedischen Sprache ist dieser Ausdruck für eine Art Fatum, ein allgemein göttliches, noch fremd.

sechsfach gefiederten, das er bedächtig seinem Köcher entnahm, in brünstiger Andacht betrachtete und betend seinem Bogen auflegte. „Du Geschoß — rief er und alles bebte — sei du Geschoß mir siegbringend!" Da schwirrte die Gândîvasehne, wie von zuckendem Blitze flammten Gewölk und Himmelskreis, und es sauste in den Lüften, schlug an Karnas Nacken und schnitt das Haupt vom Rumpfe, wie einst des großen Indra Geschoß das Haupt Vritras. So fällte Arjuna seinen Gegner. — Des Tages Sonne neigte schon zum Untergang, als das gewaltige Haupt Karnas niederstürzte, nicht anders als wäre die glanzumstrahlte blutrothe Sonnenscheibe selber aus ihrem Himmelssitze herabgefallen. Ihm nach fiel der übrige, ganz von Pfeilen bedeckte Leichnam. Ein Blutstrom ergoß sich darüber, wie von einem Berge herab, dem Blitzstrahl die Kuppe abgeschlagen. Weiter lichter Strahlenglanz aber hub sich angesichts des ganzen Heeres vom Körper des Erschlagenen bis hinauf zum sinkenden Tagesgott. Staunend starrte die Menge bei diesem Anblick; es hatte Surya seinen Sohn zu den Göttern gezogen.

Die Pându aber, der Siegesheld und sein göttlicher Wagenlenker stießen freudig in ihre Muschelhörner, und die Somaka, ihre Genossen erhuben mit Macht ihren Löwenschrei. Sie schlugen auf ihre Trommeln, schwenkten die Arme, ihre Tücher und Gewänder, hüpften und tanzten, die einen, umarmten sich einander, die andern und erzählten sich, was sie gesehen, wie Karna durch Arjuna gefällt, und wie mit einem Ruck gleich einem Felsstück durch Sturmesgewalt das Haupt des gefürchteten Feindes hinweg geschleudert worden. Dabei drängten alle zu dem Sieger hin und priesen laut seine Heldenthat. — Gewaltig aber, wie jenes Gejubel und Gejauchze war der Schrecken und die Angst ihrer Gegner, der Kuru, da sie ihren Helden fallen und seinen blutüberströmten Leichnam am Boden sahen. Noch einen Blick warfen sie auf das lichtglanzstrahlende Siegesbanner Arjunas, dann liefen sie entsetzt davon, vor allen Çalya, der Madrakönig (91).

Seinen Wagen und die zerschmetterte Rüstung im Stiche lassend war Çalya zu fuße davon geeilt. — Wie besinnungslos ward aber Duryodhana, da er Karnas Sturz gesehen. Dann füllten Thränen seine Augen und stürzten über seine Wangen. Er war von furchtbarem Weh ergriffen, und ängstlich, betrübt umstand ihn seine Umgebung. Sie hörten Bhîmas furchtbares Freudengeschrei, unter dem die Erde erbebte, und bange Furcht und Zittern erfaßte auch die Dhritarâshtrasöhne, indeß ihre Gegner jubelten und wie nahe Anverwandte einander freudig umarmten. Da kam Çalya zu Duryodhana gegangen, und Weinen erstickte seine Stimme, wie er ihn ansprach. Ein solches Kämpfen wie jener beiden sei noch nicht gewesen. Karna habe Arjuna und Krishna und alle feindlichen Helden aufgewogen. In seinem Fall sei des ganzen Krieges Entscheidung gelegen. Das Schicksal sei den Pându günstig gewesen und habe ihren Sieg gewollt, ihnen selbst, Duryodhana und seinen getreuen alles Leid, Tod und Untergang bestimmt. Nicht möge darum Duryodhana trauern, sondern sich zufrieden geben; nicht beständig

sei das Glück. So sprach Çalya, und die ihn hörten, seufzten bei seinen Worten.

Indem sah Duryodhana seine Kriegerscharen, wie sie in wirrer Flucht und bangem Entsetzen vor Arjuna davon liefen: „Kárna ist gefallen!" dieser Ruf und dieses Bewußtsein ließ keinen mehr stand halten. Wagenkämpfer, Reiter und Fußvolk, Elefanten und Rosse, alles stürzte und stürmte gegen- und wild durcheinander, und tod- und verderbenbringend fielen die Geschosse in die Massen der fliehenden. Gleichwie ein Kauffahrerschiff, das von Sturm- und Wogendrang auf weitem unbegrenzten Meere umher geworfen wird, sah Duryodhana seine Heeresmacht, sah den Bhima, wie alle ängstlich vor dem furchtbaren davon rannten, und forderte seinen Wagenlenker auf, ihn den stolzen Siegern entgegen zu bringen; er selbst wolle sie schlagen und dem Karna seine Schuld einlösen. Und der Suta hörte das tapfere königliche Wort und that wie ihm geheißen. Er spornte die goldgeschirrten Rosse den flüchtigen entgegen, und eine Menge Fußvolkes, viele tausende wurden zum Stehen gebracht. Doch vergeblich war ihre Todesverachtung, mit der sie den Kampf wieder aufnahmen. Sie widerstanden nicht der grimmen Keulengewalt Bhimas, der mit Dhrishtadyumna vor sich her wie ein andrer Todesgott gegen sie eindrang. Noch weniger war Einhalt zu thun dem Vordringen des Siegeshelden Arjuna, der die Wagenstreiter alle bekämpfte, ihm zur Seite gegen Çakuni die beiden Mâdrisöhne und Sâtyaki. Bald war die Heeresmacht Duryodhanas gebrochen. Seine Fußkämpfer lagen ihrer tausende von Bhima erschlagen und andere flüchteten bange, da sie den Pancâlakönigssohn gewahrten. Den Gândhârakönig verfolgten die Mâdrisöhne, und siegreich wie diese erschienen alsbald Sâtyaki, Cekitâna, Çikhandin und die Draupadisöhne im Rücken ihrer Feinde. Sie sahen sie allesammt in die Flucht geschlagen und stießen in ihre Muschelhörner. Und über einen Rest machte sich voll Zornmut der Gandivaträger, verjagte einen Wagenkämpferzug, und die dichten Schauer seiner Pfeilgeschosse hüllten die flüchtigen in Nacht und Grauen. Flucht und Niederlage der Kurumacht waren allgemein.

Da nun stürzte sich Duryodhana mitten zwischen Verfolger und Verfolgte, und wie ein Bali, der gewaltsame Götterfeind ehedem die Götter, so rief er die Pândava zum Kampfe auf. Mit allerhand Waffen und ihn laut anschreiend und seiner spottend rannte eine Menge gegen ihn heran. Er blieb unerschütterlich und fällte hundert-, ja tausendweis seine Gegner. Wunderbar, er stand allein, zu kühnstem Mute ermannt. „Wohin — rief er den verzweifelten seinen ermunternd zu — wohin ängstlich fliehen? welche Rettung leiht euch die Flucht vor den Pândusöhnen? Ihre Macht ist gar gering; Krishna und Arjuna sind beide schwerverwundet. Heute noch schlage ich sie sammt und sonders; wir werden sicherlich noch siegen! Besser aber doch, als daß sie euch zersprengt hinterrücks tödten, ist der Tod auf dem Schlachtfeld. Süß ist ja der Schlachtentod für den, der in Xatriyatreue kämpfend fällt, wer todt ist, weiß nichts mehr von Leid. Hört ihr alle — rief er — wenn

Yama beide Helden wie Feiglinge sterben läßt, wer wollte da bethöret nicht pflichttreu streiten? Wollt ihr in des Feindes, in Bhimas, in des wütigen Gewalt fallen? eurer Ahnen Treu und Wandel verlassen? Nichts schlimmeres für einen Krieger denn Flucht, nichts besseres gibts denn Kämpfertreu, Kuru, die zum Himmel führt, zu wonniger Seligkeit!" — So rief und mahnte Duryodhana; doch keiner hörte auf ihn, und seine Krieger, verwundet und geängstigt wie sie waren, flohen nach allen Richtungen.

Dieß sah der Madrakönig und den Duryodhana, wie er sein Heer dem Untergang preis gab, und kam bange und bestürzt herzu gerannt. Und die Blicke Duryodhanas auf die furchtbaren Grauen des Schlachtfeldes lenkend: „Siehe," sagte er ihm, „die schreckliche Niederlage von Menschen und Thieren, die Massen von Helden, welche erschlagen liegen; unter Haufen von Leichen siehe die tausende von Sterbenden und Verwundeten, deren Gewinsel und Geächze die Luft erfüllt; die herrlichsten Kostbarkeiten von aller Art, Geschmeide, Kränze, Perlen, Reifen und Ringe liegen unter blutigen Gliedern, unter zerschmetterten Wagen und Waffenstücken in Masse zerbrochen am bluttränkten Boden. Kehre um, Duryodhana, und lasse die Heere zu ihren Zelten gehen! Die Sonne neigt sich, Herr, indeß du allein noch zögerst." — So redete und schloß Çalya, während Duryodhana weinend und von Schmerz bewältigt ausrief: „ach Karna! ach Karna!" — Ein kurzes Trostwort an ihn richtend, zogen seine Männerhelden, der Dronasohn an ihrer Spitze, an ihm vorüber. Sie warfen einen Blick auf das von weitem glänzende Siegesbanner Arjunas, einen traurigen Blick dann auf das blut- und leichenstarre Gefild und wiederum einen auf den sinkenden Tagesgott, der in blutrothem Glanze niederstieg. Gebeugt und mit dem Weherufe: „ach Karna! ach Karna!" zogen sie dann zu ihren Zelten.

Von Gândîvapfeilen bedeckt und blutüberströmt lag die Leiche Karnas, als sie der letzte Strahl des untergehenden Tagesgottes streifte, ehe dieser zum Bade ins jenseitige Meer niedertauchte. Wie lebend erschien da der erschlagene Kuruheld, von glänzendem Lichte umflossen. Rings im weiten Kreise flammte der Himmel in rothem glühendem Schein, widerstrahlte die Erde den hellen Glanz, von Glut übergossen war das schaurige Schlachtgefilde. Menschen, Halbgötter und Götterwesen — so will es die Sage — schauten mit Staunen und Verwundern die Verklärung des gefallenen Sûryasohnes. Dann dämmerte der Abend, und nächtige Schatten verdeckten die Schauer des grausigen Schlachttages. Durch das einbrechende Dunkel aber schmetterten mit mächtigem Widerhall die Muschelhörner Arjunas und Krishnas. Und die feindlichen Kriegsheere ließen ab von Kampf und Verfolgung und bezogen beide ihre Lager — die Kuru, angstvoll und niedergeschlagen, ihren König Duryodhana und den Madrafürsten zurücke lassend, die Pându, voller Jubel und Preis um ihren Siegeshelden.

So hatten die Kuru nach Karnas Tode, dem Çalya weichend endlich auch Duryodhana den weiteren Kampf aufgegeben, und hin zogen Krita-

varman mit dem Reste der Nârâyana, Çakuni mit einem tausend Gandhâra, Kripa mit einem Zuge Elefanten, Açvatthâman, dann Suçarman mit der noch übrigen Macht der Verschworenen, alle eilends, geängstigt und gedrückt zu ihren Lagerzelten. Auch Duryodhana, der seine nächsten Freunde und Verwandten verloren, gieng kummervoll, nachdenklich und mutlos dahin, mit ihm Çalya, der Wagen und Panier zertrümmert zurück gelassen. Geschlagen und beschämt, blutig und verwundet flüchteten in banger Flucht, die von ihren Kämpfern und Kriegern noch zurück waren, und wie sie rannten, feierten die einen den Arjuna, die andern den Karna. Kein einziger von den tausenden wollte noch kämpfen; alle Hoffnung war geschwunden. Auf ihr Leben waren diese, auf ihre Herrschaft jene, andere auf Weib und Kind, und wieder andere auf ihre Habe bedacht. Mit Anstrengung brachte sie Duryodhana in seinem Schmerz und Leide zusammen; sie beugten sich seinem Befehle, doch bleich und verstört bezogen sie ihre Nachtlager (95).

Freudig hatte Krishna indessen den Arjuna in seine Arme geschlossen. „Der blitzbewehrte — sagte er ihm — hat den Vritra, du hast den Karna geschlagen. Mit seinem Donnerkeil hat jener seinen Feind getödtet, du mit deinem Bogen und scharfem Pfeilgeschoß. Vom Karna- wie vom Vritrakampfe aber werden die Menschenkinder sich erzählen." Dann berichtete er ihm, wie auch Yudhishthira gekommen, Zeuge des Kampfes zu sein; er habe von seinen Wunden gepeinigt aber nicht bleiben können und sei in sein Zelt zurückgekehrt. Selber wandten sie sich dann dem Lager zu, trafen und begrüßten ihre Freunde, die tapferen Krieger, welche dem Feinde ins Angesicht geschaut. Alsdann bat Krishna die Führerhelden, den Bhîma, die Mâdrî- und Draupadisöhne, Dhrishtadyumna und Yuyudhâna an der Stelle so lange zu weilen, bis sie ihrem Könige von dem großen Siege Kunde gegeben.

Auf raschem Wagen gelangten Arjuna und Krishna zum Königszelte, wo Yudhishthira auf goldenem Bette ruhte. Sie umfaßten ehrerbietig seine Füße. Und Thränen der Freude weinte der Königsherr, wie er der beiden freudestrahlendes Antlitz sah und die frohe Botschaft aus ihrem Munde vernahm. „Sieg und Heil, o König!" sagte Krishna, „der Feind ist gestürzt! Der die Krishnâ, die würfelersiegte einst verhöhnt, der niedrige Mann, sein Blut, des Sûtasohnes, schlürft die Erde. Geschlagen, von Pfeilen durchbohrt, liegt der Gegner am Boden. Gebieten sollst du dem Lande, das deiner Feinde Niederlage trägt. Komme und sieh, und genieße deines Glückes!" Da brach Yudhishthira in wiederholte Heilsrufe aus, und wie Nara und Nârâyana, die Urwesen männlicher Kraft feierte er nach des weisen Nârada Wort das siegreiche Heldenpaar. Seine Rechte dann auf Krishnas Schultern legend, konnte er diesen nicht genug um des Beistandes willen preisen, den er mit seiner Einsicht ihnen in diesem Kampfe gewährt. Munter und ohne Stütze bestieg er sodann den herrlichen Siegeswagen und das edle Rossegespann brachte sie zusammen alsbald an den Ort des Schlachtfeldes, wo der entscheidende Kampf geschehen.

Wie Yudhishthira die Leiche Karnas sah, von duftigem goldenem Fackelschein beleuchtet, wie sie unweit der seines Sohnes dalag, das Panzerkleid zersplittert, der ganze Körper siebartig durchlöchert, ergoß sein Inneres sich wiederum in Lobsprüchen für Arjuna und seinen getreuen Wagenlenker. Jetzt erst, meinte er, wisse er sich wahrhaft als König. Seit dreizehn Jahren dürfe er jetzt zuerst wieder sich volle Nachtruhe gönnen.

So sprach er und fuhr dann mit den andern zur Stelle, wo die ihrigen noch harrten. Lauter Siegesjubel empfieng die ankommenden, den König und seine Begleiter. Bhima begrüßte sie, Nakula und Sahadeva, die Brüder, Satyaki und die andern Feldherren, zumal mit den vereinten Kriegsheeren. Im frohen Gefühl ihres Sieges erhuben sie den König Yudhishthira und priesen verherrlichend Arjuna und Krishna, die hehren Helden des Tages. Freudig und wohlgemut begaben sich dann alle zu ihren Lagerzelten.

Dritarashtra aber — so erzählt Vaiçampâyana — fiel bei der Nachricht von der großen Niederlage der seinen wie ein gefällter Baum ohnmächtig und bewußtlos darnieder, und lautes Jammern und Wehklagen erhub Gandhâri, seine Gattin, da sie nach allem den Tod Karnas erfuhr. Vidura und Sanjaya versuchten sie zu trösten. Das Schicksal, erkannte der König, heischte Erfüllung, und nachdenklich, in sich gekehrt und schweigsam trug er seinen Schmerz (96).*)

Es war an diesem Abend und angesichts der großen Niederlage, da Kripa, der Gautamasohn zu Duryodhana kam und ihm sagte: „Höre, Duryodhana, meine Rede, und wenn du sie gehört und erwogen, so thue wie es dir wohlgefällt!" Damit hielt er ihm die großen Verluste vor, welche sie in diesem Kampfe erlitten, und die gesteigerte Macht der Gegner, davor die eigene in zaghafter Schwäche zerrinne. „Heute — sagte er ihm unter anderm — ist der siebzehnte Tag des grausen Schlachtenkampfes. Unsere besten Führerhelden, Bhishma, Drona und Karna sind gefallen. Jayadratha, Duhçâsana, deine Brüder, Verwandten und Angehörigen sind dahin. Wie vom Sturmwind durchfegt und gebrochen sind unsere Heere. Da ist von dem Ueberrest kein Mann, der es mit den feindlichen Helden aufnehme. Vor

*) Hiermit schließt das achte Buch des Epos, das „Karnabuch" (karnaparvan). — Der Fall Karnas, zu dessen himmlischer Verklärung Götter, Halbgötter und Rishi sich einfinden (94, 30 ff.) bildet den Höhenpunkt des ganzen Gedichts. Was noch folgt ist die Abwickelung der schaurigen Kampfgeschichte, welche erst mit dem Untergange des Kurugeschlechts ihr Ende erreicht. — Die Erzählung dieser weiteren Ereignisse wird insofern wieder vorweggenommen, als der Darsteller Vaiçampâyana den Sanjaya mit den vollendeten Thatsachen an den Hof des Königs Dhritarâshtra zurückkommen und den letzteren darauf mit seinem ganzen Hause in trostlose Verzweiflung gerathen und in jämmerliche Klagen ausbrechen läßt. Es bildet dieß den Inhalt der beiden ersten Kapitel des folgenden Buches, worauf mit einem dritten zwar Sanjayas ins einzelne gehende Darstellung anhebt, aber zunächst wiederholt die allgemeine bange Flucht des Kuruheeres nach dem Sturze Karnas gebracht wird, so daß erst hiernach die Sagengeschichte fortschreitet.

dem Aufblitzen der Gândîvageschosse, vor Bhîmasenas Keulenschlag und Dhrishtadyumnas Angriffen fliehen alle ängstlich davon wie das scheue Wild vor dem Feuerbrand. Gleich einem lecken Schiff in wogender Meeresbrandung ist unsere Kriegsmacht." Und solches ihm vorhaltend mahnte er dringend noch jetzt Frieden zu machen. Noch darf ihm Yudhishthira eine Herrschaft verleihen und Krishnas Wort allen Widerspruch bannen. Auch nicht der Jammer noch die Selbsterhaltung, sondern sein eigenes Heil gebiete ihm so zu rathen. Sterbend noch — so schloß Kripa — wirst du dieser Mahnung gedenken!" (4).

Tief auf seufzte Duryodhana und schwieg lange, ehe er dem Brahmanen Antwort gab. Er sei, sagte er ihm dann, von seiner treuen Anhänglichkeit und Freundschaft überzeugt; dennoch könne er seiner Mahnung nicht folgen. Denn wie werde Yudhishthira seit jenem Würfelspiel ihm noch trauen, und wie Krishna seinem Worte Glauben schenken seit jenem Anschlag auf ihn bei der Gesandtschaft? Auch der verzeihe ihnen nicht die Behandlung der Krishnâ, und wie ein Herz und eine Seele mit Arjuna innig verbunden, bedaure er seinen Schwestersohn, den Abhimanyu, dessen gewaltsames Ende der Vater nimmer verschmerzen könne. Wie möchte von den beiden etwas zu seinem gunsten geschehen? geschweige denn von dem wilden gewaltthätigen Bhîmasena, der nicht raste, bis er seine Eide erfüllet? Und so seien ihm todfeind die Zwillingsbrüder und die andern Führer alle, die Draupadî, die noch ständig jammernd am Boden liege, bis ihr volle Rache geworden. — Ihm selber aber, der Glück und Ehren im höchsten Maße und Herrschaft über alle Lande besessen, sei es unmöglich, unterthänig flehend vor dem Pândukönig zu erscheinen, ganz unerträglich, Reich und Herrschaft von seines Feindes Gnade zu empfangen. Noch sei indessen nicht die Zeit zu gänzlichem Verzagen, noch sei im Gegentheil zu kämpfen. Den Ahnen genüge thun sei nur geschwunden aus den Herrschertugenden, hier wie dort. Wenn Glück und Ehren vergänglich, so sei einzig noch durch Kampf Ruhm zu gewinnen. Andere möchten daheim dahin siechen, von Alter gebeugt auf ihrer Lagerstatt inmitten wehklagender Freunde sterben: eines Mannes würdig bleibe doch der Schlachtentod.*) Die um seinetwillen dahin gegangen, deren Gebeine blutig glänzend da umher liegen, die edlen Fürsten und Helden, die bei den Ahnen jetzt in Himmelswonnen schwelgten, ihnen wolle er genüge thun, ihnen seine Schuld bezahlen. Denn wie möchte er jetzt ein Leben sich sparen, voll Schimpf und Schande? was für ein Reich, von Freunden und Lieben verlassen? Nein, eher wolle er sich kämpfend den Himmel gewinnen.

So sprach Duryodhana, und alle lobten seine Rede und „brav! brav!" riefen die umstehenden Xatriya wie aus einem Munde. Unbekümmert um der Feinde Sieg und von frischem Kampfesmut belebt zogen sie an zwei Yojana gegen Norden zu einer freien baumlosen Uferstätte der lichten

*) Der Urtext hat: „Tod im Einsiedlerwalde oder Schlachtentod" (5, 33).

Sarasvati und tranken und wuschen sich im Wasser des Stromes. Das Wort des Dhritharashtrasohnes hatte sie umgewandelt; und einer den andern ermunternd kehrten sie zurück, alle des weitern Kampfes gewärtig (5).

In ihrer Fürstenversammlung hatten sie auf des Dronasohns Empfehlung und mit Duryodhanas Zustimmung den Madrakönig zu ihrem Feldherrn gewählt, und dieser hatte die Wahl bereitwillig angenommen. Stolz war er der Aufforderung des letzteren begegnet. Heute am Tage — sagte Çalya — will ich die Feinde zusammt niederschlagen oder selber geschlagen in den Himmel eingehen. Alle, die Pandusöhne mit Vasudevas Sohn, Sâtyati, die Pancâla und wie sie Namen haben, sollen meine Tapferkeit und meine Bogengewalt schauen. Ueber Bhishma und Drona und den Wagenlenkersohn hinaus werde ich dir zu liebe, Kurusohn, furchtbar kämpfend im Schlachtenkampf einherziehen.

Also wurde der Madrakönig zum Oberfeldherrn eingesetzt; die Heeresmannschaften huldigten ihm jubelnd, und ihre Niederlage sich aus dem Sinn schlagend sahen sie sich unter seiner Führung wieder als Sieger, da sie für den Rest der Nacht des Schlafes suchten. — Indessen drang diese Ernennung zu Yudhishthiras Ohren, der deswegen mit Krishna sprach. Dieser rühmte ihm die in der That einzige Kriegstüchtigkeit und überlegene Gewandtheit des Madrakönigs, die zu bekämpfen kein anderer als er selber, Yudhishthira berufen sei. Gleich am Tage solle er ihn erbarmungslos niederwerfen, wie Maghavan dereinst den Çambara darnieder geworfen. Mit dessen Ueberwindung habe er die ganze große Dhritarâshtramacht geschlagen. So bedeutete ihm Krishna und zog sich unter den Ehrenbezeigungen der Pândusöhne in sein Zelt zurück. Dasselbe thaten Yudhishthira, dessen Brüder und die übrigen Kriegshelden. Gehoben noch von des Tages Leisten und Gewinn giengen sie für den Rest der Nacht der Ruhe zu pflegen.

Mit Ende derselben mahnte Duryodhanas Geheiß die seinen zum Aufbruch. Die Führerhelden stellten sich einzeln an die Spitze ihrer Heerzüge. Çalya, der Madrakönig, übernahm die oberste Führung. Wie ein todeswürdiges Verbrechen ward verboten, sich in Einzelkampf einzulassen oder den einzelnen, wenn er angegriffen ward, im Stiche zu lassen. Alle für einen, einer für alle wollten sie mit Todesverachtung in den Kampf ziehen.

Starkes Siegesvertrauen erfüllte wieder die Kurumacht, wie sie heranzog. Voran auf stolzem Kriegswagen strahlte der Oberfeldherr, von seinen Madrahelden und den Karnasöhnen umgeben; zu seiner linken Kritavarman mit den Trigarta, auf dem rechten Flügel Gautama mit Çaka- und Yavanascharen. Im Hintertreffen befehligte Açvatthâman seine Kâmbojatruppen. Mitten innen endlich gieng Duryodhana von Kurukämpfern gedeckt und von Çakuni mit dessen Reiter- und Ulûka mit dessen Truppenzügen gefolgt. — Dieser dreitheiligen Heeresmacht begegneten die kampfgerüsteten streitbaren Scharen der Pândusöhne. Sie wurden von Dhrishtadyumna geführt, dem Çikhandin und Sâtyaki zur Seite giengen und unter starker Bedeckung Yudhishthira

folgte, welcher es heute auf Çalya angelegt. Gegen Kritavarman und seine Verschworenen war Arjunas Angriff, gegen Gautama der des Bhima und seiner Mannschaft gerichtet. Die beiden Madrisöhne wollten Çakuni und Ulûka schlagen. So traten die feindlichen Heeresmassen einander entgegen; zu vielen tausenden noch — wie Sanjaya sie hier aufzählt — die Wagenstreiter, Elefanten, Rosse und Fußmannschaften der Kuru, zu mehreren tausenden, wenngleich weniger zahlreich, die der Pându, beide kampfesfreudig, auf die Vernichtung ihrer Gegner und den eigenen endlichen Sieg bedacht (8).

In furchtbarem Massenkampfe stießen sie auf einander. Ihr gewaltiger Schlachtenlärm, ihr Schreien und Toben war wie Meeresbrausen oder wie heulende Wetter und Wolken, welche den Himmel verdunkeln und die Erde erdröhnen machen. Haufenweise, wie Palmnüsse stürzten die Köpfe hernieder, und gleich rothblütigen Kinçukaästen bedeckten alsbald blutige Leichen und Gliedmaßen, mit Wagen- Wehr- und Waffenstücken untermengt, den Boden. Die Kuru waren bei aller Tapferkeit entschieden im Nachtheil. Ihre Krieger konnten den vereinten Angriffen Arjunas und Bhimasenas und ihrer Zwillingsbrüder nicht widerstehen. Von den Pfeilen des einen, von den Keulschlägen des andern getroffen, stürzten sie nieder oder rannten in wilder Flucht geängstigt, verwirrt und bethört davon. Ueberall umsonst riefen die Führer zum Feststehen.

Die Flucht und Niederlage der seinen sehend hieß der Madrakönig seinen Streitwagen zum Angriffe gegen Yudhishthira lenken. Sein mutiges Vorgehen brachte die Schlacht wieder zum Stehen. Von der einen Seite kamen die Pânduhelden ihrem kühnen Angreifer entgegen, von der andern die Kuru ihrem Feldherrn nachgedrängt, von beiden Seiten wildes Anstürmen. Da stießen Nakula und Citrasena in grimmer Kampfeswut auf einander. Citrasena fiel, und Sushena und Satyasena stürzten sich auf den Sieger, ihres Bruders Tod zu rächen. Heftig war das Anrennen der beiden Karnasöhne, noch heftiger ihre tapfere Gegenwehr. Einer aber nach dem andern fielen und erlagen sie den Streichen des Pândusohnes (10).

Indessen tobte mit erneuter und unbändiger Macht die mörderische Feldschlacht. — Der Madrakönig hatte es auf Vernichtung der Pândava abgesehen und überschüttete Yudhishthira und dessen Umgebung mit seinen Pfeilen. Wie Hagelschlossen aus dichtem Gewölke schauerten die Geschosse hernieder, trafen und verwundeten die, welche ihrem bedrängten Könige zu hilfe kamen, Bhima, die Draupadisöhne, Drishtadyumna, Çikhandin; und haufenweise erlagen die Somakakrieger. Ein wuchtiges Pfeilgeschoß traf Yudhishthira, der seinen Angreifer mutig bekämpfte, und machte ihn zu boden sinken. Da stürzten grimmen Zornes die Pândufürsten hervor, ihnen entgegen, ihrem Feldherrn beizustehen, die Fürsten der Kuru. Bald kämpften sie Mann gegen Mann, der Dronasohn gegen Nakula und Sahadeva, Çakuni, dann Gautama gegen Dhrishtadyumna und dessen Schwesterkinder, Duryodhana gegen Krishna und Arjuna, Çalya wieder gegen Yudhishthira; Bhimas

Keulengewalt befreite diesen von seinem Angreifer. Wie ein anderer Todesgott wütete der „wolfschluchtgeborene" in den Reihen der Feinde. Er hatte zuvor die Rosse des Kritavarman niedergeschlagen, dann schlug er die des Çalya, dann dessen Wagenlenker zu boden. Der Madrakönig eilte davon, und die Pandu priesen ihren Helden (1).

Doch eiliger als er gegangen kehrte jener wieder, eine eherne Keule in seiner rechten schwingend und ungestüm mit Rudras Gewalt auf Bhîma losfahrend. Der aber begegnete dem Anstürmenden mit nicht weniger unwiderstehlicher Macht, und Schlag um Schlag sauste sein wuchtiger Hammer. Dazu drohnte der Kampfer Geschrei, der Pauken und Hörner Schall, doch über beides weit hinaus das Aufeinanderplatzen der Kolben, die roth glühend wie Funkenregen sprühten. Und das Blut troff von den Gliedern der Helden, deren keiner nachließ, keiner wich. Mit Staunen und Verwunderungsrufen sahen und begleiteten die umstehenden diesen Kampf, sahen und begleiteten die wechselnden Kämpferkreise, bis beide Helden endlich erschöpft inne hielten und Kripa den Madrakönig davon führte, indeß Bhîma sich ermannend seinen Gegner aufs neue zum Streite rief.

Unter dem Schall ihrer Kriegsdrommeten warfen sich indessen die Kurukrieger auf ihre Feinde, und diese mit lautem Löwenschrei jenen entgegen. Sie bestürmten die Mannschaften des Duryodhana, der mit seinem Lanzenstoß den Cekitâna nieder gestreckt. Bald waren die Führerhelden mitsammt ihren Truppen da und dort im mörderischen Gefecht. Mit allerhand Waffen riefs zum Stoß, zum Hieb, zu Wurf und Schlag, überall auf beiden Seiten. Auch beiderseits blickte da jeder unverwandt dem Tode ins Angesicht; jeder wollte siegen oder sterben, keiner wandte den Rücken. — Während nämlich Duryodhana noch mit Dhrishtadyumna stritt, rückte Çalya an der Spitze der seinen, mit Kripa und Kritavarman und Çakuni ihm zur Seite gegen den Pandukönig vor und brachte diesen furchtbar ins Gedränge. Seine Geschosse verwundeten mehr oder minder den einen und andern aus Yudhishthiras Umgebung. — Sâtyaki, Bhîmasena und seine Zwillingsbrüder, die Madrîsöhne kamen ihrem König zu hilfe, und auf den feindlichen Heerführer losgehend, überschütteten sie ihn und sein Gefolge mit ihren Pfeilen. Messerpfeile fällen seine Wagenwacht, entreißen ihm Schmuck und Geschmeide, doch mit riesiger unbändiger Bogenmacht erwehrt sich Çalya aller Angriffe. Er selber wankt nicht, und jene können ihm nicht beikommen, indem dichter Schauer von allerhand Geschossen Freund und Feind verdecken.

Indessen kämpft Arjuna mit dem Dronasohn und den noch übrigen Kriegern der Trigarta. Die kühnen Angriffe der letztern, welche Wagen und Gespann des Pârtha mit ihren Geschossen überhäufen, wurden mit großen Verlusten der Angreifer abgewehrt. Uebergewaltig aber war der Kampf mit Açvatthâman. Anfangs zögernd und nachgiebig begegnete Arjuna sodann dem Meistersohne und seinen grausigen Wurfgeschossen mit gleicher altgewohnter Kraft. Ein Pfeilgeschoß des andern spaltete dem Sugata, einem Pancalafürsten

das Herz. Allein stand da Arjuna bis zum Mittag seinem kampftrunkenen Feinde gegenüber und den Verschworenen, die mit ihm waren. Und wunderbar, erzählt Sanjaya, war sein Widerstreit; so hatte Indra dereinst gegen die Scharen der Daitya gestritten.

Nicht anders aber stand auch der Madrakönig der vereinten Bekämpfung durch die übrigen Pândusöhne mit Sâtyaki gegenüber, da Nakula sich verwegenen Mutes an ihn herangewagt, indeß Duryodhana noch mit Drishtadyumna stritt und Çikhandin gegen den Gautama. Çalya erwehrte sich der Angriffe seines Schwestersohnes. Zugleich erwehrte er sich derer, die dem bedrängten Angreifer zu helfen kamen, des Sahadeva und mit Sâtyaki des Bhima und Yudhishthira und ihrer vereinten Obermacht.

Unterdessen stürmten die Krieger des Madrakönigs in wilder Hast gegen die Prithâsöhne heran, machten sie mit ihrer Menge einen Augenblick stutzig, und Bhima hatte Mühe, die seinen aufzuhalten. Das sahen Krishna und Arjuna, und schlachtengrimmig sandte dieser seine Pfeilgeschosse über Kripa und Kritavarman und deren Truppen. So that Sahadeva gegen Çakuni und dessen Heereszug, indeß Nakula seine Feinde von der Seite im Auge behielt. Eine Hauptmasse der Krieger ward von den Draupadîsöhnen, Açvatthâman von Çikhandin, Duryodhana endlich von Bhima abgewehrt. Yudhishthira selbst aber stand dem Çalya und seiner Mannschaft gegenüber. Auf beiden Seiten waren da die Truppen alsbald handgemein. Freund und Feind aber mußten die Tapferkeit des Madrakönigs, seine Festigkeit und wunderbare Gewandtheit rühmend anerkennen.

Wie Yudhishthira indessen ganze Reihen der seinen vor den Geschossen seines Gegners niedersinken sah, da rief er seine Brüder und Krishna zu sich heran und gelobte mit lauter Stimme und seine ganze Mannhaftigkeit zusammen nehmend sich Sieg oder Schlachtentod für denselben Tag. Gleiches Schicksal, sagte er, wie es um der Kuru Sache willen Bhishma, Drona und Karna erreicht, wolle er heute dem Madragebieter bereiten; er werde den Çalya oder es müsse dieser ihn im Kampfe erschlagen. Seine Zwillingsbrüder, die Mâdrîsöhne sollten ihm Wagenhut halten; ihm zur rechten sollte Sâtyaki, ihm zur linken Dhrishtadyumna streiten; Vorkämpfer möge ihm Bhima, zur Nachhut ihm Arjuna bereit sein. Freudiger Zuruf der willigen seinen, der Kriegsfürsten und Krieger, der Pancâla, Somaka und Matsyaka, antwortete der Rede ihres Königs. Wie Wetter scholl unter dem Geschmetter der Muscheln und Hörner ihr mächtiger Löwenschrei, und überall entbrannte aufs neue der Kampf.

Da begegneten mit gewaltigen Bogen einander Yudhishthira und Çalya. „Halte, halt Çalya!“ rief jener dem andern zu; ein Schauer von Pfeilgeschossen gab ihm Antwort. So kämpften sie. Ihr Kampf war ein Entscheidungskampf; beiden galts in ihrem furchtbaren Spiel des Gegners Leben. — Mit scharfem Geschoß zerschmetterte da Çalya den Bogen des Pândukönigs. Dieser griff zu einem andern, und alsbald lag auch die Bogenwehr des Madra-

königs zerbrochen, lagen auch sein rasches Viergespann und dessen Seitenlenker am Boden hingestreckt. Eilig kam der Dronasohn hinzu und nahm den wehrlosen auf seinen Wagen. Und Hohngelächter begegnete nun dem Aufschrei Yudhishthiras, wie Çalya auf prunkendem Gefährte, dem Schrecken seiner Feinde dahinflog.

Er kehrte aber wieder und sandte aufs neue aus neuem und mächtigerem Bogen seine Geschosse über Yudhishthira und seine Umgebung. Mannschaften und Rosse, Kriegsgeräthe und Waffen stürzten und deckten, wie Kuçahalme zur Opferstreu den Boden Denn von beiden Seiten waren auf den erneuten Angriff die Heerführer und Heere gegen einander vorgedrungen; Bhima, die Madrisöhne mit den ihrigen von hüben, die Krieger Duryodhanas auf dessen Geheiß von drüben, beide, da sie ihren König und Feldherrn in Gefahr sahen.

In wilder Brunst, wie zwei junge Tiger in ihrer Blutgier, stürzten jene beiden gegen einander; ihre Bogensehnen rasselten; es hallte wie von Indras Waffe. Da traf ein wuchtiges Geschoß des Çalya die Brust seines Gegners. Laut jubelten die Kuru. Aber ihr Jubel schwieg, als Yudhishthiras Pfeile wieder dem Madrakönig zusetzten, als er einen Bogen um den andern nahm, den ihm jener zerschellt. — Kripa kam hinzu und streckte den Wagenlenker Yudhishthiras zu boden, indeß die Pfeile Çalyas dessen Rosse niederwarfen. Seinem bedrängten Bruder eilte Bhima zu hilfe. Und die Schärfe und Gewalt von Bhimas Pfeilen hatten alsbald auch des feindlichen Wagenlenkers Haupt und dessen Viergespann gefällt. Von seines Gegners Geschossen bedrängt, die ihm den Harnisch durchschlugen, sprang Çalya vom Wagen und rückte das Schwert in der Hand gegen Bhima vor und dessen Brüder. Auch dieser griff zum Schwerte und stürmte von den seinen unterstützt rastlos vorwärts. Er war bald mitten im feindlichen Getriebe. Die Pându schrien und jubelten, stießen in ihre Muschelhörner, da die Kurukrieger voll Schrecken auseinanderstoben und das Blut der geschlagenen stromweise zur Erde rann.

Unterdessen trat der Madrakönig zornglühend dem Widersacher gegenüber, der einen goldenen Speer in der Hand, seinen Feind mit Blicken maß und des Wortes gedachte, das ihm Krishna gesprochen. „Du wirst getödtet, Bösewicht!" rief Yudhishthira dem Çalya wutentbrannt zu, indem er mit ausgestrecktem Arme und in fester Hand den Wurfspeer erhob, den einst Tvashtar, der göttliche Meister zum Schrecken aller Göttergegner geschmiedet, eine Waffe, grausig, wie die schwarze Nacht, wie Yamas furchtbares Scepter. Und mit aller Macht entsandt, sauste der Flammenspeer durch die Luft. Çalya schrie auf; ein Zischen ward gehört, wie wenn Agni Opferschmalz empfängt. Der glühende Speer hatte des Madrakönigs Brust durchbohrt, war alsdann zur Erde gefahren und gleich aufgesogenem Tranke nicht mehr gesehen. Gleichwie schlafend, mit ausgestreckten Gliedern, ein umgestürzter Felsblock, lag der Männerheld am Boden.

Wie der Vogelkönig aus den Wolken auf Schlangenbrut herabschießt,

so stürzte sich Yudhishthira nun auf des geschlagenen Feindes Umgebung. Sie stob davon, wie in blindem Taumel drängte einer den andern. Ein jüngerer Bruder des Çalya, der diesem an Tapferkeit wenig nachgab, büßte sein racheschnaubendes Ankämpfen mit dem Leben. Ihm ward das Haupt vom Rumpfe gerissen. Dann war unter lautem Wehgeschrei die Flucht der Kuru allgemein, denen die Pându mit überlauten Jubelrufen nachsetzten. Dabei stießen Kritavarman und Sâtyaki auf einander. Sie kämpften mit Löwenmacht, doch jener unterlag; den unterlegenen, der Rosse, Seitenrosse und Streitwagen eingebüßt, führte Kripa von dannen. — Vergebens versuchte Duryodhana allein seine Krieger und Kämpfer aufzuhalten. Auch den Kritavarman, der sich nochmals dem heranstürmenden Yudhishthira stellte, mußte Açvatthâman aus der Gewalt des Siegers befreien, dessen Erfolgen denn auch des Gautama oder Kripa Pfeilsplitter keinen Abbruch thaten. Mit preisendem Jubel- und Triumphgeschrei wie einen andern Indra empfiengen die Pându ihren siegreichen Königshelden (17).

Unterdessen wurden die Krieger des Madrakönigs durch Duryodhanas kräftigen Zuspruch wieder zum Stehen gebracht. Ihr Widerstand brach abermals an dem Entgegentreten der Pându, Arjunas, Bhimas und deren Brüder und Freunde. Nun trotzten sie unbotmäßig den Befehlen des Kurukönigs. Da hielt sie Çakunis Dazwischenkunft. Sie kämpften aufs neue, um aufs neue zu unterliegen, zu weichen. Die ganze Madramacht war gebrochen, und alle welche Duryodhana führte, wandten den Rücken.

In stolzer Siegesfreude feierten Pându- und Pancâlakrieger einer um den andern ihre Führerhelden und deren glänzende Waffenthaten. — Duryodhana jedoch konnte sich noch nicht für völlig überwunden halten. Angesichts seiner fliehenden Streitmannschaft hieß er seinen Wagenlenker, ihn rückwärts ins Hintertreffen zu bringen. Sein kühnes Vorgehen riß mehrere tausende seiner todesmutigen Kämpfer mit sich fort, daß sie ihre Verfolger hinterrücks angriffen und Bhima umzingelten. Der sprang von seinem Wagen und wehrte sich zu fuße mit wuchtigen Kolbenschlägen gegen seine Angreifer. Krieger Yudhishthiras kamen ihm und den seinen zu hilfe. Und abermals erfaßte Entsetzen und wilde Flucht die Scharen des unbändigen Feindes.

Unterdessen hatte sich Çâlva, ein gewaltiger Mlecchahäuptling, auf die siegreiche Pândavamacht gestürzt. Auf einem berghohen Riesenelefanten kam er heran und suchte den Siegern ihren Sieg zu entreißen. Erst nach furchtbarem Kampfe gelang es Dhrishtadyumna, dem in seiner Bedrängniß Bhima und Çikhandin ihre Hilfe liehen, nach seinem Elefanten auch des Çâlva Haupt zu fällen (20).

Nach dem Sturze des Mlecchakönigs, da auch dessen Macht völlig gesprengt war, warf sich Kritavarman auf Sâtyaki, den Çiniabkömmling. Er hatte bereits Wagen und Wagenlenker eingebüßt, als ihn Kripa auf- und rettend davonnahm. Beide eilten darauf dem Duryodhana zu hilfe, der alleinstehend noch mit wunderbarer Kraft und Ausdauer allen Angriffen trotz

bot. Ihm trat Dhrishtadyumna gegenüber, während Açvatthâman den Bhimasena festhielt, Çakuni gegen Yudhishthira, Ulûka gegen Nakula und des Gautama Sohn gegen die Söhne der Draupadî kämpften. Es waren furchtbare Einzelkämpfe, darin verzweifelten Ingrimms die Führerhelden von beiden Seiten, alsdann auch ihre Kriegsscharen einander wieder begegneten. Elefanten stießen auf Elefanten, Streitwagen auf Streitwagen, Rosse auf Rosse und Fußvolk auf Fußvolk. Und dichte Staubwolken hüllten die kämpfenden ein, ihre blitzenden Harnische und das rothe Blut, das von ihren Gliedern zur Erde rann.

Da wurden von den Pândava die Reihen der Kurukämpfer durchbrochen, worauf Duryodhana die seinen nur mit größter Anstrengung zurück hielt. Grimmen Zornes stand ihm Yudhishthira gegenüber und sandte seine Geschosse auf Kripa und Kritavarman, die jenen unterstützten, der aufs neue mehrere hunderte von Wagenkämpfern gegen den Feind aufbrachte. Dessen Krieger hielten stand und ebenso die, welche unter Çikhandins Führung zu ihnen gestoßen. Mörderisch, wie nur je zuvor, erzählte Sanjaya, war das Treffen und furchtbar der Kriegslärm, unter welchem die tapferen einander sich beizukommen suchten. Alles, Himmel und Höhen ringsumher schienen an dem Kampfe betheiligt; alles bebte und erdröhnte zitternd; nur unerschüttert blieben die Xatriya, welche mit Einsetzung ihres Lebens nach dem Blute des Gegners, nach Sieg oder Indras Seligkeit lechzten.

Hin und her noch wogte der Kampf, als Çakuni der Gandhârafürst seine Macht heranrückte und einen Theil derselben im Vordertreffen auszuharren anwies, bis er mit einem andern Theil den Feind im Rücken angegriffen. Lautes Halloh der Verbündeten empfieng die anrückenden, welche mit Scharen von mächtigen Lanzenträgern und Reitern der gegebenen Weisung folgten. Und wie wenn der Sturmwind eine Wolke packt, so war der Angriff auf die Pândumacht. Yudhishthira sah, wie sie wankte und auseinander brach und ließ Sahadeva mit seinen Elefanten, mit seinem Reiter- und Fußvolk, ebenso die Draupadîsöhne sich eilends zu hilfe kommen. Deren Ankunft war der Anfang eines grausigen, furchtbar verzweifelten Massenkampfes.

In ungestümer Heftigkeit warfen sich da die Reiterhaufen der Pândava auf die berittenen Scharen des Subalasohnes. Wie Flammenregen oder dichte Heuschreckenschwärme prasselten ihre Wurfspieße, Kolben und Lanzen hernieder. Nicht lange und das Blut rann in Strömen, und Thiere und Menschen stürzten über und unter einander und ihre zerrissenen Leichen oder Gliedmaßen deckten überall den Boden. Weiter rückte die Schlacht. Die Draupadîsöhne gelangten in wilder Kampfeswut zu Dhrishtadyumna, Sahadeva allein bis dahin, wo Yudhishthira stand; seine Feinde aber vor sich herwerfend, stieß Çakuni von seitwärts auf die Stellung der Pancâlareisigen. Dann wogte wildes Handgemenge im ganzen Kampfgebiet. Gleich reißenden Wölfen brachen die Krieger wieder hervor; jeder wollte zuerst den Gegner packen; keiner wollte oder konnte weichen. Und wie das Getrache berstender und

fallender Tâlabäume im Walde, so hörte das Niederstürzen sich an der abgeschlagenen Köpfe, der fallenden Thier- und Menschenkörper. So lange die Kräfte aushielten, bis sie aus ihren Wunden blutend erschöpft niedersanken, stritten von hüben und drüben die Krieger. Einen Rumpf sah man, der den Haarschopf seines Gegners gefaßt in der andern Hand sein bluttriefendes Messer gepackt hielt. Selbst Kriegern schwanden die Sinne vom Dunste des überall strömenden, weite Lachen füllenden Thier- und Menschenblutes.

Wie der Schlachtenlärm nachließ, rückte Çakuni mit dem Rest seiner Streiter wieder an die Pândava heran. Elefanten, Wagen, Reiter und Fußvolk begegneten da stürmisch seinem Angriff, umzingelten ihn, indeß von allerseits auch die Kuru in gleicher Weise herzu rannten. Mit allerhand Waffen, ja ohne Waffen gar, mit Fäusten und Füßen wurde da aufs neue gestritten. — Nicht solle Subalas Sohn noch ein andermal in den Kampf ziehen, hatte Sahadeva gesagt, nicht ohne sein Leben einzusetzen könne Yudhishthira im Schlachtenkampf besiegt werden, sagte jener zu Duryodhana und seinem Kampfgefolge, da er sie nach seiner Krieger Weisung aufgefunden. Er berichtete von des Feindes Niederlage im Reitergefecht und ermunterte mit Siegeszuversicht zu fernerem Kampf. Und ihre Lanzen und Schwerter schwingend, mit Löwengebrüll stürmten die Kuru wieder in die Reihen der Pândava.

Und das Kampfgewühl rückte weiter und weiter, und der Schlachtenlärm kommt bis in die Nähe Arjunas, wo er mit seinem Wagenlenker stand hielt. „Treibe rasch die Rosse an!“ sagte jener zu diesem; „ich will mit dem Feinde heute zu Ende kommen. Schon achtzehn Tage dauert der Kampf, und nach allem und allem was geschehen, will die Metzelei nicht aufhören. Es ist, wie Vidura in Wahrheit geredet. So lange Duryodhana lebt begibt er sich nicht der Herrschaft; er verachtet alles Einsehen; das ganze Geschlecht soll durch seine Schuld zu grunde gehen. Darum vorwärts, die Feindesmacht niederzuwerfen und dem Yudhishthira Ruhe zu verschaffen!“ — Der Wagen mit dem Affenbanner flog dem andringenden Feinde schnell entgegen, die Gândivageschosse sausten die Luft verdunkelnd einher und hernieder, und die Gegner stürzten und brachen massenhaft zusammen, wie dürres Holz vom Waldbrand erfaßt.

Da nahm Furcht und Verwirrung überhand in der Heeresmacht, über welche wie aus Wolkenschleusen die Geschosse nieder prasselten. Unter den Augen Duryodhanas flohen seine Krieger, Väter, Brüder und Freunde unbekümmert um einander; und über zerbrochene Wagen, Deichseln und Räder hinweg, da Rosse und Führer gefallen, jagte und stürzte die flüchtige Mannschaft. Noch kampfeswütig griffen wohl die einen ihre eigenen Leute an, während andere erschöpft und vor Durste lechzend einen Augenblick inne hielten und aufschnauften; beide erfaßte im nächsten Augenblick die allgemeine Hast und das allgemeine Verderben.

In diesem Gedränge begegnete Dhrishtadyumna dem Duryodhana. Dieser

griff an und jener setzte sich zur Wehre. Beide kämpften ingrimmig, bis der Dhritarâshtrasohn Wagenrosse und Lenker eingebüßt. Er sah die seinen fort und fort fliehen, schwang sich auf den Rücken eines Renners und erreichte Çakuni, den Subalasohn, mit dem er ganze Züge von Elefanten dem Panduheere entgegen warf. Da führte sein lichtweißes Rossepaar den Arjuna mit Krishna heran, unfehlbar bohrten sich die Gandivageschosse in die Leiber der Rüsselträger. Ein weiteres that Bhimas Keulenschlag. Der hatte der Feinde Beginnen gesehen, war eiligst einher gefahren, vom Wagen herab gesprungen und ließ seine wuchtige Waffe die Schläfen der mächtigen Thiere treffen. Was nicht von Arjunas Geschossen stürzte, nicht unter Bhimas Keulenschlägen taumelte und zusammen brach, das rannte und jagte davon, und Furcht und Entsetzen und Niederlage verbreitete und mehrte sich in den Heerzügen der Kuru. Dazu nahte, seine gefiederten Pfeile vor sich sendend, Yudhishthira mit den Madrisöhnen, und dazu Dhrishtadyumna, der nach seinem Siege über Duryodhana ebenfalls das Beginnen der Feinde gemerkt und auf deren Elefantenscharen eindrang.

Unterdessen suchten Açvatthâman, Kripa und Kritavarman ängstlich nach ihrem Könige, den sie bereits erschlagen glaubten. Auf ihre Frage nach demselben hatten ihnen einige der Krieger von dessen Flucht zu Çakuni gesagt, andere aber schnöde und gleichgiltig erwidert: „seht selber, ob er lebt, schlagt euch selber durch, was kann der König euch helfen!" In der That schlugen die drei sich zum Sohne des Subala durch, da sie ihre Kriegermannschaft bleich, verstört und verstümmelt vor Dhrishtadyumna fliehen sahen. — Da war es, daß Sanjaya selbst noch in Gefahr gerieth. Den Scharen Dhrishtadyumnas glücklich entronnen, ereilte ihn der nachsetzende Sâtyaki mit seiner Mannschaft. Seine Umgebung wurde niedergemacht und er selbst, der betäubt am Boden lag, gefangen genommen. Er kam in den Zug, welcher dem Krishna folgte, und sah, wie Arjunas Geschosse und Bhimas Keulenschläge die hügelhohen Elefanten durchbrachen und dem siegreichen Pânduheer eine Straße zur Verfolgung ihrer Feinde öffneten. — Jene drei aber, Açvatthâman, Kripa und Kritavarman späheten noch immer ängstlich nach ihrem König.

Die Elefanten waren überwunden, und ingrimmigen Mutes seine Keule schwingend verfolgte Bhima seinen Sieg, als Durmarshima, Çrutânta und andere, zusammen elf Brüder Duryodhanas ihm in den Weg traten. Sie suchten ebenfalls ihren Bruder und fielen laut heulend ihren Gegner an, wie einen Elefanten, der aus Waldesschlucht hervorbricht. Dieser hatte seinen Wagen wieder bestiegen und empfieng mit scharfen Messerpfeilen seine Angreifer. Dann ihrer drei nach einander, dann einzelne, wie den Çritarvan nach hartem Kampfe niederstreckend, hatte er sie allesammt in bälde in den Tod geschickt und war darauf auch ihrer Mannschaften, ihrer Elefanten und Rosse Herr geworden. Im Vollbewußtsein seiner siegreichen Kraft und Leistung rückte Bhima von dannen. Sein lautes Waffengeklirr scheucht sogar

die Elefanten. Die größte und beste Heldenschaft der Kuru war dahin, ein kläglicher Rest nur noch übrig (20).

Da hielt Duryodhana mit seinem Bruder Sudarça inmitten einer Reiterschar, wie Krishna gesehen und seinem Wagenkämpfer gezeigt. „In der Mitte seiner Kämpfer — sagt er ihm — hält da Duryodhana, die Herrschaft, auf die er sich trügt, noch ständig vor Augen. Nur wenn er deinen scharfen Geschossen erlegen, wirst du deine Aufgabe erfüllt haben. Denn der in seinem Dünkel wohl deine Macht geschlagen und die Pându-söhne besiegt wähnt, muß seine ganze Macht erst darniedergeworfen, von den Pându erdrückt sehen, um dann selber fürwahr! seinen eigenen Schlachtentod zu suchen." So forderte Krishna den Arjuna zum Kampfe gegen den Dhritarâshtrasohn auf, bis daß diesem die letzten davongelaufen, hieß ihn auch den Pancâlafürsten eiligst herrufen lassen, dem Entrinnen der Feinde möglichst zu begegnen. Mit stolzem und mannhaftem Hinweis auf die feindlichen Helden, welche gefallen, und die wenigen übrigen, welchen das gleiche Ende nunmehr unvermeidlich, antwortet Arjuna. Diesen sei dieses düstere Los nur um deswegen so lange aufgespart, daß sie voll und ganz ihrer Thaten Frucht erführen. Wie Çakuni, der seine Gewaltthaten beim Würfelspiel heute büßen müsse, so werde auch Duryodhana heute Leben und Herrlichkeit verlieren, auch wenn er der Gefahr vor ihm entronnen. „Heute, Krishna, wird das ganze Werk vollendet werden. Drum auf, meiner Bogensehne Schwirren dorthin zu tragen!" So sagte Arjuna, und mit ihm ziehen Bhimasena und Sahadeva unter hellem Löwenschrei in den Kampf.

Mit rascher Waffengewalt stürzen die feindlichen Führer den ankommenden entgegen, Sudarça dem Bhima, Suçarman und Çakuni dem Arjuna, während Duryodhana vom Rosse herab seine Wurfspieße auf Sahadeva schleudert, so gewaltsam, daß dieser am Kopfe getroffen, von Blut überströmt zurücktaumelt. Wutentbrannt begegnet Arjuna dieser Gewaltthat. Seine scharfen Geschosse sausen um Duryodhana und reißen die Köpfe seiner Reiter zu boden. Da werfen sich den beiden, Krishna und Arjuna, vereint die beiden Trigartafürsten, Suçarman und Satyakarman entgegen. Wie das Reh vom Löwen, so ist der letztere bald gefällt und bald nach härterer Gegenwehr hat ein Pfeilschuß des Prithâsohnes auch seinem geschworenen Todfeinde, dem Suçarman das Herz durchbohrt. Wie spielend hatte auch Bhima gleichzeitig dem Sudarçana, dem letzten Bruder des Duryodhana, das Haupt zu füßen gelegt.

Während dieß geschah, kämpften die beiderseitigen Truppen mit einander in wildem mörderischem Kampfe und hatten hüben wie drüben den Verlust nächster Angehörigen in Menge zu beklagen. Zugleich hatten Ulûka und Çakuni sich aufs neue gegen Sahadeva gewandt, der gleich seinem Bruder Nakula von den Anstrengungen des Tages erschöpft, sich von dem vorher erlittenen Schlage noch kaum erholt. Allerhand Geschosse sausten, theilweise verletzend an ihn, auch an Bhima heran, die beide dann sich grimmig zur

Wehr setzten. — Rings umher war dabei furchtbar grausiger Schlachtenanblick. Weit und breit lagen Waffen und Rüstzeug bunt zerstreut, Gliedmaßen und Leichen sperrten überall Weg und Steg, blutige Köpfe mit hervorquillenden, noch im Tode grimmig glotzenden Augen, wirbelten immer frisch am Boden, darüber hin sprangen wie im Tanze die blutüberströmten Rümpfe, indeß schon rudelweise Aasthiere nahten und an den Leibern der Erschlagenen zerrten. Und dazwischen rannten die Krieger, wie in wilder Mordbegier einer den andern würgend.

Da traf ein Wurfspieß von seiten des Subalasohns den Kopf Sahadevas so heftig, daß er taumelnd zurücksank. Bhima sah dieß und stürmte wütig gegen die Mannschaft Çakunis heran. Seine Eisengeschosse lichteten deren Reihen, vor seinem mächtigen Löwenschrei wichen die Krieger entsetzt zurück. „Umkehren! — herrschte Duryodhana die fliehenden an — was lauft ihr davon! hier gewinnt ihr mit Ruhm das Schattenreich! Ein wackerer Kämpfer läßt sein Leben im Kampfe und zeigt dem Feinde nicht den Rücken." Die Krieger kehren in den Tod gesandt zurück, Tod verbreitend; wie Meeresbrausen braust die Kampfschlacht; die Führerhelden nähern sich einander und verwunden einander mit ihren Geschossen. So prasselt Wetterwolkenguß über Bergesgipfel wie diese, deren eines das Haupt Ulûkas fortriß. Blutüberströmt sank der Körper nach. Sahadeva hatte ihn gefällt; die Pându jubelten. — Aber von Schmerz überwältigt, die Stimme vor Weinen stockend, hielt Çakuni einen Augenblick inne, da er seinen Sohn fallen gesehen. Dann stürzte er sich auf seinen Gegner, kam vom Bogen zum Speer, vom Speer zum Hammerwurf, bis ihm die Kraft und seiner Umgebung aller Mut ausgieng. Mit einer Menge von Geschossen diese überschüttend wandte sich Sahadeva dann seinem grimmen Feinde zu: „Kämpfe nur fort — rief er ihm zu — heute sollst du bezahlt erhalten, was du einst im Würfelspiel gewonnen; mein Messerpfeil soll dein Haupt abschneiden, schlechtgesinnter!" — Sprachs, und mit Tigerwut und Schnelle vorspringend zerschmetterte er dem Sohne Subalas Schild und Waffe, warf mit scharfem, goldgeschaftetem Pfeil ihm das Haupt zu boden, daraus wie aus einem Keime alles Unheil der Kuru entsprossen. — Wie diese ihn fallen sahen, über das abgeworfene Haupt den blutigen Rumpf, dem der Sieger die beiden Arme abgehauen, da ergriffen sie jähen Schreckens die Flucht. Hinter ihnen her, hinter Elefanten, Wagen, Rossen, Reitern und Fußgängern rauschte die Gândivasehne. Die Pându aber stießen in ihre Muschelhörner und empfiengen mit Jubel ihren sieggewaltigen Führerhelden (28).

Ein Versuch des Çakunigefolges, mit Einsetzung ihres eigenen Lebens den Tod ihres Führers an Sahadeva zu rächen, wurde von Arjuna mit Hilfe Bhimas rasch vereitelt und die kühne Heldenschar, Roß und Reiter, jach zu boden gestreckt. Noch ein kurzes verzweifeltes Schlagen. — Duryodhana sandte in wilder Verzweiflungswut den Rest seiner Kriegstruppen zum Angriff. „Geht — sagte er — bewältigt die Pândava alle mitsammt ihren

Freunden, den Pancalasohn mit seiner Macht! schlagt sie und kehrt in bälde zurück!" Dem Befehle gehorsam giengen die tapfern, doch keiner kehrte wieder. Staub und Schlachtenlärm verhüllte bald ihren Angriff, und ebenso bald ihre gewaltsame gänzliche Niederlage. Das war die letzte Kampfschlacht. — Duryodhana sah sich allein auf weitem Schlachtenplan, allein übrig von seinen großen Heeresmassen. Rings umher erblickte er nur die Niederlage der seinen. Er hörte von ferne der Feinde helles Waffengeklirre, ihren frohen Siegesjubel; und trübe nachdenklich, der Worte sich erinnernd, womit ihm Vidura einst seinen Untergang vorhergesagt, ergriff er seine Keule und wandte sich zur Flucht.

Unterdessen verfolgten die siegesfreudigen Pândava unter Dhrishtadyumnas Führung ihre flüchtigen Gegner. Auf seinem Prachtwagen, von lichtweißen Rossen gezogen, jagt Arjuna über das Schlachtfeld, das einem umgehauenen Wald gleiche. Was von den Feinden noch fliehen kann das flieht, nirgendmehr ist Widerstand. Nur die drei, Açvatthâman, Kritavarman und Kripa waren von der ganzen großen Kurumacht noch übrig, auch Sanjaya, der auf Krishnas Fürsprache frei gelassen worden. Dieser begegnete dem einsam dahin fliehenden Dhritarâshtrasohne, bei seinem Anblicke zuerst sprachlos vor Schmerz; dann berichtete er ihm auf dessen Nachfrage vom Schicksal seiner Brüder und ihrer Heeresmacht und empfieng dessen Auftrag für seinen Vater. „Dein Sohn Duryodhana — so ließ er sagen — ist in einen See eingetreten; wer gleich mir wollte noch leben, nachdem er alles verloren!" Damit betrat er das Wasser des Sees, das bei seinem Eintritt wie durch Zaubermacht erstarrte. — So erzählte Sanjaya weiter, welcher gleich darauf auch den andern drei begegnet war und auch diesen berichtete, was er von Duryodhana erfahren. „Also weiß er nicht — klagte der Dronasohn — daß wir noch am Leben, mit ihm vereint noch im stande sind, die andern zu bekämpfen!" Nach solchen Wehklagen nahmen die Helden darauf den Sanjaya mit sich auf Kripas Wagen und fuhren von dannen. Sie kamen zu den Lagerzelten, wo ihnen einzelne Posten aufstießen, die zitternd und kläglich den Untergang der Königssöhne beweinten. Auch die Königsweiber sahen sie herauskommen, laut heulend und jammernd, sich vor Schmerz das Haar ausraufend und mit den Händen an die Brüste schlagend. Mit den Dienern und Wächtern des Königszeltes flüchteten sie zusammen unter Thränen und Wehgeschrei der Stadt zu.

Da sah auch Yuyutsu, der Vaiçyâ Sohn, die Sache seines Halbbruders Duryodhana als verloren und aufgegeben und die Zeit gekommen, nach Hause zurück zu gehen. Mit Erlaubniß Yudhishthiras und Bhimasenas brach er auf, traf unterwegs lauter flüchtige, stöhnende und jammernde, die wie scheue Gazellen im Walde nach allen Seiten ängstlich umherblickten; die Bhîmafurcht ließ sie nirgend mehr rasten. So kam er, ein entronnener Trauerbote seines Hauses nach der Elefantenstadt, zur Königsburg und zu Vidura, berichtete diesem vom Ausgang des Kampfes und vom Schicksal des

Kurugeschlechts und beklagte mit ihm und seinem Vater den Untergang des Königshauses die ganze Nacht (29).

Unterdessen waren die drei, Kripa, Açvatthâman und Kritavarman an jenen See gelangt, darin Duryodhana seine Zuflucht genommen. „Auf! — rief der Dronasohn diesem zu — auf, o König, und bekämpfe mit uns den Yudhishthira! Mit deinem Siege wirst du deines Reiches froh, mit deinem Fall des Indrahimmels theilhaft werden!" — Doch Duryodhana wollte nicht mehr an diesem, sondern erst am nächsten Tage weiter kämpfen. „Ein Glück — sagte er — daß ich euch mit dem Leben der männermordenden Schlacht entronnen sehe. Wir werden siegen, nachdem wir uns erholt und gekräftigt. Jetzt, wo ihr selbst und wir alle erschöpft und schwer geschlagen, die Gegner aber gehobenen Mutes sind, ists zum Kampfe keine Zeit!" — Açvatthâman dagegen wiederholte seine Aufforderung. Noch heute, so schwur er, wolle er seine Gegner, die Somaka niederschlagen. Er werde seine Rüstung nicht eher ablegen, als bis er die Pancâla sämmtlich zu boden geworfen. Und mit heiligem Wahrspruch bekräftigte der Dronasohn dieses sein Versprechen.

Diese ganze Verhandlung war aber von Jägersleuten erlauscht worden, welche im Dienste Bhimasenas demselben ständig Wild zuführten. Unter der Bürde ihres Erjagten waren sie des Wassers wegen an den See gekommen und freuten sich nun, wie zufällig in den Besitz einer erwünschten Kunde gelangt zu sein. Denn sie selbst waren schon nach Duryodhana befragt worden und wußten, wie eifrig die Pându nach dessen Verbleib späheten. „Was soll uns noch das dürre Fleisch? — sagten sie sich, ihre Bürde wieder aufnehmend — gehen wir zu Bhima, ihm alles zu erzählen, er wird uns reichen Lohn zahlen." Und so gethan wie gesagt, fanden sie sich nicht getäuscht. Bhima, hocherfreut über die Kunde, zahlte seinen Jägern reichen Lohn und hinterbrachte auch dem Yudhishthira sofort was er erfahren. In kurzem waren sämmtliche Pându- und Pancâlahelden, Krishna an der Spitze, mit Rossen, Reitern und Fußvolk auf dem Wege nach dem See. „Der böse Dhritarâshtrasohn ist entdeckt!" rief man wieder und wieder. Ihr lautes Halloh erfüllte die Lüfte, unter ihrem raschen Getrabe zitterte der Erdboden. Jene drei aber, wie sie die Herankunft der Pândumacht gewahrten, verabschiedeten sich von Duryodhana und begaben sich in einiger Entfernung in einen Hain, hoffend, es werde sich dieser unter dem Wasser halten und die Feinde ihm so nichts anhaben können (30).

Mit ihrer ganzen Macht gelangten die Pândava an das Ufer des Sees. „Siehe den Dhritarâshtrasohn — hub Arjuna an — wie er durch Zaubermacht sich unter dem Wasser hält und keinen Menschen mehr fürchtet!" Dennoch, fügte er hinzu, solle der schlaue ihm nicht entrinnen, auch wenn der Schlachtengott selber ihm beistünde. In Zauber und Künsten, erwiderte Krishna, hatten schon manche, die er namhaft macht, vornehmlich Indra- und

Götterfeinde ihr Heil versucht, die gleichwohl zu offenem Kampfe bewogen und überwunden worden. So möchten auch sie zu werke gehen.

Hiernach begann Yudhishthira sein Verhandeln. „Wohin — rief er dem Duryodhana zu — ist dein Stolz, wohin dein Mut gegangen, daß du dich unter das Wasser verkriechst, feige zu kämpfen dich fürchtest? Auf, Duryodhana, sei ein Mann, deiner Xatriyaabkunft, deiner Pflicht eingedenk! auf, kämpfe, und wenn du uns besiegst, so beherrsche du dieses Land, anders, von uns geschlagen, magst du am Boden ruhen!" — Nicht habe Furcht ihn beschlichen, entgegnete der angerufene, noch sei er ängstlich um sein Leben. Ohne Wagen und Lenker, ohne Wehr und ohne Geleite bedürfe er der Erholung. Aufgestanden werde er sie alle noch bekämpfen. Und auf des Kuntisohnes Aufforderung, das sogleich zu thun, sogleich um seine Herrschaft den Kampf aufzunehmen, erklärte er weiter, daß ihm an Reich und Herrschaft nichts mehr gelegen, nachdem ihm die nächsten und besten Brüder und Freunde gefallen; wer wollte, fügte er hinzu, ohne Freund und Genosse noch zu herrschen begehren! Sie möchten das Reich an sich nehmen, er selber wolle in Fell gekleidet, der Herrschaft und des Lebens überdrüssig in den Wald gehen.

So sprach Duryodhana. Yudhishthira aber wollte sich nicht berücken lassen. Er wollte kein Geschenk von seinem Feinde. Aber er wollte ihm, dem Bösewicht auch kein Leben zugestehen, der allezeit nur Ränke und Unthaten gegen sie verübt. Darum drängte er zum Kampf; Kampf allein sollte ihre Sache zum Austrag bringen.

Nach längerem Drohen und Drängen der Pându und nach vielem Hin- und Herreden kam man endlich der Forderung Duryodhanas gemäß zum Ziel. Ein Keulenkampf mit dem Gegner, ein Zweikampf sollte entscheiden. Und Yudhishthira erklärte sich bereit, in diesen Entscheidungskampf einzutreten.

Wie ein Nâgafürst vom Grunde der Wasser, so erhub sich der Dhritarâshtrasohn nun aus der Höhlung des Sees, in seiner Hand die eherne, goldgeschmückte, felsenfeste Keule, anzusehen allen gleichwie mit seinem grauenvollen Scepter der leibhafte Todesgott. — Pândava und Pancâla reichten einander vergnügt die Hände, da sie ihren Feind sich erheben sahen. Der aber verzog grimmig die Brauen und preßte zornwütig die Lippen aufeinander. „Ihr sollt euer Lachen — sagte er — mir bezahlen, Pândava, da ihr sogleich mitsammt den Pancâla nieder geschlagen, Tod und Verderben finden werdet!" Damit schwang er seine Keule und rief, wie ein Stier brüllend, die Prithâsöhne an „Ihr habt mich, der ich allein, erschöpft, wasserüberströmt bin, allzumal zum Kampfe gezwungen; nun sollt auch ihr alle mit mir kämpfen!" — Yudhishthira erinnerte den Gegner jedoch an sein und der seinen Vorgehen gegen Abhimanyu; übrigens wollte er ihm alles gewähren, ausgenommen das Leben, er müßte denn Sieger im Kampfe bleiben. Hiernach band Duryodhana seine goldene Stirnhaube fest, schnürte seine Brust in einen goldenen Harnisch und, wie ein Fürst der Berge da stehend,

rief er die Pandubrüder einzeln, wer immer wolle, zum Keulenkampf auf. „Nehme die Keule zur Hand, wer immer mit mir kämpfen will! — rief er — wahr oder falsch soll jetzt entschieden werden!“ —

Indessen tadelte Krishna den Yudhishthira, sich auf die Bedingungen mit dem geübten Gegner eingelassen und alles nach allem wieder auf ein so gewagtes Spiel gesetzt zu haben. Nicht er selbst, Yudhishthira, auch nicht Arjuna, nicht Nakula noch Sahadeva, ja keiner sei jenem gewaltigen im Keulenkampf gewachsen, außer etwa Bhimasena, der selbst überangestrengt. Kaum der Unsterblichen einer, so meine er, möchte bei regelrechtem Kampfe gegen Duryodhanas gewandten Keulenwurf siegend aufkommen. Wer den andern niedergeschlagen, so sei gleichwohl abgemacht, der solle Herrscher sein. Da könne ihr väterliches Reich bei ihnen noch nicht bleibend, könnten sie selber wieder zu ewigem Wüsten- und Betteleben verlassen sein.

„Nicht verzagt, Yadusohn!“ rief da Bhima hervortretend dem Krishna entgegen. „Heute komme ich zum Ziel, ich werde Duryodhana im Kampfe niederschlagen, unzweifelhaft. Mache kein Herzklopfen, Mâdhava! Meine Keule ist anderthalbmal schwerer als die seine; ich kann ihn bekämpfen. Yudhishthira wird Sieger, ihr alle werdet Zeuge sein!“ — Freudig belobte Krishna darauf den mutigen Helden, pries seine früheren Leistungen und bestärkte sein Vertrauen und seine Siegeszuversicht. — „Einen Ruhmeskranz werde ich dir heute anlegen — sprach Bhima dann noch zu Yudhishthira gewandt — dem Suyodhana aber Leben, Ehre und Herrschaft abnehmen!“ und stellte nach diesen Worten sich mit erhobener Keule seinem Feinde gegenüber. „Eingedenk sei — rief er ihm zu — was durch Dhritarâshtra, den König, und durch dich selbst an uns verbrochen, wie die Draupadî in die Versammlung gezerrt und im Würfelspiel nach Çakunis Plan über uns triumphiert, was sonst alles leides durch dich uns angethan ward! Durch dich liegen die edelsten Führer, die Brüder und Söhne, Fürsten und Helden erschlagen. Dich, der du allein übrig, Mörder deines Geschlechts, soll heute hier meine Keule niederstrecken! des sei gewiß!“ — Kurz antwortete Duryodhana: „Wozu das Geschwatze, wolfsschluchtiger, deinen Glauben will ich dir bald benehmen. Drum brülle nicht wie eine Wetterwolke ohne Regen, sondern zeige was du vermagst!“ — Mit Händeklatschen und Waffengeklirr gab die Menge ringsumher ihren Beifall kund, wie beide Helden also kampfbereit einander gegenüber standen.

Da geschah es, daß Baladeva oder Râma, der ältere Bruder des Krishna auf dem Kampfplatze erschien. Er war aus seiner Einsiedelei am Ufer der Sarasvatî, wohin er zu anfang des Krieges sich zurückgezogen, eilends hergekommen, um Zeuge des bevorstehenden Kampfes zu sein. Denn Duryodhana und Bhimasena waren seine Zöglinge in dieser Art des Kampfes gewesen. Nach gegenseitiger Begrüßung, daran auch Duryodhana in seiner Freude über die Anwesenheit des Lehrmeisters theil genommen, erklärte dieser die ausgezeichnete Heiligkeit des Kurufeldes, worauf die gefallenen Helden allso-

gleich in Indras Himmel eingiengen, und bat, den bevorstehenden Entscheidungskampf auf Samantapancaka, eine nahe gelegene, besonders hehre und berühmte Opferstatt zu verlegen.*) Und unter Yudhishthiras Vorantritt, bei hellem Pauken- und Muschelklang geschah, wie Balarâma geheißen.

Gegen Untergang, am rechten Ufer der Sarasvati lag die Ebene, auf deren glatter Fläche die Helden alle zusammentrafen. In weitem Kreise umzingelten sie das Kämpferpaar, das mit goldenem Harnisch und Helmschmuck, die mächtige Keule fest in der Faust, wie zwei grimme Löwen einander gegenüber stand. Anfangs maßen sich beide mit zornsprühenden Blicken, die Lippen leckend und wutschnaubend; dann höhnten sie einer den andern mit stachliger giftvoller dräuender Rede; endlich, nachdem Bhima seinem Gegner alle Unthaten wieder und wieder vorgehalten, drängte er auf ihn ein, Duryodhana ihm entgegen — zwei Wetterwolken, die sturmgefegt auf einander platzen. Die ganze Natur — erzählt die Sage — Himmel und Erde, Winde, Wasser und Berge nahmen ihren erregten Antheil an dem Kampfe, einfanden sich als staunende Zeugen, Götter, Gandharven und Ahnen in den Lüften, alle zumal zweifelnd, wem von den beiden der Sieg beschieden.

Wie Tigerkatzen um ihren Beutefraß, so umkreisten da mit geschwungenen Keulen und umlauerten einander die gewaltigen Feinde. Bald wichen sie einander zur rechten, bald zur linken aus, bald zu wuchtigem Streiche ausholend, bald wuchtigem Streiche begegnend. Dann und wann aber traf ein Schlag, und einer packte den andern, wie mit ihren Hauern ein brünstiges Elefantenpar. So trieben sie hin- und her-, ab- und zuschreitend ihr buntes, gleißendes aber furchtbar grausiges Kampfspiel. Der sinkende Tag leuchtete in dem Blute, das von ihren Leibern über ihren blinkenden Harnisch herniederrann, indeß die Krieger umher bei jedem Keulenschwung, der mit Windesschnelle durch die Luft sauste, laut und entsetzt aufschrien. Nur die Kämpfer blieben unerschüttert, wenn krachend unter Funkensprühen ihre Hämmer aufschlugen, wenn der Boden selbst unter ihren Füßen von den heftigen Schlägen erbebte. Und wenn Bhima einmal von seines Gegners gewandtem Schlag auf die Brust getroffen taumelnd zurückfuhr, wenn Duryodhana gleich darauf nicht minder schwer gepackt betäubt in die Knie sank, so war es bei beiden nur, um sich alsbald wieder aufzurichten und mit erneuter, verstärkter Wut und Macht auf einander einzudringen.

Während die beiden Helden also verzweifelt mit einander rangen und wechselweise auch einer vom andern geworfen und überwältigt erschien, fragte Arjuna seinen göttlichen Wagenlenker nach dessen Meinung über den

*) Die genannte Wallfahrtsstätte in Kuruxetra ist durch die Sage von Paraçurâmas Vernichtung der Xatriya berühmt. — Im Anschlusse übrigens an Baladevas oder Halâyudhas Wallfahrt zu den Badeplätzen am Ufer der Sarasvati muß Vaiçampâyana hier von der Heiligkeit dieser s. g. Tirtha erzählen. Seine Erzählung umfaßt Legenden von frommen Wallern, Büßern oder Einsiedlern, deren Wunderwirksamkeit sich im Kampfe mit Götterfeinden bewährt hat. (Das. c. 35—54.)

endlichen Ausgang dieses furchtbaren Zweikampfs. — Bei regelrechtem Kampfe, meinte Krishna, werde Bhima nicht siegen, da er wohl der stärkere, der andere aber ihm überlegen sei an Kunst und Gewandtheit. Auch die Götter, wisse er, hätten bei ihren Kämpfen wohl List gebraucht. Ferner habe Bhima dem Duryodhana einstens geschworen, er wolle ihm im Keulenkampf den Schenkel zerschmettern. Unklug und ungerecht, wiederholte er, habe Yudhishthira alles bei diesem Einzelkampfe wieder aufs Spiel gesetzt. Ein uralter Sängervers heiße nach allem noch den letzten Rest des geschlagenen Feindes fürchten, und kurz, er müsse ihn denn regelwidrig niederschlagen, anders werde Bhima nicht siegen. — Arjuna hatte genug gehört. Er schlug sich angesichts Bhimas auf seinen Schenkel, und Bhima verstand das Zeichen.

Weiter indessen kämpften, umkreisten und umlauerten einander die gewaltigen Gegner. Dann und wann einen Augenblick aufschnaufend stürzten sie sich sogleich wieder, wie sturmgepeitschte Wasserwogen, die einander zu verschlingen kommen, einer auf den andern, ließen ihre hoch geschwungenen Streitkolben einer auf den andern niederfahren, daß von den Schlägen die Funken stoben. Gleichwohl waren beide bereits erschöpft, ihre Leiber zerfetzt und blutbedeckt, daß sie den rothblühenden Kiṃçukabäumen gleich sahen, die am Himavant wachsen. — Mehrfach schon war Duryodhana mit schlauer Gewandtheit den Schlägen des andern ausgewichen und hatte, wenn dieser ins leere hieb, ihn selber schwer getroffen. Tapfer und in sich verhalten ertrug Bhima seine Schmerzen. Wie jener dieß wieder versuchte, wie er dem drohenden Streiche seines Gegners, da ersterer etwas aufathmete, wieder anscheinend fest und still zusah, um im letzten Momente abzubiegen, da merkte Bhima sein Spiel. Mit Löwengebrüll ließ er seinen hochgeschwungenen Kolben hernieder, dießmal zur Seite und dießmal mit ganzer Wucht auf die Schenkel des Feindes fallen, daß die felsenharten zerschmettert und zermalmt wurden. Unter lautem Aufschrei fiel Duryodhana zu boden.

Da, so geht die Sage, erhuben sich Stürme, Donner rollten und Blitze flammten, und Blut- und Staubregen stürzte auf die bebende Erde vom Himmel. In den Lüften heulten Yaxa, Râxasa und Piçâca, Dämonen und Unholde, und trieben aus den Wäldern einher Gewild und Raubvögel. Dazu hörte man von Elefanten, Rossen und Menschen grelle Stimmen, hörte Pauken- und Drommetengeschmetter und sah, wie Rümpfe sich aufrichteten, vielfüßig und vielarmig, mit Standarten und Waffen zu schaurigem Tanz. Entsetzt, heißt es, gewahrten die Krieger umher, Pancâla und Srinjaya, diese plötzliche Umkehr und Aufregung der ganzen Natur. Sich unterhaltend aber von dem wunderbarem Kampfe, dem sie zugeschaut, und unter den Lobgesängen seliger Sänger und Waller, welche die Thaten der Helden priesen, kehrten die Götter zurück, woher sie gekommen (58).

So war „der brünstige Ilf“ gleichsam vom „gewaltigen Leun“ geschlagen, und die Pândava und alle, die mit ihnen waren, freuten sich. — Stolz aber trat Bhima auf seinen gefallenen Gegner zu. „Stier, Stier! —

rief er ihn an — so hast du uns dereinst verlacht und geschimpft, du schlechter, da ihr die ohnmächtige Draupadı an ihrem einzigen Tuche in die Versammlung zerrtet. Jetzt hast du deinen Lohn. Stier, Stier! — wiederholte er und stieß mit dem Fuße an die königliche Stirnbinde seines Feindes — Stier, Stier! jetzt dürfen wir um dich herumspringen und haben doch nicht durch List und nicht durch Brand und nicht durch Würfeltrug, sondern durch die Macht unserer eigenen Arme euch überwunden!" — Und dann an die Brüder und Freunde gewandt, „seht — rief er — die gräulichen Dhritarâshtrasöhne! die uns als Gesindel verhöhnt, mit Verwandten, Freunden und Genossen sind sie von uns geschlagen, gleichviel nun, ob wir zum Himmel oder zur Hölle fahren!" Damit warf der wolfsschluchtgeborene seine Keule über die Schulter, hub den linken Fuß auf und wollte seinem gefallenen Feind nochmals aufs Haupt treten, als Yudhishthira herankam und mit herbem Verweise seinem Beginnen Einhalt that.

„Du hast als Held deine Schuldigkeit gethan — redete Yudhishthira seinen Bruder an — hast deine Zusage erfüllt; jetzt aber fügst du zu edlem unedles. Unziemlich ists einen Fürsten beschimpfen, und ein Königssohn, ein Feldherr, dein Verwandter ists, der durch dich abgethan, wie ein Klumpen da liegt. Du, den die Leute sonst den gerechten nannten, wie willst du, Bhıma, vor dem Könige dastehen?" — So wehrte Yudhishthira seinem Bruder und wandte sich dann an Duryodhana. „Grolle nicht, lieber — sagte er — des schrecklichen Geschicks! Durch Dhâtar, den Lenker aller Dinge angerichtet ist dieses schlimme Gift nun reif geworden. Wir mußten dich tödten, so wie du uns gewollt, letzter der Kuru. Durch deine Schuld sind Väter, Brüder, Kinder, bist du selbst in den Tod gegangen, mit deren Verlassenen wir Mitleid haben werden. Dir wird gewiß jetzt Indras Himmelswohnung, uns aber der Wittwen, der Mütter und Bräute Fluch zu theil werden." Und Yudhishthira weinte, indem er also und ähnliches sprach.

Da aber trat aus der Mitte der Männer Balarâma hervor, die Arme erhoben und das Angesicht zornentflammt. „Pfui, pfui, Bhıma — so rief er — o, pfui des Schlags unterhalb des Nabels im rechtmäßigen Kampf! Unerhört ist im Keulenkampf was der wolfsschluchtgeborene gethan. Regel und Weisung verbieten unterhalb des Nabels zu schlagen. Der da die Regel mißachtend verfährt wild nach eigenem Bedünken! Nein, Krishna — fügt er zu seinem Bruder gewandt hinzu — dieser hier, der nur mir gleiche, unvergleichliche, ist nicht gefällt!" Und drohend, mit erhobenem Knittel stürzt er auf Bhıma zu, der sich vor Ermattung aufstützte.

Aber dem drohenden zornentbrannten warf sich Krishna in die Arme und suchte ihn zu beruhigen. Freundes Gewinn, erklärte er, sei eigener Gewinn, und umgekehrt; ihnen von Haus aus befreundet aber seien die Pându-söhne und von edler Männlichkeit. Auch die Haltung eines Gelübdes sei dem Xatriya Gesetz, und wie er gethan, so habe Bhıma einst in der Ver-

sammlung gelobet. Ja, schon durch den Weisen Maitreya sei dem Duryodhana geflucht worden, ihm werde Bhima noch mit seiner Keule die Schenkel zermalmen. So sehe er keine Schuld. Jener aber möge ihrer beiden angestammten Freunde, der Pandu Erhebung wie eigene Erhebung ansehen und nicht zürnen.

Nach einigem Hin- und Herreden gelang es auch dem Krishna, seines Bruders Zorn zu besänftigen, nicht aber ihn für seine Rechtsunterstellung zu gewinnen. „Ein Falschkämpfer — sagte er unmutig — wird der Pândusohn in der Welt heißen, Duryodhana aber, der Dhritarâshtrasohn hinfort als redlich kämpfender gelten, der zur Kampfesweihe ein Schlachtenopfer bringend, sich selbst dem feindlichen Agni zur endlichen Sühne rühmlich dahingegeben. So sprach mit Würde Balarâma, bestieg seinen Wagen und fuhr gen Dvaraka. Eine lichtweiße Wolkenkuppe, so sahen ihn die Pancâla und mit den Pândava die übrigen Krieger von dannen ziehen. Sie waren nicht heiter, Yudhishthira gar trübe gesinnt und nachdenklich geworden.

Er könne sich nicht freuen, antwortete er auf Krishnas Befragen, über den Untergang des Königsgeschlechts, dem er eben mit einem Fußtritte seinen letzten Rest geben gesehen. Wohl begriffe er Bhimas lange verhaltenen Ingrimm nach allem, was ihnen die Söhne des Dhritarâshtra angethan. Und wohl müsse der Pândusohn nun hinnehmen, wie es recht oder unrecht so geworden. „Ja, wohl dieß!" — war Krishnas kurze Entgegnung. Und liebreichen Wohlwollens hieß er dann alles gut, was Bhima im Kampfe gethan. Dieser aber trat ehrerbietig vor seinen Bruder und begrüßte ihn mit freudestrahlendem Aufblick als Königsherrn, dem die Erde nunmehr unterworfen, da seine Widersacher alle niedergeschlagen. „Ja, sie ist unterworfen — entgegnete Yudhishthira — nach Krishnas Gutheißung, nachdem du zu dank beiden, der Mutter und deinem Zorne die Schuld bezahlt, nachdem du als Sieger aus dem Kampfe hervorgegangen, nachdem zum Dank der Feind darnieder liegt."

Nun ward Freude und Siegesjubel unter den Pândukriegern. Die einen ließen ihre Gewänder flattern, andere warfen Wehr und Waffe vor sich und ergaben sich dem Spiel und Scherz, indeß andere wieder ihre Hörner bliesen oder Trommeln und Pauken schlugen. Kaum, daß die Erde den Lärmen ertrug. Auch zu Bhima kam man und pries seine Heldenthat, die außer ihm, hieß es, kein anderer ausgewirkt. Um alles, was er gethan, wurde er von Lobrednern verherrlicht. Indessen erklärte es Krishna für ungebührlich, wenn wackere Männer einen geschlagenen Gegner noch ferner schlagen. Wozu ihm mit Reden noch zusetzen, meinte er, der zusammengekauert wie ein Holzblock da liegt? Und damit mahnte er zum Aufbruch, nachdem dieser böswillige glücklicher Weise und mit ihm seine Freunde, Genossen und Anhänger allesammt darnieder geworfen.

Da aber richtete sich Duryodhana in seinem Schmerze, so gut er konnte, und mit halbem Leibe vom Boden auf und ergoß sich in heftigen Worten

gegen Krishna. Der Kansasprößling Krishna sei es, der Bhîma zu dem unrechtmäßigen Schlage auf seine Schenkel gebracht, der ihn gestürzt. So sei es auch Krishna, der die Art gezeigt, wie tückischer Weise dem Bhîshma beigekommen, wie mit Hinterlist Drona, wie Karna und andere gefällt worden. Durch ihn seien die Pârtha also auf falsche Bahn gelenkt, und während sie selber am Rechte stets gehalten, jene andern eigentlich verderbt worden.

In solchen Vorwürfen und Anklagen schüttete Duryodhana seinen Groll aus gegen Krishna, der ihn dann selber Verschulder seines Unglückes und Urheber und Anstifter nannte wie des eigenen so des anderen Falles und Sturzes. Er sei, erklärte Krishna, nach allem Bösen, das er an den Pându-söhnen verübt, nicht dem heilsamen Rathe der Alten und Weisen, sondern seinem Begehr und Gelüste nachgefolgt, und dieß jetzt seiner Thaten Frucht. — Doch Duryodhana pries sich darauf dreimal glücklich, daß ihm sein Feind aufs Haupt getreten, daß er den kriegerbegehrten Tod gefunden, daß er die höchste Herrlichkeit erreicht. „Wer ist — sagte er — glücklicher als ich? mir ist sicher des Himmels Seligkeit, vereint mit Freunden und Genossen beschieden; ihr aber seid die geschlagenen und werdet in Kummer einhergehen!" — Blütenregen, Gandharvamusik und Apsarsengesang — so geht die Sage — antwortete seinen Worten.

Krishna hatte die beschämten Pândava wiederum aufzurichten. Ihre Sache, für die sie gekämpft — so ließ er sich vernehmen — sei gut und gerecht. Wenn im Kampfverlauf schiefe Mittel wohl angewiesen und angewandt seien, so wäre anders Reich und Gut nicht wieder zu gewinnen gewesen; und auch die Götter selbst hätten in ihrem Kampfe mit den Asuren solche Mittel nicht verschmäht; was aber der dahingestreckte Feind vorbringe, das sollten sie sich nicht zu Herzen nehmen. Damit wurden die Geister der Pându und ihrer Genossen wieder aufgefrischt, daß sie siegesfroh auf den geschlagenen Feind blickten und sich zum Abzuge anschickten.*)

Unter Pauken- und Hörnerklang zogen die Sieger von dem Kampfplatze. Sie kamen an das Zeltlager des Duryodhana, und wie in eine Burgfeste, welche der Feind verlassen, hielten sie ihren Einzug. Voran giengen Drishtadyumna und Çikhandin und die Draupadisöhne mit ihren Scharen, denen alle andern sich anreihten; die Pândusöhne folgten. Wie diese dort angelangt waren — so wird erzählt — hieß Krishna seinen Helden Bogen und Köcherpaar aufnehmen und nach ihm vom Wagen herabsteigen. So

*) Man kann in dieser Darstellung, nicht sowohl in dem Beifall der Halbgötter und Genien als ihrer Sphärenmusik zu den Worten Duryodhanas als noch vielmehr in jener Zweckheiligung, welche Krishna seinen Mitteln (upâya) gibt, den brahmanischen Geist und brahmanische Bearbeitung erkennen. Der alte Kriegsheld will kein Tugendheld sein, will seinen Feind packen so gut er kann und auch überlisten so viel er kann. Gegen eine völlige Umkehr aber in Personen und Handlungsweise, wie sie für den älteren Stand des Epos wohl gefordert ward, bieten solche Stellen gerade den schlagendsten Gegenbeweis.

geschah es; der „lockenhaarige", das ist Krishna, ließ die Zügel fahren, stieg vom Wagen herab und der Gandivaträger folgte seinem Vorgang. Siehe, da schwand das Affenbanner und ward nicht mehr gesehen; eine Flamme leuchtete auf, und Wagen und Gespann waren flugs in Asche zerfallen. Und Krishna erklärte auf Befragen dem staunenden Arjuna und seinen Brüdern das Ereigniß als Wirkung gegnerischer Flammengeschosse, welche eine gütige Obmacht bis hieher schonend aufgehalten. — Nun priesen die Pândusöhne, Yudhishthira vor allen ihren göttlichen Freund und Berather, den Krishna, dessen Beistand ihnen verheißungsgemäß zum Siege verholfen. Während aber die andern alle das feindliche Zeltlager bezogen und sich der Schätze darin, des Goldes, Silbers, Edelgesteins, der Gewänder, Sklaven und Sklavinnen als reicher Beute jubelnd bemächtigten, blieben die Pândusöhne mit Sâtyaki draußen, denn so hatte es ihnen Krishna, als zu gutem Omen, dringend angerathen.

Auf Wunsch und Vorstellung Yudhishthiras gieng dieser dann sogleich selbst zur Elefantenstadt, um der Gândhârî, der Mutter Duryodhanas, die Kunde vom Falle ihres Sohnes zu überbringen und ihren Schmerzensausbruch einigermaßen zu beschwichtigen. Sein getreuer Wagenlenker Dâruka mußte ihn unverzüglich dahin führen. Furchtbar ergreifend auch war die Wirkung der Botschaft, aber die Rede des Boten auch darnach angethan, die Klage der jammernden Mutter vielmehr auf die Ursache denn auf die Folgen des unseligen Kampfes zu- und damit ihren Groll von den Siegern abzulenken*) (62).

Unterdessen lag Duryodhana mit zerschlagenen Schenkeln, staub- und blutbedeckt auf einsamer Wahlstatt, und nur Sanjaya, der treue Rosselenker seines Vaters war Zeuge seiner lauten Wehklage, wie er bald die „schändlichen" Pândava anschuldigte, die seine Führer- und Kriegshelden nach einander und endlich ihn selbst ungerecht erschlagen, bald wieder sich um sein ehrenvolles Los als glücklichsten pries, bald seine Mutter, bald seinen greisen Vater, mit Weibern und Schnüren seine einzige Schwester Duççalâ bejammerte, die ihre Gatten, seine Brüder und nun auch ihn selbst verloren. Wie ein weit nachkommender Kauffahrer erschien er sich, den seine Karavane zurückgelassen. Endlich rief er seine überlebenden Freunde, den Açvatthâman,

*) Nur zeitweilig aufhalten, nicht gänzlich aufheben, konnte die schützende Obhut des göttlichen Krishna die unfehlbare Wirkung der verzehrenden Brahmageschosse, welche Drona und Karna auf Arjunas Wagen und Gespann geschleudert hatten, deren nunmehriges Zerfallen und zu Asche werden, (wohl eine ältere Sage) das Epos auf diese Weise erklären läßt. — Ein ganzes folgendes Kapitel (63), darin Vaiçampâyana als der Erzähler eintritt, ist der Sendung Krishnas nach Hastinâpura gewidmet, um der von Yudhishthira gefürchteten Verwünschung der frommen und schmerzbewegten Gândhârî zu begegnen, deren schreckliche Bußgewalt die ganze Dreiwelt in Flammen setzen könnte. Wie in jenem so ist noch vielmehr in diesem die brahmanische Bearbeitung und Zugabe unschwer zu erkennen.

Kripa und Kritavarman an, fragend, ob sie nicht sein Vertrauen erfüllen, nicht als Bluträcher ihm erscheinen wollten, rief unsichtbare Boten an, die jenen all sein Sagen berichten sollten, wie er da liege, widerrechtlich von Bhima geschlagen.

Wirklich aber hatten Kundschafter alles erspäht und alles jenen berichtet, die mit sinkendem Tage nun aus ihrem Verstecke hervorkamen. Da sahen sie den Dhritarāshtrasohn elendiglich hingestürzt, wie einen mächtigen Sālabaum, den Sturm gebrochen, sahen ihn in seinem Blute sich wälzen und umringt von gefräßigen Raubthieren, die auf ihre Beute lauerten. Von jähem Entsetzen erfaßt sanken sie neben ihm zu boden. „So ist denn, hub aufseufzend und unter Weinen der Dronasohn an — so ist denn gar nichts mehr wahr und wirklich unter Menschen, da du, Männerfürst, hier im Staube liegst, der du zum Herrscher der Lande bestimmt warst! Wie bist du allein und vereinsamt hier am menschenöden Waldrand?“ — Duryodhana wischte die Thränen seines Schmerzes sich aus den Augen und sah auf die Helden, die zu ihm gekommen. „Solches ist — sagte er — das Gesetz in der Welt, von Dhātar, wie es heißt, angewiesen, daß die Wesen alle im Zeitenwandel dahingehen, und so, wie ihr mich seht, bin ich nun ans Ende gelangt.“ Wohl aber, fuhr er fort, habe sichs gefügt, daß er im Kampfe bei keinem Unfall zurückgewichen, daß er kämpfend nur der Arglist unterlegen; wohl ferner, daß er dem allgemeinen Verderben sie entronnen noch heil und gesund sehe; wohl endlich, daß er dem Ansehen Krishnas nicht nachgegeben und von Xatriyarecht und Pflicht nicht abgefallen. Darum sollten sie um seinetwillen nicht trauern noch betrübt sein, nachdem sie recht und angemessen gegen ihn gehandelt, um seinen Sieg alle ihre Kraft angestrengt: Schicksalsmacht sei nicht zu überkommen.

Schweigend verharrte Duryodhana und wieder stürzten Thränen aus seinen Augen. Dieß sehend entbrannte in Feuer der Zorn des Dronasohnes; er ergriff die Hand seines Königssohnes und Weinen preßte seine Stimme, wie er sprach. Da sein Vater durch schändliche That gefällt, habe er nicht so gelitten wie jetzt bei seinem, seines Königs Sturze. „Doch höre — fügte er hinzu — dieses mein Wort, ich rede in Wahrheit und zur Erfüllung. Heute noch will ich die Pancāla alle, vor den Augen des Vasudevasohnes, mit allen Mitteln ins Schattenreich senden; du, o König, wollest mir es gestatten!“ — Da erheiterte sich das Angesicht des Kurusohns und erfreut rief er den Kripa herzu und hieß ihn seinen Krug mit Wasser füllen. „Und nun — fuhr er, nachdem dieß geschehen, fort — salbe mir, bester der Brahmanen diesen, den Dronasohn zur Feldherrnschaft. Dir aber — setzte er zu dem letzteren gewandt hinzu — so du mir liebes willst, sei Glück! Auf seines Königs Geheiß möge der Brahmane kämpfen und Xatriyarecht für ihn gelten!“ — So wurde der Dronasohn Açvatthāman mit Feldherrnwürde bekleidet, worauf er seinen König grüßte und mit den andern unter lautem Kriegerruf davon gieng. — Duryodhana aber lag nach ihrem

Weggange in seinem Blute, in Schmerz und Leide diese ganze schaurige Nacht*) (65).

Die Sonne neigte sich zu ihrem Untergang, als die drei, Açvatthâman, Kripa und Kritavarman in hastiger Eile mit verhängten Zügeln dahin fuhren. Sie hatten die Richtung nach Süden eingeschlagen, und über Erschlagene und Verwundete rings umher kamen sie auf ihrem Wege bis in die Nähe des Lagerzeltes. Hier hielten sie auf einen Augenblick inne, hörten von drinnen das lärmende Getöse der siegreichen Pândava, um sogleich, Aerger, Zornmut und die Furcht vor Verfolgung in der Seele, ihre ermüdeten und durstigen Rosse weiter zu treiben.

Noch waren sie nicht weit, als ein dichter Wald, von allerhand Bäumen und Sträuchern wild verwachsen, ihren Blicken sich aufthat. In seinem Innern hauste Gethier, Wild, Vögel und Schlangen in Menge, und wucherndes Schlinggewächs, blühende Lianen und Lotus deckten die Gründe und Gewässer. Sich rings umschauend drangen sie hier ein und gewahrten einen Nyagrodha (Baum), der seine Absenker tausendweis zu boden richtend, ein Zelt abgab, mit weitem dichtem Laubdache überwölbt. Darunter begaben sie sich, stiegen von ihren Wagen, schirrten ihre Rosse ab, verrichteten ihre Waschung und hielten ihre Abendandacht.

Indessen sank der Tagesgott tiefer und tiefer hinter den Bergen des Westens; wie Prachtgewand des Himmels begannen die Sterne zu funkeln; und dunkel herauf zog die Nacht, die Erhalterin der Welt, da sie Schlaf und Ruhe allen gebietet, die am Tage wandeln und wirken, Schrecken und Grauen aber für alle bringend, die ihr Wesen im finstern treiben, wie die lichtscheuen Raubthiere dann aufspringen, und munter sich erheben, die Aas und Leichen zum Fraß begehren.

So kam die Nacht, und traurig, den Untergang der Kuru und Pându überdenkend, lagen die drei unter dem Nyagrodha. Von schweren Wunden und des Tages Anstrengung ermattet, suchten und fanden Kripa und Kritavarman endlich den kummererlösenden Schlaf. Nur Açvatthâman konnte nicht schlafen; die lodernde Racheglut seiner Seele ließ ihn keine Ruhe haben; und starren Blickes schaute er auf die nächtigen Schauer des Waldes. — Da sah er, wie Krähenscharen rings umher in dichter Menge einherflogen, auf das Laubdach des Nyagrodha sich niederließen und alsbald in festen Schlaf wiegten. Eben war es still geworden, als ein mächtiger Uhu durch das Gezweige rauschte, von gräulichem Anblick. Grünliche Augen glotzten aus dem rothbraunen Gefieder hervor, das seinen starken Leib bedeckte, davon gespreizte, raschbewegte Schwingen, ein mächtiger Schnabel und mächtige Krallen ausliefen. Mit schrillem Geheul stürzte sich der gewaltige auf die

*) Mit dieser Uebergabe des Xatrivarechts (xatradharma) an den Dronasohn endet das neunte Buch und läßt uns die Rache des Brahmanen ahnen, womit die Kampfgeschichte ihren schaurigen Abschluß erhält.

sorglos schlafenden Krähen, riß, so wie sie ihm aufstießen, der einen flugs den Kopf, der andern die Beine herunter, hackte einer dritten den Leib auf und fröhnte also fort seiner Mordlust. Bald deckten die Opfer desselben, ganze Mengen von Krähenleichen den Boden rings um den Nyagrodhabaum, auf welche der Mörder sodann mit sichtlichem Behagen herabsah.

Bedächtig hatte der Dronasohn diesem Vorgange zugeschaut; er war ihm eine Weisung geworden. „Auch für mich ist es Zeit, meine Feinde zu vernichten," sagte er sich, einsehend zumal, wie es ihm unmöglich sei, denselben in offenem und ehrlichem Kampfe und anders als durch Hinterlist beizukommen. Seien doch auch die Pândava, die jetzt so stolzen und glücklichen Sieger auf trügerische Weise vorgegangen. Nach Xatriyarecht sei ferner einem alten Spruch zufolge wohl jegliche Weise und Gelegenheit dienlich, um die Macht eines Gegners zu brechen. Und so faßte Açvatthâman den festen Entschluß, Pându- und Pancâlagenossen die Nacht im Schlafe zu ermorden.

Er weckte hierauf seine Gefährten. „Duryodhana ist gefallen — redete er nach einigem Zögern die schamerfüllten Freunde an — ein einzelner inmitten vieler schlechten von Bhîma gewaltsam erschlagen, sein geweihtes Haupt mit Füßen getreten, und die Sieger jauchzen, spielen, tanzen, springen und jubilieren, daß ihr Lärmen vom Winde getragen ins weite dringt. Wir drei sind allein aus dem großen Gemetzel übrig; denn was sonst etwa an Elefanten, an waffenfähigen Leuten noch vorhanden, ist nach meiner Meinung so gut wie dem Tode verfallen. Nun sagt, was zu thun, um wie immer schwierig, gleiches Verderben heraufzubringen und lasset, so ihr Verstand habt, ihr beiden alle Bethörung fahren!" — So sprach Açvatthâman, worauf ihm Kripa mit einer Vorhaltung über Schicksal und Menschenthat antwortete, die beide zusammen alles Gelingen oder Mißlingen in der Welt allein auswirkten. Duryodhana habe nicht recht gehandelt, da er kurzsichtig nur seiner Begierde nicht aber guter und wohlgesinnter Weisung gefolgt sei, daher er selber und mit ihm seine Anhänger in Unglück und Verderben gerathen. Ihnen bliebe nun nichts anderes mehr übrig, als zu Dhritarâshtra und zur Gândhârî sich zu begeben, den weisen Vidura anzugehen, der ihnen sagen solle, was zu thun, nachdem sie vom Schicksal so hart betroffen.

Diese Meinung widerstrebte dem Dronasohn. So ist es — sagte er — wo immer der rechte Verstand sich zeigt, da hat ein jeder nach der Reihe sein eigenes Besserwissen, darin er sich wohlgefällt; ein jeder dünkt sich den gescheidteren in der Welt, hält auf sich selbst viel, rühmt sich selbst des öfteren und schätzt gering des anderen Urtheil. Gerade wo es nach der Natur einer Sache Zusammengehen gilt, wo durch Fügung widerwärtiges auftritt, da ist einer dem andern im Wege. Der geschickte Arzt erkennt zuerst die Krankheit und richtet darnach seine Heilmittel. Machten es nur so auch die Menschen! Aber da hat jeder wieder seine Weisheit, und was einer jetzt für recht ansieht, das will ihm nachmals nicht mehr gefallen. Sie rennen geschäftig umher, und rennen, ihr Heil vermeinend, ins Verderben.

Wie ihr hier mich seht — fuhr Açvatthaman fort — bin ich in edlem und gerechtem Brahmanengeschlecht geboren. Mangelhaftes Glück hat mich dem Xatriyastande angeschlossen Gar großes war ich also zu leisten gewillt, doch soll mir dieß nicht vergönnt sein. Seinen göttlichen Bogen, seine göttlichen Waffen im Kampfe führend, sah ich meinen Vater dahingestreckt; was soll ich euch hier mehr sagen?" meinte Açvatthaman — „ich werde auf dem Pfade meines Königs, meines edlen Vaters gehen!" Damit erklärte er den Gefährten sein Vorhaben, diese Nacht die Pancala, da sie vom Siege berauscht und von Anstrengung ermattet ruhen, im Schlafe zu überfallen und sie sämmtlich, den Dhrishtadyumna vor allen, niederzumachen. So wolle er seinem Vater, so dem Duryodhana, Karna und andern seine Schuld sühnen, indem er jene alle wie Schlachtvieh mit der Schärfe seines Schwertes hinmorde. Darnach, erklärte Açvatthaman, werde er zufrieden und glücklich sein.

Betroffen hatten die beiden Gefährten ihn angehört. — Kripa konnte das Verlangen des Dronasohnes nach Rache und Vergeltung nur gutheißen; er selber und Kritavarman würden ihm folgen; sie würden so vereint und unter Açvatthamans Führung selbst mit dem Götterkönig streiten und siegen. Nur warten solle er bis zum Morgen, bis über Nacht Ermüdung, Schlaf und Fieber von ihnen gewichen. Dann würden sie mit göttlicher Waffenstärke unüberwindlich Pancala und Pându zumal niederwerfen oder aber durch eignen Heldentod in den Himmel eingehen. — „Der Kranke — erwiderte Açvatthaman — hat keinen Schlaf, und der ungehalten ist, quälende Sorge im Herzen und heißes Verlangen in der Seele trägt, noch weniger." Immerfort höre er jenen Ruf der Pancala, „Drona ist erschlagen!" und seiner Späher Bericht, daß die Pându gesiegt, brenne ihm wie Glut in der Seele. Nein, er wolle in nächtlichem Ueberfall seine Feinde niederstrecken und alsdann sich Erholung und Schlaf gönnen und die Fieberhitze vertreiben.

Selbst der einfältige und zügellose Mann, entgegnete Kripa nochmals, wolle auf Belehrung hören, und an dem Freunde sei es, den andern vor Verbrechen zu warnen. Schlafende nächtlich überfallen und hinmorden, sei in aller Welt verpönt. Wer solches ungerecht verübe, der Mann sinke gewiß in den tiefsten Schlund der Hölle. Morgen mit Sonnenaufgang möge er zum Kampfe und sicherem Siege aufbrechen. Schwarz und abscheulich jetzt in seinem nächtlichen Vorhaben werde seine That in der Helle des Tages licht erscheinen.

Die Abmahnung Kripas war umsonst. Ihm hielt der andere die Art entgegen, wie sein Vater, wie Bhishma, Karna, wie endlich Duryodhana gefällt worden, wobei die Feinde so schlecht gehandelt und alle Schranken des Rechts durchbrochen. Warum man nicht diese tadle? Habe er nur diese Nacht erst die Mörder seines Vaters, die Pancala getödtet, dann wolle er gern als gemeiner Wurm oder als Motte wieder erstehen. Ihn dränge es zur That; er habe vorher nicht Ruhe noch Rast. „Nein — rief Açvatthaman — der Mann ist nicht in der Welt, der mich von meinem Vorhaben, jene

hinzumorden abbringt!" So sagend springt er auf, schirrt seine Rosse, spannt sie an seinen Wagen und schickt sich an zum Aufbruch. — „Was willst du thun?" rufen die beiden Genossen ihm zu; „einig in der Absicht sind wir ausgezogen, bereit Freud und Leid zu theilen; wolle auch jetzt nicht an uns zweifeln!" Zornig antwortete ihnen der Dronasohn: „Der meinen Heldenvater gemordet, nachdem er die Waffe niedergelegt, den Dhrishtadyumna will ich tödten jetzt, da er selber wehrlos daliegt, den schlechten Pancâlakönigssohn mit schlechter That, daß er wie ein Schlachtvieh hingeschlachtet nicht seines Sieges und seiner Herrschaft froh wird. Nur rasch — fügte er hinzu — den Harnisch angelegt, das Schwert umgürtet und den Bogen aufgenommen! Erwartet keinen Verzug, ihr Wagenkämpfer!" Damit bestieg Açvatthâman seinen Wagen und jagte dahin; ihm folgten Kripa und Kritavarman. Gleich als gienge es nach angefachtem Agni zu einem Opfer, so zogen die drei nun dem Zelte zu, darin ihre Feinde schliefen. Und nicht lange, da hielt der Dronasohn an dem Eingang (5).

Da stand er, die Seele voll grimmen Zornmuts — als ein Wesen von übermächtiger Gestalt, feuerflammend und grausig an die Pfosten des Eingangs gelehnt, ihm zu gesichte kam. Eingehüllt war es — so erzählt die Sage — in bluttriefende Tigerhaut; ein schwarzes Antilopenfell hieng von seinen Schultern, und darüber war eine Schlange als Opfergurt. Viele ausgestreckte, lange und starke Arme hielten Waffen entgegen; um die Oberarme ringelten sich Nattern, und Flammenreife umschlossen seinen Hals. Aus seinem Rachen ragte schaudererregend ein furchtbares Gebiß hervor, und tausend Gluten sprühten seine Augen. Man kann sie nicht schildern, diese Erscheinung, so voller Blitze, als wollten die Berge rings sich spalten. Aus seinem Schlunde, aus seinen Nüstern, aus Augen und Ohren zuckten die Flammen, lösten sich in Bündeln von seinen Waffen, von Streitkolben, von Wurfscheibe und Muschelhorn. Der Anblick machte das Haar sträuben, und entsetzt stutzte der Dronasohn. Er griff zu seinen Waffen, sandte einen Schauer von Pfeilen auf die Erscheinung; umsonst; die Geschosse wurden verschlungen, wie Fackeln ins Meer gesenkt. Sein Flaggenstock, den er entgegen warf, zerschellte; und Feuer, an den Enden auflodernd, verzehrte die Stücke. Dann zog er ein Schwert mit goldenem Griff aus der Scheide und zückte es auf das Wesen; wie in einen Höllenschlund entglitt es tiefer und tiefer seinen Händen. Und wie dieses ward ihm auch seine Keule, seine letzte glänzende Waffe geraubt und verschlungen. Wehrlos, von Angst überkommen stand der Dronasohn und gedachte der Mahnung seiner Genossen.

„So ist denn — sagte er — dieser Weg, der vom Recht abfällige, mir zum Unheil geworden. Wohl weiß ich, wie von alters her Lehren und Weise verbieten, auf schlafende mit Waffen einzudringen; und so bin ich auf Abwege und ins Unglück gerathen. Doch schlimmeres Unglück noch heißen es die einsichtigen, von unternommenem Werke gefährdet abstehen. Ohnmächtig stehe ich einer höheren Macht hier gegenüber, ich, der ich im Kampfe nie

zurück gewichen. Stärker in der That als alle Menschenmacht ist die Macht des göttlichen Schicksals." — So wolle er denn, meinte Açvatthâman weiter, sich in den Schutz des großen Gottes begeben, der des Schicksals schreckliche Gewalt aufheben werde, vor dem Gotte mit dem Muschelhorn sich beugen, dem Gatten der Umâ, der Menschenschädel als Kranz trägt, dem furchtbaren, der dem Glücksgotte Bhaga die Augen ausgerissen. Und damit rief er den Çiva an, mit allen Namen, welche sein Erscheinen und Wirken dem Gott gegeben und gelobt ihm ein Ganzopfer für seine Hilfe aus dieser Gefahr.

Siehe, da — so geht die Sage weiter — erstand ein Altar, und auf dem Altar ein heller Feuerschein. Rings von allen Seiten und Enden erschienen flammenbeleuchtete Gestalten, Augen, Hände, Füße und Arme, mächtig emporgereckt. Sie hatten Gesichter von Thieren, von Raubthieren, Vögeln und Schlangen, auch an Leib und Gliedern ungeheure thierische Bildung. Dabei waren sie mit allerhand gleißendem Gepränge und Schmuck beladen, trugen allerhand Standarten und Waffen, führten allerhand Opfer- und Spielgeräte mit sich und erhuben einher rennend, hüpfend, springend und tanzend in gellendem Lachen, in Singen, Schreien und Heulen ihre furchtbaren Stimmen. Eine entsetzliche schaudererregende Schar bildeten sie das Geleite Çivas, die im Geiste, in Ausdruck und Handeln treu ergebene Gefolgschaft des großen Gottes, dessen Größe und Macht sie preisend verherrlichten. Ihr gräßlicher Aufzug, darin sie den nächtlichen Ueberfall zu schauen heranrückten, ihr schauriger Preisgesang steigerte die Thatkraft des Dronasohnes; er blieb unverzagt bei allem dem Schrecken. Mit Bogen, Armleder und Köcher trat er heran, legte die Bogenstücke als Holzscheite zum Feuerbrand, seine blanken Pfeile darüber als Läuterseihe und weihte sich selbst dann dem großen Gotte als Opfergabe. „Hier mich, rief er die Hände andächtig faltend, der ich edlem Geschlecht entsprossen, weihe ich, herrlicher, dir zum Feueropfer! Mit Vollbedacht und Hingebung nahe ich dir, o großer Gott, in diesem Unheil! Nimm, o Herr, wenn anderen durch mich nicht beizukommen, du mich hin, bei dem alle Wesen und Kräfte vereint." Damit bestieg er den Feueraltar, darauf die Flamme licht flackerte, und schwarzer Rauch hüllte seine Opfergestalt.

Wie er so da stand, mit erhobenen Armen und unbeweglich, hörte er das Wort des großen Gottes, der ihm wie unter Lachen kund that. „Um seiner wahren Buße und Opferwilligkeit, um seiner Hingebung, Treue und Festigkeit willen in Sinn und Rede habe ich den Krishna, dem alles unschwer gelang, wie keinen mehr geliebt. Ehre that ich dir an, indem ich dich auf die Probe gestellt. Die Pancâla, so ich jenem zu ehren bisher mächtig beschirmt, hat ihr Schicksal erreicht und ist ihr Leben jetzt verwirkt!" So sprach der Gott; sein Geist fuhr in den Leib des Dronasohnes, dem er ein blankes, mächtiges Schwert in die Hand gab. Ungestüme Kampfgewalt war ihm mit dem Glanze des Gottes verliehen. Und unverweilt, von unsichtbaren Râxasa, wie es heißt, begleitet, stürzte er gleichsam ein anderer Götterherr, zum Eingang des feindlichen Lagerzeltes.

Ehe er eindrang, sah Açvatthâman seine beiden Kampfgenossen, Kripa und Kritavarman am Eingang halten. „Ihr beiden — rief er ihnen munter zu — seid dem Untergang aller Xatriya gewachsen, geschweige denn diesem schlafenden Kämpferrest. Ich gehe ins Lagerzelt, ihm sein Schicksal zu bereiten; an euch ists zu verhüten, daß einer mit dem Leben davonkommt!" — Sprachs und sprang in das offene Lagerzelt und gieng mitten durch die Reihen der müden Schläfer festen und furchtlosen Schrittes der Stelle zu, da in einem besonderen Gemache der Pancâlafürst und Feldherr ruhte.

Auf linnenüberdeckter kostbarer Lagerstatt lag da Dhrishtadyumna in sorglosem Schlummer; sein Haupt war kranzgeschmückt, und duftige Wohlgerüche erfüllten den Raum. Ein Fußtritt Açvatthâmans weckte den schlafenden Kriegshelden, der sich aufrichtete und starr vor Entsetzen den Dronasohn erkannte. Dieser packte ihn bei den Haaren, zerrte ihn zu boden, trat ihn mit Füßen auf Brust und Hals, den zitternden und zappelnden so wie ein Thier zu tödten. Nur mit seinen Nägeln wehrte sich jener. „Mache es kurz, Lehrmeistersohn, und schlag zu mit deinem Schwerte, daß ich zur Welt der Guten komme!" Das war alles was er kaum verständlich hervorbrachte. „Für den Mörder seines Lehrmeisters — antwortete der andere — gibts keinen Himmel, du schändlicher! Du bist des Schwertstreichs unwürdig." Und damit stampfte er mit seinen Fersen grimmig auf die verwundbarsten Körperstellen seines Todfeindes und brachte ihn so zu tode.

Unterdessen waren von dem Geräusch und dem Geröchel des sterbenden Pancâlafürsten auch seine Weiber und Wächter aufgewacht. Sie sahen noch die Gewaltthat, waren aber vor Angst unfähig, ein Wort herauszusprechen. Ein übermenschliches Wesen glaubten sie in dem schrecklichen Würger zu schauen. Dieser hatte nach Vollbringung des Mordwerkes einen vorgefundenen Wagen bestiegen und kam auf diesem an eine Gruppe von Kriegern heran, welche um die jammernden Weiber sich sammelten und die fast sprachlosen mit Fragen bestürmten. Er fuhr mit seinem Schwerte unter sie und hatte bald auch das Gefolge des Dhrishtadyumna niedergemacht. Sein Blick fiel auf den schlafenden Uttamanyus, und er tödtete diesen Helden, wie er dessen Fürsten getödtet, schlug alsdann den Yudhâmanyus nieder, der mit Keulenwurf gegen ihn losgerannt kam und wütete so weiter fort unter den schlafenden. Nach einander, reihenweise, gleich dem Opfervieh unter dem Schlächtermesser fielen sie zappelnd und zuckend unter seinem Rudraschwert.

In ganzen Rotten wurden die Schläfer also niedergehauen. Vom Lärmen erwachend schauten sie einander verstört und entsetzt an. Sie wähnten die Gestalt eines Raxasa, eines reckenhaften Unholdes zu sehen, schlossen die Augen und hatten das mörderische, bluttriefende Schwert des Dronasohnes am Nacken. — Da gewahrte dieser die Söhne der Draupadî mit den noch übrigen Somakakriegern. Furchtlos stürzten sie auf das Geschrei und die Kunde vom Tode ihres Feldherrn herbei und begegneten dem Würger mit einem Schauer von Pfeilen. Auch Çikhandin war unter ihnen und schleu-

derte seine Felssplitter auf den Feind. Der aber gedachte seines Vaters, sprang vom Wagen herab, nahm einen blinkenden Schild vor und hieb wut- und racheschnaubend auf seine Angreifer ein. Einen nach dem andern tödtete sein Schwert. Dem Sohn Yudhishthiras wurde der Bauch aufgerissen, dem des Bhima Arm und Waffe abgeschlagen, den Nakula-, Sahadeva- und Arjunasöhnen der Kopf vom Rumpfe getrennt. Dann giengs gegen den Bhishmatödter, bis auch dieser nach verzweifelter Gegenwehr zerhauen am Boden lag, und so fort und fort, bis alle Drupadakinder, Kindeskinder und angehörige zu einem einzigen großen Haufen blutiger Gliedmaßen und Leichen hingestreckt waren.

Das Gerassel des mörderischen Vorgangs hatte allmählich die Schläfer von allen Enden des Lagers aufgebracht. — Eine schwarze Nachtgestalt sahen sie die Schicksalsfrau in blutrotem Gewande, mit blutrotem Angesicht, Haar und Kranze einherschreiten, unter ihrem Schutze den Dronasohn, der mit seinem Schwerte unablässig dem einen die Beine durchhieb, dem andern in die Lenden, einem dritten an Hals und Schultern fuhr. Nach einander sanken die herankommenden aus dieser Nacht zu dem nächtigen Schatten des Todes, und alle überkam Angst und Grauen. — Schon stürzte sich in sinnlosem Beginnen einer auf den andern, als Dronas Sohn wiederum seinen Wagen bestieg, seinen flammenden Schild vornahm und Schauer von Pfeilen auf die Kriegerhaufen warf. Da rannten und stürmten sie alle wild und bestürzt durcheinander, lautes Jammergeschrei erhub sich an allen Enden, und aller Zusammenhalt war gelöst, alle Bande zerrissen. Hier rief man Vaters, dort Sohnes, Bruders und Freundes Namen, indeß Väter, Söhne, Brüder, Freunde und Verwandte über einander herfielen, mordend und gemordet. Und über den Menschenknäuel hinweg, über Leben und Leichen stampften und stürzten losgerissene Rosse und wütige Elefanten, und Staub- und Dunstmassen mehrten das Dunkel der Schreckensnacht.

Unterdessen standen Kripa und Kritavarman, erbarmungslos niederhauend und mordend, wer immer flüchtig den Ausgang gewann und sein Heil im Entrinnen suchte. Sie hatten an drei Enden des Lagers hochlodernde Feuer angefacht, welche den Schauplatz des Schreckens mit grellem Schein beleuchteten. Noch immer stand da Açvatthâman, mit seinem Schwerte, dazu er wieder gegriffen, seinem Vater Sühnopfer bringend. Yaxa und Raxas und Piçâca — erzählt die Sage — nächtliche Unholde, reckenhafte und gespenstische Gestalten unterstützten sein Rachewerk. Sie holten aus ihren Lagern und Löchern, die sich ängstlich dahin verkrochen, und schlugen zumal mit diesen alles nieder, was vom Siegesrausche noch trunken, was von Schlaf und Schrecken gebannt war, was jämmerlich nach den seinen um Hilfe schrie. Dann zerrten sie in wilder Lust und Gier an den Leichen und Gliedmaßen, schlangen in ihren weiten Rachen vom Fleisch und Fett und tranken vom Blute der erschlagenen, und jauchzten, klatschten in die Hände, sprangen und tanzten zu dem gräßlichen Opfermahl ihren schaurigen Reigentanz. — So hatten nicht die Kuru

gegen ihre Feinde gewütet während des ganzen Kampfes. Der Dronasohn aber schlug fort bis er den letzten niedergeschlagen, bis er allein noch dastand, der einzige lebende unter tausenden von todten.

Die Feuer sanken, und schon dämmerte der Morgen, als Açvatthâman sich anschickte, das Lager zu verlassen. Er hatte sein Vornehmen erfüllt; auch die Glut in seinem Innern war verlöscht und seines Zornmuts Flammenglanz von ihm gewichen; rings war Schweigen und Todesstille. Da trat er zu den Freunden heraus, in seiner Hand, die am blutigen Griffe festklebte, noch das mörderische Schwert. Seinem freudigen Zuruf, „das Werk ist ganz vollbracht!“ begegneten gleicherweise die beiden Genossen. Dann schüttelten sie einander die Hände, umarmten und beglückwünschten sich einer den andern, worauf Açvatthâman aufforderte, nun unverzüglich an die Stelle sich zu begeben, an welcher ihr König mit zerschmetterten Gliedern am Boden lag (8).

Sie fanden Duryodhana noch am Leben. Aber ganze Rudel lauernder Tigerhunde umringten den sterbenden aufs neue; sie verscheuchten diese, dann erhuben sie lautes Wehklagen. Nur allzuschwer, klagte Kripa, habe das Schicksal ihren König betroffen. Um ihn, den elendiglich geschlagenen, um dessen Vater und Mutter, die ihrer Söhne alle beraubt, um sich selbst und seine Genossen jammerte es den Açvatthâman, daß sie ihrem Könige, ihrem edlen Freunde und Wohlthäter nicht im Tode vorausgegangen. Doch möge Duryodhana melden, daß auch Dhrishtadyumna von ihm, dem Dronasohn, jetzt erschlagen sei, möge es seinen Freunden, einem Somadatta, Bhûriçrava und andern edlen Königshelden im Himmel ansagen, wenn er sie dorten umarme, sie mit ihrem, der zurückgelassenen Genossen Gruße nach ihrem Wohlergehen befrage. „Lebst du noch, Duryodhana — fuhr er fort — und hörst du mich? Sieben von seiten der Pându, die fünf Brüder, Vasudevas Sohn und Satyaki, und von den Dhârtarâshtra wir drei, ich, Kritavarman und Kripa, der Gotamasproß, sind in allem noch übrig. Die anderen alle, die Draupadîsöhne zumal, Dhrishtadyumna, der Uebelthäter und seine ganze Pancâlasippschaft, die sieges- und beutefrohen allesammt sind erschlagen. Ihre That hat ihre Vergeltung; auch jene sind der Kinder beraubt. Nächtlichen Ueberfalls ins Lager dringend, habe ich alle dorten wie Opfervieh niedergemacht!“

Wohl hörte Duryodhana die ihn erfreuende Kunde; und noch einmal erhellte sich sein Bewußtsein. „Nicht der Gangâsohn — sprach er — nicht Karna und nicht dein Vater haben soviel wie du mit Kripa und Bhoja zusammen für mich gethan. Jener Heerführer ist erschlagen, Çikhandin ist erschlagen; damit fühle ich mich zu Indra erhoben. Lebt wohl und habet Dank! droben sind wir wieder vereint!“ Sprachs und verschied und überließ die drei ihrer Trauer. — Lange noch standen diese auf den todten schauend, dessen Geist zum Himmel gefahren. Dann umarmten sie sich, umarmten die Leiche ihres Königs, bestiegen ihren Wagen und fuhren davon. —

Der helle Morgen leuchtete, da sie eilends zur Stadt zogen. — Pându- und Kurumacht waren beide zumal vernichtet (9).

Um diese Zeit, da die Nacht dem Tage gewichen, kam der Wagenlenker des Dhrishtadyumna zu Yudhishthira und kündete ihm den nächtlichen Ueberfall. „Die Draupadisöhne, o König — so meldete der Herold — mit allen Angehörigen des Drupada, alle, so die Nacht siegestrunken und nichts arges ahnend, in ihrem Lager schliefen, wurden von Kritavarman, Kripa und Açvatthâman überfallen und umgebracht. Mit Schwert, Speer und Axt haben sie Mann, Roß und Elefant zu tausenden, den ganzen Rest deines Heeres hingemordet. Den furchtbaren Aufruhr habe ich noch gehört und bin wie zufällig den aufgeregten Mördern allein entkommen." — Auf diese Unglücksbotschaft sank der Kuntisohn ohnmächtig nieder in die Arme des hinzueilenden Sâtyaki, welchem die Brüder Bhima, Arjuna und die Mâdrisöhne beisprangen. Wieder zu sich kommend brach er in lautes Weinen und Wehklagen aus. „Schwer ist der Dinge Gang zu erforschen, auch solchen, die göttlicher Sehkraft sich rühmen; die besiegten haben gesiegt und wir, die Sieger, sind die besiegten. Wir — so jammerte er weiter und suchte die unfaßbare Schicksalswendung zu fassen — die wir in allen Kämpfen und Schlachten obgesiegt, aller Art von Waffen widerstanden, unserer Gegner Scharen in die Flucht gejagt, einen grimmen Karna und andere tapferste Führerhelden überwunden, sollen jetzt also schmählich überkommen, und die edlen Königssöhne, welche eines großen Heeres Flammenmacht trotz geboten, also elendiglich erschlagen sein! Um der Krishnâ willen trage ich leid, wie sie den furchtbaren Schlag, ihrer Söhne und nächsten Verwandten Mord überleben und wohlbehalten verwinden wird! Gehe — rief er endlich den Mâdrisohn Nakula an — und bringe das unglückliche Weib mitsammt ihrer Mutter hierher!" Und Nakula gieng, wie ihm geheißen war; Yudhishthira aber mit seinen andern Brüdern und Gefährten begaben sich weinend zu der Unheilstätte, bei deren schauervollem Anblick der Pândukönig dann laut aufschrie und unter der Wucht seines Schmerzes abermals ohnmächtig zusammenbrach.

Da sahen sie nun ihre Kinder, ihre Brüder, ihre Freunde und Waffengenossen hingemordet, die todten haufenweise liegen, und übermannendes Leid erfaßte die Helden. Unterdessen kam mit Nakula auf kostbarem Wagen die Krishnâ heran, zitternd, nachdem sie die traurige Kunde erhalten, wie vom Sturm geschütteltes Rohr, bleichen Antlitzes und die Lotusaugen überschattet wie Sternenlicht vom Wolkendunkel. In die Nähe des Königs gelangt, sank sie vom Schmerz überwältigt zu boden. Die starken Arme Bhimas hielten die Gattin, bis sie wieder zu sich gekommen. Weinend beglückwünschte sie dann ihren Königshelden um seinen Sieg und die erlangte Herrschaft. Doch was sie von des Dronasohns nächtlichem Ueberfall gehört, seinem grausen Mord an ihren Kindern, Brüdern und Angehörigen, das habe sie furchtbar schmerzlich wie verzehrendes Feuer ergriffen. So lange

der Uebelthäter nicht ergriffen sei und nicht seiner Unthat Vergeltung empfangen, werde sie nicht von dannen weichen, sondern hier ihr Ende erwarten. Wohl, entgegnete ihr Yudhishthira, hege sie gerechten Sinn, und gerecht sei angesichts dieses Todtenlagers ihr Schmerz. Nur möge sie nicht allzusehr um die Söhne und Brüder leidtragen. Und Açvatthâman habe von da in unzugänglichem Walde das weite gesucht, wie also meine sie ihn im Kampfe zu fällen! — Ihm antwortete die Draupadî. Ein Kleinod, habe sie gehört, trage der Dronasohn seit seiner Geburt an der Stirn; das wolle sie dem niedergestreckten Bösewicht entrissen und an seinem, ihres Königs Haupte leuchten sehen. Dieß sei ihr Verlangen, erklärte die Krishnâ und sprach dann weiter zu Bhîma gewandt. Er möge seiner Xatriyapflicht eingedenk sie schützen. Wie er den Riesen Hidimba einst erlegt, sie in der Virâtastadt von dem gewaltsamen Kîcaka befreit, so werde er auch den Dronasohn hinstrecken. Ihm sei ja in aller Welt keiner gleich an Heldenkraft. — So angeredet, erhob sich der Kuntîsohn Bhîma, unfähig den Schmerz seiner Gattin ruhig zu ertragen. Mit Nakula als Rosselenker bestieg er einen glänzenden Wagen, nahm einen starken Bogen und Geschosse zur hand und ließ die Rosse, die er aus seinem eigenen Zelte hergebracht, antreiben. Eilends mit gespannter Sehne jagte er davon, um den Dronasohn zu treffen (10).

Kaum war er gegangen, als der Yadufürst Krishna an Yudhishthira herantrat und ihn tadelte, weil er seinen Bruder allein ohne seine Hilfe habe ziehen lassen. Es habe Drona dereinst, so erzählte ihm Krishna, ein furchtbares Geschoß, Brahmahaupt geheißen, welches alle Welt in Flammen setzen könne, seinem Liebling, dem Arjuna verehrt. Darauf eifersüchtig, habe dessen Sohn seinen Vater um die gleiche Waffe gebeten und dieser sich auch endlich erbitten lassen. Nur solle jener, so bedingte es der Lehrmeister, nicht anders als in äußerster Noth sich ihrer gegen Menschen bedienen. Auch habe der Vater ihm vorausgesagt, er würde noch auf schlechtem Pfade wandeln. Damit verabschiedet, sei der Dronasohn auf seinen Wanderungen nach Dvârakâ gekommen und dort verweilend, einmal mit ihm, dem Krishna allein zusammengetroffen. Da habe er ihn gebeten, mit ihm die Waffen zu tauschen; um sein väterliches, von Göttern und Halbgöttern gerühmtes Brahmageschoß solle er ihm seine herrliche Wurfscheibe, Bogen, Speer und Keule schenken. Nimm sie hin, habe er ihm gesagt, wenn du sie führen kannst. Vergeblich aber seien dessen Versuche gewesen; er habe sie nicht von ihrer Stelle bringen, geschweige den Bogen spannen können. Da habe er ihn dann zurecht gewiesen. Nicht der unter Göttern und Menschen herrliche Gândîvaheld, der es mit dem Gatten der Umâ, mit Indra selber aufnehme, der ihm von allen Männern der liebste sei, der Pândusohn Arjuna, nicht Pradyumna, sein eigener Sohn, den ihm seine geliebte, durch Frömmigkeit und Macht erworbene Gattin Rukminî geboren, nicht Râma, sein Bruder, der wackerste Keulenschwinger, nicht diese, noch einer von allen tapfern des Landes habe jemals irgendwie gleiches wie er, ein Brahman, von ihm ge-

fordert. Ein Sohn des Bharatalehrmeisters sei er von allen Yadava geehrt worden. Wozu die Wurfscheibe, und wen wolle er damit bekämpfen? — So beschieden, habe ihm der Dronasohn entgegnet. Mit ihm, dem Krishna werde er kämpfen und würde fürwahr! unüberwindlich sein. Sein Verlangen, die von Göttern und Dânava gefeierte Waffe, den in aller Welt unvergleichlichen Diskus habe er nicht erreicht. Doch er werde wiederkommen und Krishna solle ihn als einen (andern) Çiva ansprechen.*) — Also groß redend sei der Dronasohn mit seinen allerhand Schätzen auf und davon gegangen. Hochfahrend und schlecht gesinnt, rasch und rüde, wie er sei, müsse Bhîma vor dessen „Brahmahaupt" geschützt werden.

So sagte Krishna. Schon aber war golden blinkend ein Gefährte, mit allen Waffen reich ausgestattet und mit edlen Kambojarossen bespannt, zur Abfahrt bereit. Wie Morgensonnenpracht leuchtete der Deichselkopf, daran Çaibja „Fürstenblut" zur rechten und Sugrîva, „Schönnacken" zur linken geschirrt waren, nebenan Meghapushpa und Balahaka, „Wolkenblut und Wettermacht" als Seitenrosse. Hoch wehte das lichte Panier vom Flaggenstock, der auf dem kunst- und kleinodienreich geschmückten Wagen aufgepflanzt war. Und der Vinatâ Sohn, Aruna, vom Geschlecht der Sonnenwagenführer, stand vorn am Bug und lenkte strahlenglanzscheinend das edle Viergespann. Auf stiegen Krishna und mit ihm, der den Çarnga- oder Vishnubogen führte, Arjuna und Yudhishthira. Beide stellten sich ihm je zur seite und ihr leuchtendes Ansehen glich dem Açvinpaar neben dem Vasu- oder Götterherrn. Vom Stachelstab berührt, jagten aber die Rosse flugs mit Windesschnelle davon, es schwirrte wie Flügelschlag in den Lüften. Bald hatten sie dann auch Bhîma eingeholt, vermochten ihn jedoch von seinem Vorhaben nicht abzubringen. Zornentflammt ließ er seine falben vor ihren Augen weiter traben. Er trieb dem Bhâgirathî- oder Gangâufer zu, wohin er gehört, daß der Dronasohn gegangen.

Dorten sah er Vyâsa, den Heiligen mit seinen Rishi sitzen, sah aber auch den Uebelthäter, dem er nachgesetzt. Der hielt am Wasserrand; sein Kuçagewand, das er trug, war noch voll von Opferfett und staubbedeckt: so hörte er des Verfolgers „stehe, stehe, gewaltiger!" hinter sich herschallen. Betroffen blickte der Dronasohn sich um und gewahrte zu seinem Entsetzen den Bhîma, der mit Bogen und Geschoß auf ihn zueilte, und in dessen Rücken Krishna mit den beiden Brüdern. „Da ist es!" dachte er, griff in seiner Angst mit der linken nach seinem Brahmageschoß und mit dem

*) Das Rad oder der Diskus ist die Lieblingswaffe Vishnus, als dessen Inkarnation Krishna erscheint. Sein Gegensatz zu Çiva kommt hier am Ende des Kampfes zum Austrag. Der stolze Brahmanensohn, der ja in der That als Rudra oder Çiva das blutige Rachewerk an den Pancâla ausübt, hat nach der Sage die Vishnuwaffe kühn verlangt, um ihren Besitzer drohend herauszufordern: Govinda der königliche Hirtengott oder Krishna soll ihn noch mit „Heil!" als glücklichen, als Çiva (çivena) ansprechen.

Schreckensausspruch „zum Verderben der Pândava!" sandte er die furchtbare Rohrwaffe seinen Verfolgern entgegen. Flammen brachen aus dem fliegenden Geschoß hervor, als wollte es die Dreiwelt in Feuer zerstören.

Doch Krishna hatte schon die drohende Bewegung des Feindes bemerkt und „Arjuna! Arjuna!" rufend diesen vermocht, auch seinerseits eiligst sein göttliches Dronageschoß hervor zu holen. Betend, nachdem er vom Wagen herabgesprungen, um des Lehrersohns, dann um seine und seiner Brüder Erhaltung, sich vor den Göttern und Guru ehrfürchtig verneigend sandte er sein Geschoß dem andern zur Bewältigung entgegen. Und kaum hatte es die Gândivasehne verlassen, als auch durch dieses überall lichte Lohe aufschlug, alle Wesen in Angst geriethen, da der Boden, Höhe und Tiefe unter ihnen zitterte und das Zucken und Zischen der Flammen bis an den Himmel gieng.

Inmitten aber der flammenden Geschosse und der beiden, die sie entsandt, erschienen da mit einem Vyâsa und Nârada, die heiligen Rishi, auf die Erhaltung der Wesen fromm bedacht und ernst gewillt, die verderbendrohenden Flammen zu verlöschen. „Was ists – riefen sie zumal — daß ihr Helden kühn begehrt, was von den vielen und besten Kämpfern der Vorzeit keiner jemals gewagt, solches Geschoß auf Menschen zu richten!" — Ehrerbietig erhub Arjuna seine Hände, indem er sein göttliches Wurfgeschoß alsobald zurückzog. „Nur um jenes Geschosses Flammenmacht zu dämpfen habe ich das meinige entsandt. Also wird jener Uebelthäter, wird der Dronasohn uns zumal vernichten. Wollet, ihr göttergleichen, drum unser und der Welten Heil in acht nehmen!" So sprechend hatte Arjuna sein Geschoß zurückgenommen und gethan, was nur ihm, nur solchem Pândusohn gelang. Jedem andern, erfahren wir, würde das entsandte Geschoß nicht wiedergekehrt sein oder dem Entsender selbst unmittelbar den Kopf zerschmettert haben. Auch der Dronasohn sah die beiden Rishi, unfähig aber, seine furchtbare Waffe wieder einzubringen. „In äußerster Lebensgefahr vor Bhima — sagte er — habe ich, o Muni, mein Geschoß auf ihn entsandt, der ungerecht und falsch den Dhritarâshtrasohn niedergekämpft. Unvorgesehen losgelassen kann ich es nicht mehr zurückbringen. Zum Untergang der Pândava besprochen, ist dieser Feuerbrand auf ihr Verderben von mir gerichtet und wird die Pândusöhne heute alle ums Leben bringen. Das Unheil ist ohne Groll im Herzen von mir angerichtet. Tod den Pârtha heißt mein entsandtes Geschoß." —

Die Macht des Brahmahaupts kennend, entgegnete Vyâsa, habe der Siegesheld Arjuna auch nicht aus Groll, aber auch nicht zu irgend eines Verderben, sondern um Geschoß mit Geschoß zu dämpfen das seinige entsandt, das er nunmehr zurückgenommen. Gehorsam der Weisung seines Lehrmeisters, der ihm die Waffe übergeben, sei er seiner Xatriyapflicht ständig getreu geblieben. Und wissend, daß Parjanya zwölf Jahre lang an der Stelle nicht regnen lasse, an welcher das Brahmageschoß durch ein trefflicheres geschlagen werde, habe der Pându auf das Wohl alles lebendigen bedacht

gehandelt. So solle auch er dem entsprechend sein göttliches Geschoß zurücknehmen, nicht grollen und die Pândava unversehrt lassen, deren König mit Recht den Sieg erlangt. Auch das Kleinod von seiner Stirn solle er ihnen geben, und sie würden ihm das Leben schenken.

Wohl hätten die Pându der Kleinodien und Schätze genug erlangt, antwortete der Dronasohn. Jenes tüchtige Juwel, das seinem Besitzer Sicherheit gewähre vor aller Furcht und Gefahr, vor allem Wehe und Leid durch Götter, Halbgötter, Recken und Räuber, habe er nimmer von sich gegeben. Dennoch wolle er thun was ihm geheißen. Nur müsse das göttliche Rohrgeschoß unfehlbar nun auf die Leibesfrucht der Pându fallen, denn er könne es nicht zurück nehmen und wieder an sich bringen. Derartig wolle er das Wort des hehren Muni nicht unerfüllt lassen. „So thue — erwiederte ihm dieser — und halte was du zugestanden: bei der Leibesfrucht der Pându soll dein entsandtes Geschoß zur Ruhe kommen!" — Und es geschah, wie der Weise gesprochen (15).

Froh, da er dem Geschoß des Uebelthäters sein Ziel gesetzt sah, redete nun Krishna ihn an und sprach zu dem Dronasohn. Einstens, sagte er, da des Virâta Tochter als Schnur des Arjuna nach Upaplavya gekommen, sei ihr von einem frommen Brahmanen verheißen worden, ihr werde, wenn die Kuru untergegangen, ein Sohn und diesem im Mutterschoße Untergang sein. Des edlen Wort werde zur Wahrheit werden. Als Parixit, als „Sohn des Unterganges", werde er erstehen, ein Stammeshalter wiederum seines Geschlechts.*) — „Nicht also, lotusäugiger!" entgegnete eifrig der angeredete, „nicht wie du parteiisch geredet; nicht anders vielmehr als nach meinem Ausspruch wird das von mir gerichtete Geschoß das Kind der Virâtatochter treffen, das du Krishna zu erhalten wünschest." — Worauf dieser: „Unfehlbar wird dein Geschoß treffen; das Kind wird im Mutterschoße todt sein, doch geboren eines langen Lebens genießen. Du aber — fuhr Krishna fort — du schlechter Mann, den die verständigen alle als Bösewicht kennen, der du auch nicht nur einmal Kinderleben hingemordet, du sollst den Lohn deiner Unthat empfahen. Drei tausend Jahre lang sollst du auf diesem Boden wandeln, gar nirgend und mit niemand Verkehr habend, einsam auf menschenöden Stätten dahin ziehend; nicht unter den geringsten soll deines Bleibens sein; von Blut und Verwesung stinkend, mit allerhand Krankheit behaftet sollst du in wüste Ferne verbannt sein, Parixit aber wird rechten Alters, bei frommem Wissen und Wirken, alle

*) Der Name Parixit, des Sohnes des Abhimanyu und Vaters des Ganamejaya wird nach einer andern gleichlautenden Grundform (xi) durch „rings sich ausbreitend, umherwohnend" (Agni) erklärt (P. Wb.). Hier (M. Bh. 10, 16) ist die angespielte etymologische Deutung wohl nicht auf (xi) „wohnen" oder in fernerer Bedeutung „herrschen", sondern zunächst auf (xi) „vernichten, ein Ende machen" gestellt. Eine vielleicht übergangsmäßige Vermittelung der gleichlautenden Grundformen (mit pari „ringsum, durchaus"), möchte nicht auszuschließen sein.

Waffen von Kripa, dem Çaradvantsprößling erhalten; er wird damit ausgerüstet, ein Held, der Xatriyapflicht ergeben, sechzig Jahre hindurch diese Erde beherrschen; er wird von anbeginn und fürder ein mächtiger Kurukönig dastehen. Denn vor deinem Angesicht, schlechtgesinnter, werde ich ihn, den dein Flammengeschoß getroffen, wieder beleben; und du, verworfener, sollst meiner Tugend und der Wahrheit Kraft schauen!" — So Krishna, und Vyâsa bestätigte das Verhängnißwort, welches jener über Açvatthâman gesprochen.

„Laß zu dir mich halten! — bat dieser zu Vyâsa sich wendend — und dann sei's, wie du, glückseliger, und dieser Männerfürst geredet!" Damit übergab er den Pândusöhnen sein Stirnjuwel und gieng völlig niedergeschmettert, wie er war, vor aller Augen in den Wald. — Jene aber nahmen das Juwel und eilten mit Krishna und von Vyâsa und Nârada begleitet zur Draupadî zu kommen, die sich ihrem Ende hingegeben.

Mit Windesschnelle jagten die edlen Rosse dahin und hatten bald die Lagerstätte wieder erreicht. Die Männer stiegen vom Wagen herab und stellten sich um die trauernde Draupadî, welcher dann Bhîma auf des Königs Gewähr das herrliche Juwelenkleinod überreichte. „Hier, du gute — so sagte er — das Kleinod, welches von dem Kindermörder für dich ersiegt ward! Auf, laß den Schmerz und gedenke deiner Xatriyapflicht! der Worte, die du beim Aufbruch zu diesem besten der Männer, zum Vasudevasohne sprachst, harte aber xatriyapflichtgemäße Worte, da du Gatten, Söhne und Brüder hingabst! Siehe, Duryodhana, der böse, der Feind deiner Herrschaft ist geschlagen; des Duççâsana noch warmes Blut habe ich geschlürft; die Feindschaft ist vollauf gesühnt und wohl nichts mehr zu wünschen. Auch des Drona Sohn ist überwunden und seiner Brahmanenwürde entkleidet; nur das nackte Leben, hehre Gattin, ist ihm belassen, nachdem er seines Juwels verlustig gegangen und seine Waffe ihm zu boden gestürzt." — Mit den Worten: „Für mich habe ich hinreichend Sühne erhalten; des ehrwürdigen Lehrers Sohn war auch mir ehrwürdig!" mit diesen Worten erhub sich die trauernde Krishnâ. Auf ihren Wunsch war das Juwel des Dronasohns an der Stirn Yudhishthiras befestigt worden. Und strahlend, wie Mondesschein auf Bergesgipfel, erschien das Kleinod am Haupte des Königsherrn (16).

Nun erklärte Krishna diesem auf Befragen noch, wie es dem Sohne Dronas möglich geworden, die Söhne und Brüder der Draupadî, vor allem den Dhrishtadyumna und alle die vielen tapferen Kriegshelden allein hinzumorden. „Fürwahr! — sagte Krishna — nur dadurch, daß der Lehrmeister sich in den Schutz des Gottes der Götter, des allgewaltigen Herrn der Herren begab, ist ihm allein dieser Massenmord gelungen." Denn wem zu gnaden gesinnet, dem würde Mahâdeva, „der große Gott" die Unsterblichkeit selbst verleihen, dem würde der „berggewaltige" die Macht geben, den Indra selbst niederzuwerfen. Ich weiß dir, Bharatafürst — fügte Krishna hinzu —

noch manche von den alten Thaten jenes großen Gottes zu erzählen, des Rudra oder Çiva, des Sthanu oder „unbeweglichen", des Kapardin, der sein Haar in Muschelform gewunden trägt, oder wie er sonst noch viel genannt und bezeichnet wird. Dabei erzählte er ihm die alte Sage, wie der Gott einmal, da er zum Schaffen sich anschickend einsamer strenger Bußübung oblag, von den andern Göttern gelegentlich eines großen Opfermahls gekränkt und zurückgesetzt worden. In seinem Zorne darüber habe er sich einen ungeheuren Bogen gezimmert und sei damit gegen seine göttlichen Beleidiger vorgegangen, habe dem einen, dem Savitar die Arme, dem Pushan die Zähne zerschmettert, einem dritten, dem Bhaga oder Glücksgott die Augen herausgerissen, sie alle aber und alle Welt und Wesen zumal in Angst und Schrecken, in banges Grauen und düstere Verwirrung versetzt. Lächelnd, auf das gekrümmte Ende seines Bogens gestützt habe Harikeça, der „blondlockige" die angerichtete allgemeine Niederlage und Verstörung gesehen, dann aber die Sehne seines Bogens gesprengt, daß dieser krachend auseinander gefahren. Nun erst habe er die unterwürfig und schutzflehend heran kommenden Götter, denen er seine Macht bewiesen, versöhnt und gnädig aufgenommen, habe ihre Verletzungen alle geheilt und sie und alle Welt wieder heiter und gesund gemacht. Seitdem würden ihm von den Göttern nimmer Ehre und Antheil an ihren Opferfesten vorenthalten; denn sowie er zürne, sei aller Welt unheil, aber wieder heil sowie er gnädig gesinnt; und wer von ihm begnadigt, der sei mächtig. Um deswillen, fährt der Erzähler fort, seien auch diese seine Söhne alle und die vielen anderen Helden, die Pancâlaangehörigen niedergeschlagen worden, nicht dürfe er sich einbilden, durch die That des Dronasohns. „Nach der Gunst Mahâdevas, des großen Gottes — so schloß Krishna — — mögest du, o König, unablässig dein Handeln richten" (18).*)

*) Krishna, der andere Vishnu, muß die Macht und Gewalt Rudras oder Çivas, der großen Schicksalsgottheit zur Anerkennung bringen. Damit schließt das zehnte Buch, das vom nächtlichen Ueberfall (sauptikaparvan) und damit die nach dem Urtext eingehend erzählte Sagengeschichte des großen Bharatakampfes. Nur in aller Kürze sollen die übrigen acht Bücher des großen Epos, zunächst ihrer drei, hier inhaltlich skizziert werden.

Das Gedicht hebt weiter an mit einer Schilderung der Trauer und Klagen des alten Kurukönigs. Dhritarâshtras Reden und Viduras Gegenreden (1—7). Vyâsa, als Tröster hinzukommend, erklärt, es sei Duryodhana ein Theil Kalis, des leibhaften Haders gewesen. Nach dessen Weggang ermahnt Sanjaya, von Vidura unterstützt, zur Leichenbestattung, worauf der König mit seiner Gattin Gândhârî, mit der Kunti und vielen anderen Frauen, von einer Vaiçyamenge gefolgt, aufs Schlachtfeld hinauszieht (10). Unterwegs begegnet er den drei, welche den nächtlichen Ueberfall gemacht und nach gemachter Mittheilung sich hinwegbegeben, Kripa nach Hâstinapura, Kritavarman in sein Reich und Açvatthâman zur Einsiedelei des Vyâsa. — Auf die Nachricht von der Annäherung ihrer Verwandten kommen die Pândubrüder mit Krishna (mit Yuyudhâna und Yuyutsu) ihnen entgegen, auch die trauernde Draupadî mit andern Pancâlafrauen. Dhritarâshtra umarmt nach einiger Anrede den Yudhishthira, dann auch den Bhima (der Sage nach wollte er diesen erdrücken, sank aber, da er

seine Kraft an einer von Krishna untergeschobenen ehernen Säule versucht, in seinem Blute zurück). Krishnas Zureden vermittelt die Aussöhnung (13). Auch die Gândhârî, durch Vyâsa zuvor gewarnt, flucht ihnen nicht, pflegt mit ihnen vielmehr, durch Krishna weiter besänftigt, versöhnliche Unterhaltung. Dann begegnen die Pândusöhne ihrer verhüllten Angesichts dastehenden Mutter, der edlen Prithâ, welche die jammernde Draupadî vom Boden erhebt und mit ihr und den Söhnen wieder zur Gândhârî geht. Zusammen begeben sich alle darauf auf das Kampffeld; dessen grauenvolles Aussehen (16). Klagen der Frauen beim Anblick der Erschlagenen, der Gândhârî namentlich bei der Leiche ihrer Söhne, Duryodhanas (17), Duççâsanas (18), und anderer — des Abhimanyu, von seiner jungen Gattin umfaßt (20), des Karna (22), Drona (23) — schließend mit einer Verwünschung Krishnas, der Verheißung eines diesem wohlbekannten unheilvollen Unterganges seiner Vrishniherrschaft (25). Nach einer Unterredung Dhritarâshtras mit Yudhishthira über die Anzahl der gefallenen und die unterschiedenen Wohnungen der abgeschiedenen erfolgt auf des Pândukönigs Geheiß und unter Dhaumyas, Sanjayas, Viduras und anderer kundigen Leitung die feierliche Leichenbestattung (Verbrennung, 26). Alle begeben sich darauf behufs Erfüllung der Wasserspenden an das Ufer der Gangâ, wo die Kuntî ihren Söhnen betrübt erklärt, daß Karna ihr älterer Bruder gewesen, für welchen Yudhishthira dann die Trauerspende vollzieht (27). Soweit das elfte oder Frauenbuch (strîparvan).

In großer Anzahl kommen Rishi, Vyâsa, Nârada, Devala und andere vorauf, zu der (monatlichen) Trauerfeier an der Gangâ. Yudhishthira ist untröstlich. Nârada erzählt frühere schicksalbestimmende Thaten Karnas und Duryodhanas (7). Tröstliche Zureden der Brüder und der Gattin, mit beiläufigen Erzählungen (22). Vyâsas Zuspruch, Erzählungen und Ermahnungen, durch Krishna unterstützt (36); endliches Einlenken Yudhishthiras. Unter dem Geleite hymnensingender Brahmanen, der alte König Dhritarâshtra voran, welchem die Gândhârî mit den Kurufrauen, die Kuntî und Krishnâ folgen, hält Yudhishthira, von seinen Brüdern und Freunden, Krishna und Sâtyaki umgeben, seinen glänzenden Einzug in die festlich, blumen- und guirlandengeschmückte Elefantenstadt (37). Scharenweise strömen die Stadteinwohner dem Königszuge entgegen, dem Yudhishthira und andern Pândusöhnen einzeln, die Frauen der Krishnâ mit Heilsrufen zujubelnd. Bis in die Wolken schallt mit der Pauken und Trommeten Gedröhne der Freudelärmen der jubelnden und jauchzenden Volksmassen. Nur einer steht unter der Menge der dem Könige huldigenden und von diesem geehrten Brahmanen, Cârvâka mit Namen, ein verkappter Râxasa und Freund Duryodhanas, welcher nach anfänglichem Schweigen den Yudhishthira zu schmähen beginnt; trotz dessen Fürsprache wird er von der erzürnten Umgebung erschlagen; seinen Tod erklärt Krishna aus altverschuldeter Verheißung (39). Hierauf feierliche Königsweihe, der sich eine Vertheilung der Hof- und Ehrenstellen und die Todtenspende für alle im Kampfe erschlagenen anschließt (42).

Sodann aber dankt Yudhishthira seinem Freund Krishna, ehrt und verherrlicht ihn in der Versammlung mit göttlichen und menschlichen Ruhmesbezeichnungen und nennt ihn den einzigen Mann, durch dessen fürsorgliche Leitung, Kraft und Einsicht er das Reich erlangt (43). Seinen Brüdern weist er mit Dhritarâshtras Zustimmung die Paläste von dessen Söhnen zu, die mit Reichthümern und Schätzen gefüllt waren. Bhîma erhält das Haus Duryodhanas, Arjuna das nicht minder reich ausgestattete Duççâsanas, ein anderes noch reicheres Nakula und wieder ein anderes Sahadeva. Und Yudhishthira freut sich, wie ein Schätzegott Kubera Reichthümer austheilen zu können. Vidura und Sanjaya, Sudharma, der Purohita Duryodhanas, und Dhaumya behalten ihre Wohnungen; der letztere namentlich wird auch reich beschenkt. Damit schließt die feierliche Sabhâ des Tages (44). Nach weiteren Herrschergiften und Einrichtungen im Volke kommt Yudhishthira anderen Tags zu Krishna, den er in göttlicher Glorie und beschaulicher Vertiefung findet. Seine Gedanken sind auf

Bhîshma gerichtet, der auch auf seinem Pfeillager liegt, und zu dessen Besuche er nun auffordert; der aller Weisheit volle Heldengreis werde ihn unterrichten. Gern dazu bereit bittet der König nur um Krishnas Begleitung, welcher darauf den prächtigsten Wagen anspannen läßt. Unterdessen ist auch der Geist des Bhîshma — er ist von vielen namhaften Brahmanen umgeben — mit Krishna beschäftigt, den er im Lobliede verherrlicht (47). Diesen, der hier immer als Gott Vishnu erscheint, und mit ihm Yudhishthira und seine Brüder bringen schnelle Rosse nach dem Kurugefild. Sie kommen an eine Stelle, da haufenweise Knochen, Schädel und Gerippe liegen, die Reste der Xatrina, durch Jamadagnis Sohn, den Paraçurâma erschlagen. Und Krishna muß auf den Wunsch Yudhishthiras diese Geschichte erzählen (49). Anlangend umgeben sie das Pfeillager Bhîshmas, welchen Krishna ehrerbietig begrüßt und zur Aufrichtung seines Freundes um Belehrung in Weisheit und Kunde alter Begebenheit angeht, was jener nach einiger Scheu und Zurückhaltung und auf wiederholte göttliche Ermunterung endlich für den andern Tag zusagt (52). In aller Frühe nach Verrichtung seiner Andachtsübungen läßt Krishna durch Sâtyaki den Yudhishthira, dieser den Arjuna, Bhima und seine andern Brüder zum Aufbruch wecken, und alle, auch Dhritarâshtra mit ihnen, kommen zu Bhîshmas Lagerstatt. Er ist von Rishi umgeben; Nârada verkündet sein nahes Hinscheiden. Sich um ihn herumstellend sind alle unfähig ihn anzusprechen. Auf Yudhishthiras Wunsch begrüßt ihn endlich Krishna und erbittet die verheißene Belehrung. Bhîshma erklärt sich frei von allem Schmerz und aller Mattigkeit und seinen Geist von heller Erkenntniß erleuchtet. Er ist das Begehr zu erfüllen bereit, worauf ihm Krishna die Gegenstände des erbetenen Unterrichts näher bedeutet (54). Wohlan, was ihm immer wissenswerth sei, sagt Bhîshma, indem er wissenswerthes hervorhebt, das möge Yudhishthira fragen. Und auf des andern Bemerkung, daß diesen nach allem was geschehen Scham und Furcht zurückhalte, ihm zu nahen, erklärt Bhîshma, daß doch der Brahmanen und der Xatrina Pflicht verschieden sei. Diese, die Xatrina müßten dem Bösen im Kampfe begegnen. Denn rechtmäßig, habe Manu gesagt, sei der Kampf in Götter- und Menschenwelt. Und damit winkt Bhîshma den Dharmasohn Yudhishthira freundlich zu sich, umfaßt ihn und küßt ihm das Haupt und fordert ihn auf, furchtlos und zuversichtlich zu fragen (55). So fragt denn Yudhishthira, fragt zuerst nach Regenten- und Regierungspflicht und Recht, und erhält den gewünschten Bescheid. In Belehrungen und angeknüpften Erzählungen über Reichs- und Herrscherbestimmung (râjadharma, 56—130), über solche in Noth- oder Unglücksfällen (âpaddharma, 131—73) und solche betreffs der Erlösung oder ewigen Seligkeit (moxadharma, 174—365) verläuft der Inhalt dieses zwölften und umfangreichsten Buches, des sogenannten Friedens- oder Beruhigungbuches (çântiparvan).

Yudhishthira kann sich nicht beruhigen. Der Anblick des Großvaters (wie Bhîshma hieß) machte ihn untröstlich; er möchte wie Duryodhana lieber gestorben sein als leben. Er bittet deshalb um weitere Belehrung zu seinem Troste und seiner endlichen Erlösung. Bhîshma willfährt ihm, und seine Weisung über Gabenpflicht (dânadharma) oder die Macht des Gebens, wie der allgemeine Titel heißt, umfaßt Regeln und Erzählungen mannigfachsten Inhalts. Mannesthat und Schicksal, Himmel und Hölle, Weiberwesen und Heirat, Jugend und Alter und Tod und Wiedergeburt, Mysterien von Heiligen und Göttern, des großen Gottes (Çivas) Majestät, dieß und anderes desgleichen hat Bhîshma (in einigem von Krishna unterstützt) zu behandeln, um Schenkung und Spende darnach zu rühmen und mit der Versicherung zu schließen, er werde ohne Schuld und Fehl zum Jenseits, zu lichter Seligkeit gelangen (166). Schweigend und verehrungsvoll umstehen die Pându und alle anwesenden das Pfeillager des Heldengreises. Vyâsa bittet den Yudhishthira nunmehr zu entlassen; Bhîshma thut also, indem er den Pândukönig ermahnt, der Opfer und Spenden beflissen und auf das Wohl und Glück seiner Freunde und Unterthanen allezeit bedacht zu sein, daß die

Freunde, angehörigen und edlen Menschen alle ihm nachleben und zugethan seien, wie einem fruchtreichen Baume auf heiliger Malstatt. So möge er in Frieden zur Stadt ziehen, aber bei Sonnenwende, wenn der Tagesgott von seiner Bahn nach Norden sich umkehre, zu ihm zurückkommen. — Yudhishthira verabschiedet sich mit seiner ganzen Begleitung und geht in seine Herrschaft zurück, darin er glücklich und beglückend regiert. Wie aber die Nacht der Sonnenwende sich aufhellt, zur bestimmten Zeit erhebt er sich und zieht mit seinen Brüdern, mit Krishna und Sâtyaki, mit Dhritarâshtra und der Gândhârî, mit der Prithâ, seiner Mutter und weiterem großen Gefolge wiederum zum Kurufelde hinaus. Bei Bhîshma ankommend und ihn erblickend steigen alle von ihren Wagen herab und stellen sich im Kreise um das Lager des edlen Dulders. „Ich bin Yudhishthira — sagt dieser zu ihm herantretend — Gruß sei dir, Gangâsohn! Mit meinen Brüdern und allen meinigen, mit Lehrmeistern und Brahmanen bin ich zur gesetzten Frist gekommen. Wenn du mich hörst, so sage was geschehen soll!" — Der angeredete schaut auf und heißt ihn freundlich willkommen. Er sei zur rechten Zeit gekommen, der tausendstrahlige Tagesgott wende sich zur Umkehr. Achtundfünfzig Nächte, als wäre es ein Jahrhundert, habe er auf den scharfen Pfeilspitzen verbracht. Der lichte Mâghamond rücke heran; ein letztes (Wochen-) Drittheil sei noch zu vollenden, und es müsse Neumond sein. Nun ermahnt er vor allen den Dhritarâshtra, die Söhne des Pându wie seine eigenen zu halten und nicht länger die zu betrauern, welche ihre Zornbegierde, Neid und Habsucht umgebracht. Dann wendet er sich an Krishna, preist die Göttlichkeit des Pânduschützers und bittet, ihn nunmehr zu seinem Gang ins Jenseits zu entlassen. Und der Sohn Vasudevas heißt ihn gehen, der fromm und ohne falsch im Leben gewandelt, darum er auch den Tod in seiner Gewalt gehabt. Endlich, da er das Leben nun verlassen wolle, sagt Bhîshma dem Dhritarâshtra, den Pândubrüdern und allen umstehenden lebewohl, seine Freunde alle umarmend. Brahmanen, Weise, Priester und Lehrer ständig in Ehren zu halten, war sein letztes an Yudhishthira gerichtetes Wort. — Der Kuruälteste schwieg, und alles blickt schweigend auf ihn nieder. Eine Weile, und die Stützen, darauf er lag, beginnen sich zu lösen, von unten herauf nach einander; die Lebensgeister, von den Pfeilen wie festgehalten, drängen aufwärts steigend in die stehenden nach, bis sie mit dem Geiste zumal aus dem Haupte entweichen und himmelwärts entschweben. So sehen die anwesenden alle ihn scheiden, wie eine helle Flamme, die von seiner Scheitelgegend ausgieng, um allsogleich zu verschwinden, vernehmen Sphärenmusik, die Heilsrufe der seligen Geister in den Lüften und gewahren Blütenregen, der herabschauert. Bhîshma war in bestimmter Zeit zu seinen Vätern, den Bharata eingegangen. — Nach der Bestattung, als alle zur Vollziehung der Wasserspende zur Gangâ gekommen, siehe, da — so geht die Sage — steigt die Göttin des Stromes aus den heiligen Fluten, weinend und jammernd um den geliebten Sohn, den tapferen und weisen Wohlthäter des Kurugeschlechts. Dâmodâra oder Krishna tröstet die hehre Göttin. Ins lichte Jenseits gegangen sei ihr Sohn, der als Mensch seiner Xatriyapflicht kämpfend nachgekommen. Nicht Çikhandins sondern Arjunas Geschoß habe den Bhîshma gefällt, der anders selbst durch Götter unbesiegbar, Heimgang und Himmel sich ersehnt. Darum möge sie um den Sohn auch nicht ferner trauern. Getröstet und beruhigt kehrt die Göttin in ihre Fluten zurück, und auch die Fürsten mit ihrem ganzen Gefolge nehmen ihren Abschied (169). — Soviel im dreizehnten Buche, dem der Lehre oder Anweisung (anuçâsanaparvan).

Drittes Kapitel.

Die Ausbreitung und Entwickelung der Arier im epischen Zeitalter.

Wenn wir den Sängern des Mahâbharata unbedenklich Glauben schenken, so war bereits das ganze Indien ein Tummelplatz jener göttlichen Heldenkämpfer, und sogar weit über die Grenzen des Landes hinaus waren Fürsten und Völker an dem großen Kriege betheiligt gewesen. Auf ihren Wallfahrten zu heiligen Flüssen und Seen, davon erzählt wird (1, 214—18; 3, 91—156) kamen die Pandusöhne von den Quellen der Gangâ im Lande der Kulinda bis zu ihren Mündungen, da man „wie inmitten von fünfhundert Flüssen badet", kamen zum Jungfrauenbad (Kap Komorin) im Süden, nach Gokarna und Prabhâsa im äußersten Westen und wiederum nördlich zum obern Sindhu im Taradagebiet. Ebenso nach allen Himmelsrichtungen erstreckte sich ihre Ländereroberung (digvijaya, 2, 25—32), da die jüngeren Pându ihrem ältesten Bruder alle Fürsten und Völker unterwarfen (vgl. S. 200), von den Malla jenseits der nördlichen Kosala am Himavant, die Videha im Osten, die Pundra, Banga und Suhma, die am Meere wohnen, die Mlecha oder Barbaren im Süden — Nila, der König von Mâhishmati und Oberherr des Südlandes — die Dravida und Pândya, wie die Bewohner der Westküste, wie die Sindhukönige und Völker des Fünfstromlandes. Ihre Ueberwindung mußte der Königsweihe vorausgehen, damit von weit und breit die Fürsten und Volksherrscher kamen, dem Yudhishthira als ihrem Königsherrn zu huldigen und ihm den schuldigen Tribut an Kostbarkeiten und Erzeugnissen ihres Landes darzubringen. — So nach dem großen Kriege, da ein feierliches Roßopfer veranstaltet ward und der geweihte königliche Renner in voller Freiheit ein Jahr lang die ganze „meerumsäumte" Erde durchlief, ihm nach der Siegesheld mit siegreicher Heeresmacht. Da ebenfalls gieng der Zug bald kreuz und quer, bald folgerecht durch nahe und entlegene Gebiete, zu Reichen, Städten und Fürsten, wie sie namhaft gemacht werden — Trigarta, Prajyotisha, Saindhava, Manipura, Magadha, Banga, Pundra, Kosala, Dravida und Andhra, Yâdava und Gândhara — bis der Siegeslauf mit Wiederkehr in die Elefantenstadt, von wo er ausgegangen, Ende und Abschluß fand (15, 73—84). Das sind nun alles Namen und Angaben, welche, so wie sie sind, uns wohl über die Kenntniß der Arier von Indien und ihre Verbreitung im Lande zur Zeit der Abfassung dieser Stücke belehren, nicht ebenso über das eine oder andere im epischen Zeitalter, nicht über die Ausbreitung und Kämpfe der Kuru-Pându noch über die Grenzen ihrer Herrschaft.

Auch nicht die Namen der Völker und einzelnen Kampfesmassen, welche als kämpfende im großen Kampfe genannt werden, nicht die der sieben, auf seiten Yudhishthiras, „des im Streite ausharrenden", noch die der elf, welche mit viergliedriger Heeresmacht für den Sohn des Dhritarâshtra,

„des an seinem Reiche festhaltenden" auszogen. Da sind nicht nur mit älterer oder jüngerer Benennung die Völkerschaften alle des Mittellandes, sondern wiederum auch solche aus fernstem indischen West, Süd und Ost aufgeführt, auch solche — wie Bâlhika (Balkh), wie Çaka (Saken) und Yavana, die aus dunkler Erinnerung oder Kenntniß unbestimmte Völker des Westens bezeichnen — die wir wieder nur außerhalb Indiens suchen können. Abgesehen davon, daß auch einige Volksstämme bald als Bundesgenossen der einen, bald als solche der andern Partei auftreten, ist es überhaupt unerklärlich, wie diese Völker aus nah und fern alle zumal zu jener Frist aufgebracht werden, wie sie auch mit weit geringerer Heeresmacht als angegeben im Kurufelde sich aufstellen, wie sie überhaupt für die eine Sache nur gewonnen und bewegt werden konnten. Nicht anders, als daß Mythos und Dichtung, noch mehr Ueberlieferung und wiederholte Bearbeitung mit der Menge von Völker- und Geschlechtsnamen Völkerverhältnisse und Thaten verdunkelt, wie überall räumlich und zeitlich entlegenes in eins gebracht, endliches in unendliches umgewandelt und gestaltet haben.

Und dennoch benennen diese Namen vorzüglich wirkliches, sind ihre Träger wirkliche Völkerschaften. Auf ihr gehöriges Maß zurückgebracht, können sie allein für diese Zeit arischen Völkerlebens und Ringens uns Raum und Grenzen bestimmen. Ihre Beziehungen zu einander des mythischen Gewandes entkleidet, aufgehellt in dem mehr oder minder klaren Zusammenhang der ganzen älteren Sage, sind es eben diese Namen, daran ein Stück wahrer Geschichte anknüpft, der historische Hintergrund der Dichtung.

Wir haben die kriegerischen Bharata am Ende des vedischen Zeitalters siegreich kämpfend bis jenseits der sieben Ströme, bis zur Yamunâ vordringen gesehen. Ihre Nachfolger in kriegerischer Tüchtigkeit und Herrschaft, das heißt andere Bharata waren die Kuru. Sie waren wie ihre Vorgänger aus ihren bergfesten Sitzen an der obern Sindhu hergekommen, hatten die Ströme und andere Gegner überwunden, bis ihr weiteres Vordringen die verwandten und früher eingewanderten Pancâla aufhielten, auch ein Fünfstämmevolk seinem Namen nach, in dessen Norden und Westen sie sich niederließen.*)

---

*) Der Kuru — viell. „Bildner, Stammbildner", vergl. altpers. Kuru (Kyros) — folgt in beiden Königslisten des M. Bh. (vgl. S. 182) auf Samvarana — der Name bedeutet „Verhüllung, Verdunkelung" — als auf den letzten Bharata. Lassen vermutet a. a. O. eine Zwischenherrschaft der Pancâla, über welche die Dichtung hinweggeholfen, und hält mit Recht die Sage von der Flucht Samvaranas vor dem Pancâlya in die berggeschützten Ursitze an der Sindhu und seine Zurückführung durch den Vasishtha für unwahrscheinlich. In der That scheint hier nur eine Erinnerung an die früheren Wohnsitze im Penjâb (Kaçmîra) gegeben. — Die Kuru-Pancâla werden in den Brâhmana (Ait.- und Çatap.-Br.) mit einander vereint genannt. Der Name Krivi (Çatap.-Br. nach P. Wb.; vgl. S. 178) ist auch etymologisch mit Kuru verwandt. Wenn nun, wie früher bemerkt, die Krivi mit der Sindhu und Asiknî in Verbindung

Unter Çantanu, dem Sohne Pratipas und Bruder Devâpis und Bahlikas, drohte Untergang dem Geschlecht und Reich der Kuru.*) Es erfolgte eine künstliche Nachfolge, darnach eine Spaltung in eine ältere und eine jüngere, mit der letzteren dann eine Wiedererhebung und mächtige Erstarkung der Herrschaft. Pandu heißt der Träger dieser jüngeren Nachfolge, der kriegerischen Macht und Tüchtigkeit, sei es nun, daß wir in ihm wirklich den nachgeborenen Sohn, oder aber, wie vielmehr anzunehmen, den Scharenführer erkennen, das sieggewaltige Haupt einer späteren stammverwandten Einwanderung. Auf seinem Zuge gelingt es ihm zwar nicht, die Yavana und Sauvira, die Völker des fernen Westens, wohl aber die Kunti und Bhoja zu überwinden, deren und auch der Madra Krieger Vereinigung mit sich zu gewinnen — denn das ist gewiß der Sinn jener ehelichen Verbindung — dann zu dem Bruderstamme zu stoßen und als Oberhaupt oder auch nur siegreicher Heerführer der so gestärkten Kurumacht die gegnerischen Pancâla unter Drupada zu bezwingen, und kurz die Grenzen der verlorenen Herrschaft über die Völker des Ostens bis zu den Anga auszubreiten. Dann zog der Pându sich zurück oder mußte dem älteren Kuruherrscher, der inzwischen mit den Gândhâra, dem fernen mächtigen Volk des Nordwestens in Verbindung getreten, das Feld räumen.**)

gebracht werden, so ist dieß (mit Zimmer, Altind. Leben, 102 f.) allerdings ein weiterer Hinweis auf jenes gebirgumkränzte Land an dem obern Laufe der genannten Flüsse, auf Kaçmira, als Ursitz und ältere Heimat der nördlichen Kuru (uttara-kuru). Bei dem Namen Pancâla aber, um auf diesen zurückzukommen, ist eine Fünfheit von Stämmen, Sitzen oder dergl. sicher anzunehmen.

*) Die erste Genealogie im M. Bh. (s. S. 182) endet auch mit Çântanu, während die andere der Sage entsprechend noch dessen Söhne, dann (nicht wie jene schon zuvor) die Träger der feindlichen Spaltung, Dhritarâshtra und Pându, Duryodhana und Arjuna verzeichnet, um mit einem fünften nach diesem, Açvamedhadatta, als dem Sohne Çatânikas und Enkel Janamejayas abzuschließen.

**) Pându erscheint vor andern als historischer Name; die Legende von seinem Ursprung dankt demnach der allgemeinen Bedeutung des Wortes („bleich") ihre Entstehung. Lassen (Ind. Alt. I² 795 ff.) hat ein Gebiet der Pându im N. und NW. Indiens nachgewiesen, freilich auch, was mißlicher Natur, die Pândya im Süden dafür angesprochen. Nach ihm ist Pându nicht selbst König, sondern ein Heerführer im Dienste der Kuru gewesen, sowie seine Söhne, die Pândava später in deren Diensten standen (das. 806. 809). In den Brâhmana und Sûtra (ved.) ist der Name nicht anzutreffen. Anschließend an die Darstellungen Lassens und angebend was nach ihm „als die Grundlage der Sage des Mahâ-Bhârata anzusehen", erklärt daher Weber (Ak. Vorles. S. 151²), „daß die Pândava ursprünglich nicht zu derselben gehören, sondern erst später damit in Verbindung gesetzt sind." Er verweist dabei auf seine nähere Ausführung hierüber in den Ind. Stud. II, 402—404. Wenn nun hier und in den Ak. Vorles. (S. 150², vgl. das. S. 202 ff.) behauptet wird, es könne zur Zeit des Brâhmana (Çatap.-Br.), was Lassen als „Grundtypus" der M. Bhâratasage annehme, „jener Vernichtungskampf (zwischen Kuru und Pancâla) noch nicht statt gefunden haben", so ist diese Behauptung im Widerspruch, wie mir scheint, nicht nur mit dem M Bhârata sondern auch mit den Angaben des Brâhmana, welche lieber jenes vor der hand „unbekannte Etwas" als die Grundlage der Sage ansehen lassen. Hat aber dieses,

Des Pându Kriegstüchtigkeit erscheint verjüngt in Arjuna. Seine erste Waffenthat ist wieder die Bewältigung des stolzen Pancâlafürsten, was die Kurusöhne allein nicht vermocht hatten. Aber diese neideten solche Ueberlegenheit, sehend zumal in Bhîma den „furchtbaren" Feind, in Yudhishthira den „standhaften" Vertreter seines väterlichen Rechts. Wie der Pândusöhne Macht und Ansehn wuchs der andern Aerger und Haß: der Väter Zwiespalt in der Söhne Geschlecht. Duryodhana stützt sich auf Karna, den Sûta- und Fürstensohn aus Anga, und auf Subala, den Königssohn der Gândhâra, und die Pându werden verdrängt.

Aus blindem Haß vertrieben, müssen sie später als gefürchtete Gegner versöhnt und zurück gerufen werden; sie erreichen nämlich eine feste Verbindung mit dem alten mächtigen Kurugegner, dem kriegerischen Pancâla. Arjuna, der „lichte", gewinnt die „dunkelfarbige" Drupadatochter, die vielbegehrte Krishnâ, eine andere Çrî oder Laxmî, die Göttin der Schönheit und des Glücks. An ihrer Hand wird ihm zugleich die von altersher begründete Freundschaft mit Krishna, dem „schwarzen" Fürstenhaupt der Yâdava, eine Verbindung, die gleichfalls später in seiner Entführung und Ehelichung der Subhadrâ, einer andern Krishnâ, ihren Ausdruck erhält. Beide Völker, am rechten Ufer der Yamunâ und im Süden der Kuruherrschaft, sind bekanntlich eine frühere Einwanderung. Durch die enge Verbindung mit ihnen mächtig und gefürchtet, werden also die Pându von ihren Verwandten zurück geholt und als Herrscher einer Reichshälfte eingesetzt.

Diese zugetheilte Herrschaft der Pândava bildete die westliche Hälfte des Kurulandes, im Norden das wüste Gebiet des sogenannten Khândavawaldes, darin sie ihre Hauptstadt Indraprastha gründeten, im Süden die Gebirgsabhänge der Arâvali, da sich ihre Besitzungen noch längs der Parnâçâ hinzogen.*) In Verbindung mit den Yâdava unternehmen sie nun Kriegszüge, weiter ostwärts, namentlich gegen Jarâsandha, den Magadhakönig. Mit dessen Unterwerfung wird das ganze Gebiet rechts von der Yamunâ, im Westen und Süden bis zur Gangâ der Pânduherrschaft wo nicht untergeben so doch freundlich verbündet; die Königsweihe Yudhishthiras konnte stattfinden.

Aus dieser Machtentwickelung der Pându erhebt sich aufs neue die Furcht und Eifersucht ihrer alten Gegner. Nach dem falschen Spiel um die Krishnâ — wir dürfen dem romantischen Zug der Sage hier nicht nachgehen —

was nach Weber als „etwas Großes, Wunderbares im Geschlechte der Pârixita vorgegangen war", oder nach Lassens und unserer Ansicht der Kampf zwischen Kuru und Pancâla und ihrer Parteigenossen, wie unzweifelhaft anzunehmen, längst vor den Brâhmana statt gefunden, so kann auch zunächst dahin gestellt oder gleichgiltig sein, ob mit dem einen die Pându, welche wir historisch kennen, die späteren Nachkommen der Pându des M. Bhârata sind, oder mit dem andern umgekehrt diese jenen zur Ehre erst mit der alten Götter- und Heldensage in Verbindung gebracht wurden. Denn wie dem nun auch sein mag, so ist der Name der Pându mit der Sagengeschichte verwebt und verwachsen, daß eine Trennung für alle Zeit zu den Unmöglichkeiten gehört.

*) Vgl. Lassen, Ind. Alt. 1^2, 816 (M. Bh. 1, 207 f.; 2, 63).

nachdem jene Reich und Herrschaft wieder eingebüßt — wir können auch nicht wissen, wie weit hier wirklich nur Glücksspiel oder Kampf oder beides zugleich statt gehabt — genug, nach diesem allem ist der Krieg unvermeidlich. Beide Parteien suchen und finden ihre Bundesgenossen.

In der That scheint auch eine völlige Wiederherstellung der Kuruherrschaft erwirkt zu sein, was auf größere Umwälzungen und weitere Zeitläufe schließen läßt als wir nach der Sage wohl annehmen möchten. — Schon gleich anfanglich sehen wir den Subala- oder Gandharafürstensohn für Duryodhana die Hand im Spiele haben, dabei Madra- und Sindhufürsten auf seiten der Kuru stehen. Deren Hauptkriegsheld aber ist Karna, der tapfere Freund des Dhritaráshtra- wie unversöhnliche Gegner des Pândusohnes. Nach einem Siege über Drupada unterwirft er das Gebiet der Vatsa und bringt ferner Magadha, Anga, Banga und Mithila, also den Osten auf beiden Seiten der Gangâ zur Anerkennung der Duryodhanaherrschaft. Mit dieser sollen dann auch die Vrishni, also die Stammesangehörigen des Krishna oder Yâdava nicht gewaltsam sondern friedlich ausgesöhnt sein.*) — Besonders bedeutsam für die Bekämpfung ihrer Gegner ist die Verbindung der Kuru mit den Sindhuvölkern, denen sie von weitem die Hand gereicht. Auf Saubalas Rath hat Jayadratha, der Sindhufürst die Duççalâ, die einzige Schwester Duryodhanas erhalten.**)

Mit der Verbindung ihrer Kinder, des Abhimanyu und der Uttarâ, feierten und befestigten deren Väter das Bündniß, welches sie abgeschlossen. Hierdurch

*) Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 827 ff. — Nach ihm scheinen die Siege Karnas für Duryodhana, welche in dem dritten Buche der goshayâtrâ, 252—56) als aus der Verbannungszeit des Pândava erzählt werden, an dieser Stelle in keinem rechten Zusammenhang mit dem früheren zu stehen. Es wird die Vermutung aufgestellt, daß Duryodhana nicht durch trügerisches Spiel, „sondern durch ehrenvolle Siege die Pândava aus ihrem Reiche vertrieben.“ Dieß dahin gestellt, ist gewiß nicht zu leugnen, daß die (brahmanische Bearbeitung der Sage die Dhritaráshtrasöhne und ihren Anhang in möglichst ungünstigem, die Pândusöhne dagegen in möglichst günstigem Lichte darzustellen sucht. Nur daß auch der (euphem.) Name Suyodhana, welcher oft neben Duryodhana auftritt, als ursprüngliche Form anzusehen und ein früheres Vorhandensein von Erzählungen anzunehmen sei, welche den Kuruhelden demgemäß anders und besser erscheinen ließen (das. 783, N. 4), halte ich für aus unzureichendem Grunde erschlossen. Uebrigens leidet auch dieser Eroberungszug (digvijaya) Karnas an jener bekannten Uebertreibung und maß- und endlosen Ueberfülle — wie im Norden Himâlayakönige mit Bhagadatta, so werden im Suden nicht nur Vindhyagebiete als der Âvantya und Herrscher, wie Rukmin und der Çiçupâlasohn, sondern auch wieder Pândya und Kila, im Westen die Çata, Yavana u. a. genannt — so daß er schon dadurch gleich jenem des Arjuna in den Bereich der Fabel fällt, bis etwa auf die Länder des Ostens, darunter Anga, die alte Heimat des Siegers diesem früher (1, 134) von Duryodhana selbst verliehen ward.

**) Dieß ist derselbe, welcher später auf seinem Zuge zum Çalvakönig, um dessen Tochter zu freien, da er wie es heißt von Trigarta-, Ikvâku-, Çibi-, Sauvira- und Kulindafürsten gefolgt durch den Kâmyakawald kam, die Draupadî gewaltsam entführt, aber von deren Gatten eingeholt und aus Rücksicht für die Duççalâ und Gândhari als Dâsa (Sklave) gekennzeichnet entlassen ward (3, 263).

wird den Pânduhelden die Unterstützung des Matsyavolkes — nach der Lage ihrer Hauptstadt Upaplavya im Westen der obern Yamunâ — aber auch die geschworene Feindschaft des Trigartakönigs, der im Duâb zwischen Vipâçâ und Çatadru herrschte und den die Matsya wiederholt geschlagen. An dem Hochzeitsfest und Kriegsrath der Pândava nehmen außer den Pancâla- und Matsya-, auch nur die Vrishni- oder Yâdavafürsten antheil, Krishna mit Balarâma und Yuyudhâna, dem Çinisohn; und Krishna mag für die seinen auch noch gar nicht oder nur bedingte Parteinahme zusagen. Nach dem Grundsatz des Zuerstkommens werden seine Truppen auch dem Gegner gegeben. Yuyudhâna dagegen stellt sich mit seiner Sâtvatamacht ganz auf die Seite der Pându; es sind auch Yâdava, hier freilich ein Theil derselben, südlich vom Matsyagebiet an der Yamunâ.*)

Im Süden von der Yamunâ, weiter östlich, an den Abhängen des Vindhyagebirges wohnten die Cedi (Baudelakhanda) und hielten in Treue an dem alten Gesetz; und noch weiter östlich (im heutigen Bihar) saßen die Magadha. Diese unter ihrem Fürsten Jayatsena und jene unter Dhrishtaketu wurden beide für die Sache der Pându gewonnen. Nehmen wir die Fürsten der Bergvölker, welche sich den Matsya anschlossen, als einen Heereskörper für sich, so fehlt für die beliebte Siebenzahl allerdings nur noch einer, welchen die Sage in den meeranwohnenden Pândya ansetzt. In der angezeigten Lage und Richtung können wir auch diese, wenn überhaupt, nur noch weiter östlich suchen; der Mandara, ein Götterberg, womit die Unsterblichen den Ozean quirlten, wird eine Felsenkuppe ihres Landes genannt (3, 254).**)

---

*) Noch werden als Theilnehmer an der Sabhâ die Fürsten der Kaçî (d. i. später Varanasî und Matsyagebiet) und Çivi genannt. (Vgl. S. 214 und Lassen, a. a. O. 838.) Beide haben am Kampfe keinen irgend bedeutenden Antheil gehabt. Die Çivi oder Çibi, welche eben zuvor als Gegner der Pându und später auch auf seiten der Kuru gefunden werden, sind doch wohl solche aus dem Penjâb zwischen Sindhu und Vitastâ, welche dort in ihren alten Wohnsitzen geblieben waren. Vgl. Weber, Ind. Stud. I, 214. — Sâtvata, d. h. Abkömmlinge des Satvant werden auch Krishna und Balarâma genannt, auch die Vrishni so angeredet. „Im Epos, sagt Weber (a. a. O. 211 f.), scheint Satvat, Sâtvata der Name der Anwohner von Mathurâ an der Yamunâ zu sein," also des Gebiets der Çurasena, ihrer Stammesverwandten. Uebrigens bestand das Heer Yuyudhânas der Sage nach (5, 157) aus Völkern verschiedener Länder, die mit Waffen verschiedenster Art, mit Beilen, Stöcken, Netzen kämpften, so daß wir um die Sitze dieser „Sâtvata" nicht in Verlegenheit kommen.

**) Das Volk dieses Namens im südlichen Dekhan können wir dafür unmöglich ansprechen; und ein anderes dieses Namens ist in der angezeigten Lage und Richtung nicht sicher aufzuweisen. Sicher nur ist der Pândya, wo er immer als Volk oder Fürst des Volkes im Epos begegnet, nicht als Pându oder Pândava zu nehmen. Daher sind die Pândya auch nicht auf Surâshtra (Guzerat) anzusetzen, wo Lassen (I² 799 f.) es nach Plinius (H. N. VI, 22) und wegen der Abstammung ihrer Könige von Krishna für „wahrscheinlich" gehalten, daß das Geschlecht der Pândava (gens Pandae) gewohnt. Ferner bildet dann auch nicht, wie Lassen (das. 844) erklärt, „Magadha die westliche Grenze der Völker, welche im Bunde mit den Kuru waren". Indessen verhehlen wir uns nicht, wie unserer Annahme betreffs der Pândya die

So sind es im Kampfe zwischen Kuru und Pandu, oder (wenn wir für diese, wie es im Gedichte selbst oft geschieht, eines der Völker oder beide setzen, auf welche sie sich stützen) im Kampfe zwischen den Kuru mit den Pancâla und Matsya die Völker im Westen und Süden der Yamunâ und Gangâ, welche denen im Osten und Norden gegenüber stehen. Nur die Kaçi auf seiten der Pându, weil sie schon linksseitig in den südlichsten Windungen der mittleren Gangâ wohnen, und andrerseits die Çûrasena und die Völker, welche Kritavarman für die Kuru ins Feld führt, machen einen Unterschied. Denn diese, die Çûrasena haben umgekehrt zur rechten der Yamunâ das Gebiet um Mathurâ inne und ihnen sich anschließend im Süden sind die Bhoja, Andha und Kukura, die andern Yâdavavölker.*) — Sonst brauchen wir den Volksstämmen, welche zu den eilf Heeresstärken Duryodhanas ihre Macht stellen, nicht mehr im einzelnen nachzugehen. Außer den Gebirgsvölkern im Osten und Norden, den Kirâta, wie sie insgemein genannt und unter ihrem Führerkönig Bhagadatta mit den noch ferneren Cîna vereint herangezogen werden, sind es die Pundra, Banga und Anga im Osten, die Mithila-Videha und Kosala zwischen Strom und Gebirge im Norden, welche zu der Kurumacht stoßen.

Die Pandu sind für sich allein ohne Land und Macht. Sie forderten am Ende der Verbannung, wie die Sage angibt, ihren früheren Besitz. Dagegen ist es gar nicht ihr eigener früherer Besitz, was sie angesichts der

---

Pundra, Anga und Banga als Bundesgenossen der Kuru einigermaßen im wege stehen, wie es dazu gewagt erscheint, die Sitze arischer Völker jener Zeit über das ganze Mündungsgebiet der Gangâ — es sind die Tâmralipta (M. Bh. 1, 185; 2, 30. 52) am westlichen Mündungsarme — bis gar zum Mäandrus auszudehnen, wären nicht hier überhaupt die Wohnsitze und Grenzen der Völker durchweg zweifelhaft und unbestimmt.

*) Die Bhoja (vgl. Lassen I², 757 f.) sind ein altes mächtiges Geschlecht und den Yâdava unstreitig verwandt. Könige der Sâtvata, auch anderer später werden Bhoja genannt, ebenso bekanntlich Kritavarman, der Hridikasohn. Niemals aber meines Wissens führt Krishna diesen Titel, der wie als Sâtvata, so als Andhaka-, auch als Çûrasena- und besonders Daçârhaheld und Mâdhava, d. h. Madhusohn (Vrishni) bezeichnet wird, alles Yâdavanamen. Auch Rukmin, dessen Schwester Rukmini Krishna entführt, der von den Pându abgewiesen, seine Macht den Kuru zu gebote stellt, war ein Yaduabkömmling. — A. a. O. im Anhang S. XXX hat Lassen eine Geschlechtsabfolge der Yâdava gegeben. Sie waren, nach der Uebereinstimmung aller Angaben, frühe bis zum Süden der mittleren Yamunâ (ihre östlichen Nachbarn, die Cedi, sind verwandt), dann südwestlich gedrängt und vordringend bis zur Halbinsel Surâshtra (Guzerat) gelangt. Dvârakâ ist ein alter Sitz der Krishnaverehrung. Wie der Ort als Ziel und Ausgang der vielen Krishnafahrten in der Sage erscheint, ist natürlich Dichtung. — Innerer Zwiespalt und Streit muß frühe schon unter den vielen Geschlechtern und Stämmen der Yâdava geherrscht haben. (Vgl. Lassen das. 759.) Dieß spricht sich neben manchem andern vornehmlich in der feindlichen Parteistellung Kritavarmans und Yuyudhânas aus, von denen der eine mit seinen Yâdavavölkern zu den Kuru, der andere zu den Pându hielt. Mit einem Streiter dieser beiden läßt die Sage bekanntlich auch den Selbstvernichtungskampf beginnen, in dem sich die Yâdava (Vrishni-Andhaka) später gegenseitig aufgerieben.

beiderseitigen Kriegsbereitschaft als Friedensbedingung verlangen. Jene fünf Stadtbezirke gehören, abgesehen von der Grenzstadt (Avisthala), ihrer drei zum Pancâla-, einer (Vrikasthala) zum Matsyagebiet. Sie erscheinen, wie Lassen sagt, „als die Vertreter nicht ihrer eigenen, sondern der Ansprüche der ihnen verbündeten Herrscher". Mit der Nichterfüllung dieser Forderung ist der Krieg unvermeidlich geworden. Wie immer sollen eben die früher ansässigen den später kommenden mit Gewalt weichen. Und wie immer kommt hier von Norden und Westen her der Druck, aus entgegengesetzter Richtung der Gegendruck, welcher früher Arier gegen Dasyu, aber auch schon früher wie jetzt Arier gegen Arier in Bewegung setzt.

So ist es denn historisch, was hier von seiten der Kuru geschieht, daß sie aus ihrer nordwestlichen Heimat die verwandten Stämme als Bundesgenossen gegen ihre Feinde im Westen und Süden herbei ziehen. Die Trigarta sind ihre natürlichen Freunde; sie haben, bedrängt oder behindert, den gemeinsamen Nachbar zum Feind. Auch brauchte es nicht der besondern Zuvorkommenheit Duryodhanas, um ihm, wie erzählt wird, den Çalya mit seiner Macht zuzuführen; vielmehr folgte der Madrakönig so zu sagen einem geschichtlichen Zwang, welcher ihn gegen seine Schwesterkinder kämpfen und ins andere Lager übergehen hieß. Und auf welcher Seite die Kecaya kämpfen, soweit diese Anwohner der obern Parushnî sind, kann ebenso wenig zweifelhaft sein. Aehnlich ist es mit den Bâlhika oder Bâhlika, wie sie zumeist genannt werden, soweit auch diese unter ihrem Könige Bhûriçravas dem Penjâb angehören, und ähnlich gewiß mit den andern, den Sindhu- und Sauviravölkern. Die sonst noch angeführt werden, die Kamboja, Çaka und Yavana können wir hier ebenso wie jene Cîna im Norden und den Mâhishmatikönig im Süden, der Sage überlassen.

Die Völker des indischen Nordwestens, des Sindhu- und ganzen Fünfstromgebietes sind ihren Stammesbrüdern im Osten und Südosten später ganz entfremdet geworden.*) Sie sind auf ihrer älteren Stufe der Entwickelung stehen geblieben und den andern damit verächtlich geworden. Auch das Epos läßt eine gewisse Gehässigkeit gegen diese Völker, zumal als Bundesgenossen der Kuru nicht undeutlich hervortreten. Indessen haben sicher auch in epischer Zeit Wanderungen und Zuzüge von Nordosten her statt gefunden. Kriegerische Horden haben von daher an den Kämpfen der Bharata theil genommen, nicht sowohl um eigenen Besitz kämpfend als vielmehr um den Besitz und die Obmacht ihrer Brüder, der drängenden und bedrängten im Gangesgebiet.

Wir kennen einen größeren Theil dieses Gebiets, Madhyadeça, das indische Tief- und Mittelland. Im Nordwesten, vom Saum der Wüste an bis zum Fuße der Berge, scheidet die Wasser ein schmaler Strich Landes, von nur

*) Bâhîka, „auswärtige, fremde" ist die Benennung, welche (wie Bâhlika) auch hier eine bestimmte, am Kriege theilnehmende Völkerschaft (die Âratta) des Penjâb bezeichnet (M. Bh. 8, 44).

geringer, zu einzelnen kaum merklichen Hügeln ansteigender Erhebung. Er bildet den Uebergang vom Indus- ins Gangesgebiet, den Eingang in das Mittelland, dessen fruchtbarer Boden der Träger aller reichen indischen Erzeugnisse ist, aber auch aller eigenthümlichen Gestaltung indischen Wesens und Werdens. — Jenseits des Prayâga, der Vereinigung von Yamunâ und Gangâ, beginnt der andere Theil des Gebiets, Prâci oder Prâcya, das Ostland geheißen, da wo von Süden her das Gebirge herantritt und stufenförmig zum Strome abfällt, dem es seine nordöstliche und darauf östliche Richtung anweist, gleich wie dem Çona, seinem eigenen erzeugten. Daher ist der Südwesten, ein Drittheil des ganzen gebirgig, ein dicht bewaldetes Hochland, wogegen das übrige theils Ebene theils Tiefland. Mit andererseits im Westen von Natur unbestimmter Grenze erstreckt sich dieses östlich und südlich bis zu den Grenzen Indiens (Vorder-Indiens) überhaupt, bis zu den Abläufen des Brahmaputra und bis zum Meer.*) Dahin trägt der Strom alle Wasser, welche südwärts vom Himalaya oder nordwärts aus den Thalgründen des Vindhyagebirges ins Land kommen und alle, mittelbar oder unmittelbar ihm zufließen, der selbst von seinen Quellen bis zu seinen Mündungsläufen dem Gebiete und Doppellande angehört, das er von Nordwest bis Südost seiner ganzen Länge nach durchschneidet.

Einen Dreizack, Triçûla, nach Namen und Gestalt, bilden die Vorberge des Himavant gegen das Mittelland. Sie sind von Bergen überragt und diese von himmelanstrebenden Kuppen, deren Benennung als Himmelssteige, Rudras Wohnung, Vishnus Burg und dergleichen sie als höchste Höhen kennzeichnen. Und am Fuße dieser Riesen des mächtigsten Gebirgsstocks, über Schneefelder hinweg und auf einander gethürmte Eislager hindurch rinnen die Quellflüsse der Gangâ und ihrer namhaftesten Schwesterströme, der Yamunâ und der Sarayû. — Nordwestlich ist Yamunâvatârî (Jumnotri), ein Schneegefilde unter dreifacher Bergkuppe, die „Herabkunft der Yamunâ". Durch Zuflüsse von Westen her, wie die Tâmasâ und Giri-(Berg-)Gangâ verstärkt, fällt sie jach ins Land. Ihr Quellgebiet, dessen Heiligkeit die Nähe warmer Quellen erhöht, wird von Pilgern viel besucht, denn die Wasser der Yamunâ (oder Kâlindî, Kalindatochter, wie sie nach dem Namen ihres Quellgebirges

*) Nach Lassen (I², 120 f. N. 3), der sich dabei auf eine Angabe des Amara II, 1. 6 f. und eine Erklärung Hemacandras IV, 18) stützt, bildet die Çarâvatî, die Ostgrenze Madhyadeças gegen Prâcya, das Ostland; und Çarâvatî ist ihm eines mit der Raptî aus älterer Benennung. Auch wenn dieß richtig ist, wird damit wie überhaupt eine natürliche Grenze nicht gegeben. Nur solche aber, soweit die Völker des Alterthums für Gebiete und Gebietsbezeichnungen feste Grenzen hatten, können bei ihnen für Land und Leben bestimmend sein. Wie dem Mittellande nach Osten Pûrvâ oder Prâcî, das Ostland vorliegt und im Süden Daxinâ (Daxinâpatha), der Dekhan oder das Südland sich anschließt, soll mit Lassen auch Uttarâ oder Udîcî, das Nordland für das Himâlaya- und Pratîtî oder Paçcimâ, das Westland, für das Indusgebiet bezeichnen. Diese Vertheilung Indiens mag für die Uebersicht dienlich sein; historisch konnen wir sie, namentlich die beiden letzten Namen nicht gelten lassen.

auch genannt wird) sind läuternd und bewahren ihre entsühnende Kraft von ihrem Ausgang bis zu ihrem Prayâga, der Vereinigung mit der Gangâ. — An den Südabhängen des Pancacola (Fünfpanzer) — so heißt eine Bergkette des Himavant im äußersten Nordosten von Madhyadeça — entspringen die Gauri- (gelbe), Dhavali- (weiße) und Kâli- (schwarze) Gangâ, welche in umgekehrter Folge vereint als Kâli ins Land fließen. Bei ihrem Austritt aus der Sumpfregion wird diese von der Sarayû (Gogra) aufgenommen, welche an derselben Höhenkette, aber auf der Nordseite entspringt, mit weitem Bogen durch das östlichere Gebirge ins Land kommt, darin sie anfangs südlich dann südöstlich gewandt ihren Lauf zu Ende führt. Noch zuvor aber erreicht sie die Rapti in der südöstlichen Ecke des Landes und fällt mit dieser zusammen als Dvivâhâ (Doppelströmung) in die Gangâ.*) — Diese nun hat ihre Geburtsstätte mitten zwischen dem Quellgebiet der beiden Schwestern, welche mit ihr, die eine zur rechten, die andere zur linken, das Mittelland durchströmen.

So ist die Sindhu in vedischen Liedern nicht gefeiert worden, wie nachher die Gangâ geheiligt und verehrt ward. Mit Vorliebe, wie natürlich, hat sich die Sage ihrer Geburt bemächtigt. Legenden knüpfen sich an die Deutung oder Umdeutung der Namen ihrer Quellflüsse, welche damit als besondere Benennung auf die ganze vereinte Strömung übergiengen. Ihre Entstehung aus dem Schoße ewigen Schnees, im Glanze unnahbarer schimmernder Götterhöhen gab ihren irdischen Fluten die Weihe himmlischer Abkunft; die überall segnende und sühnende Kraft ihrer Wasser lieh auch ihren Nymphenwesen die Eigenschaft unwandelbarer Lauterkeit, den Inhalt zumal mütterlicher Liebe und Sorgfalt, und verwob ihre Nähe mit heiliger Scheu und Ehrfurcht. Zwischen Götterhimmel und Unterwelt vermittelt die Gangâ der epischen Dichtung.

Eine Schneewand fällt vom Fuße der Himmelssteige, eines der Gipfel des Fünfgebirges (Pancaparvata), aus steiler Höhe jäh herab; ihr zu häupten gähnt der Schlund einer weiten Gletscherhöhle und aus der Spalte hervor der Kuhrachen (gomukhi) beim Volke geheißen, stürzt über die Schneewand, über vorspringende Eis- und Felsenblöcke hinweg ein schäumendes und brausendes Gefälle und gräbt sich in der Tiefe unter Lawinenlagern, unter Eisbrücken und Felsentrümmern seinen Pfad; es ist die Bhâgirathî, die Tochter des Bhagiratha, das „Glückskind", welches aus dem Schoße des Gebirges hervor- und nach Reckenart sogleich mit wilder unbändiger Macht und jugendlich stolzem Ungestüm ins Leben tritt — die eigentliche und vornehmste Quelle des Stromes. Noch über anderthalb Meilen weit bohrt sich die Gebirgstochter unter Eis- und Felsenlagern versteckt ihren Weg, bis sie aufs

*) Diese Doppelströmung bildet auf der linken Gangesseite das letzte Stück der eben besprochenen Grenzlinie, wie sie Lassen angesetzt, dessen Darstellung d. h. mittelbar die bekannte Ritter'sche, übrigens den obigen Angaben vornehmlich zu grunde gelegt sind.

neue mit geübter Kraft zu tage kommt und ihre Wasser am Boden steiler Gebirgswände ausbreitet, die sie rings wie einen See himmelhoch einschließen und rauschende Gießbäche aus ihrer Höhe (12,000 Fuß) zu ihr hinabschütten. „Der Gangâ-Ausbruch", Gangodbheda heißt die geweihte Stelle, wo die Strömung aus dem Schnee, aus Eis- und Felsenschluchten neu hervorbricht, Gangâvatâri (Gangotri) „der Gangâ Herabkunft", jene höchste Wasserfläche,



Die Quellen des Ganges.

zu welcher der fromme Pilger noch immer mit Lebensgefahr hinan klimmt, um die hehre Himmelstochter in der Erhabenheit ihrer bergumwallten Wiegenstatt voll heiliger Andacht zu begrüßen.

Die westliche Richtung vom Anfang ihres Laufes (S.-O. nach N.-W.) einhaltend, strömt die Bhâgirathi vom Fünfgebirge am Fuße des Çrikantha oder Çivagipfels vorbei und erreicht die Höhenstürze, welche das Yamunâthal gegen Osten abschließen. Hier, wo ihr Lauf die gezwungene Wendung erfährt, fällt aus hohem Nord des Gebirges stammend die Jâhnavi oder Jahnutochter über sie her, ein Vorgang, welchen die Sage legendenhaft ausnutzt.*) Mit vereinter Stärke nun nach Süden abfallend durchbricht die

*) Die Jâhnavi-Legende, wie überhaupt die Herabkunft der Gangâ, der Bhâgirathi namentlich, findet sich, abgesehen noch von dem Mahâbharata, im Râmâyana

Strömung das Hochgebirge und gewinnt die nördlichen Abhänge jener Vorberge, die wir als Triçûla kennen. Größere und kleinere Bergwasser sind ihr auf diesem Wege von Osten her zugeflossen, ehe sie hier mit einem größten aus gleicher Richtung kommenden zusammentrifft, der als andrer Quellstrom der Gangâ angesehen und verehrt wird. Beide Schwestern, die Bhâgîrathî, indem sie sich südöstlich, die Alakanandâ, die Alakawonne oder Lockenmaid,



Der Ganges bei Gangotri.

indem sie sich südwestlich kehrte, sind einander auf halbem Wege entgegen gekommen. Letztere ist aus den vereinten Quellflüssen Badarî oder Vishnugangâ und Dhavalî oder Letigangâ entstanden. Jene, woran Badarinâtha, ein

(1, 44) erzählt. Bhagîratha, ein alter König, Sohn des Dilîpa, will die Asche seiner Väter, der (60,000) Söhne Sagaras (des Ozeans) entsühnen, welche Vishnu zur Strafe ihrer Erddurchwühlung beim Aufsuchen ihres Opferrosses verbrannt hatte; er leitet mit Çivas Hilfe die Gangâ vom Himmel zur Erde und bis zum Meer, und gelangt so zum Ziel, zur Befreiung der unseligen aus der Unterwelt (Vgl. P. Wb. u. d. W., wo auch die betreffenden M. Bh.-Stellen sich angegeben finden). Auf ihrer Fahrt hat sie stolz ein Heiligthum des Jahnu, auch eines alten Königs überflutet, der ihr nachsetzt, sie überholt, dann aber entläßt, nachdem er sie auf der Götter Rath als einzige Tochter an Kindesstatt aufgenommen. — Uebrigens ist die Gangâ uns aus der Sage als die Mutter Bhîshmas bekannt.

Tempel und Heiligthum des Nara oder Narâyana liegt, entspringt auf den nördlichen Höhen des Fünfgebirges, das sie im Osten umströmt, diese weiter östlich am Fuße des Çvetagiri oder weißen Berges, und beider Quellflüsse Vereinigung ist natürlich heilig. Auch fließen der Alakanandâ noch namhafte Zuflüsse wie links die Nandâ, rechts die Mandâkinî zu, bevor sie im Devaprayâga, dem „Göttergemünde" die heilige und sagengeweihte Verbindung mit der Bhâgîrathî eingeht. Noch eine Wendung nach Norden, als wollte sie noch einmal nach den mächtigen Höhen ihrer Geburtsstätte sich umschauen, und die Gangâ tritt aus dem Gebirge in die Ebene, wie der Name des Ortes Gangâdvâra, das ist Gangâthor, auch Haridvâra, Haris oder Vishnus Thor, das heutige Hurdvar, bezeichnet.*)

So strömt denn die Gangâ durch Madhyadeça bis zum heiligsten aller Prayâga in ziemlich gerader Richtung, wie unmittelbar selbst durch Nebenflüsse auf beiden Seiten, als außer den genannten größten, von rechts die Kalinadi, von links die Ramagangâ und Gomatî, so mittelbar durch die Nebenflüsse der

*) Die Wanderungen der Pândusöhne und ihre Besuche der heiligen Badeplätze führen sie natürlich auch in das Wunderland der Gangâquellen; und so viel geht aus allem dem wunderbaren und legendenhaften, was erzählt wird, doch hervor, daß den alten Indern dieses Quellgebiet so gut wenn nicht besser bekannt war, als es bis auf die neuere Zeit uns gewesen. Meine Angaben stützen sich, abgesehen von Lassen und Ritter (II. Band), von älteren noch auf Hoeßlers Darstellungen in Ersch und Gruber, von neuern auf Cunningham Ancient Geogr. of India, und Schlagintweit-Sakülünskis bekanntes Reisewerk. Von diesem sind vornehmlich die Quellflüsse der Alakanandâ besucht. Nach Lassen ist Alakânandâ der Name und „Erfreuerin der Alakâ, der Wohnung des (Schätzegottes) Kubera" die Bedeutung. Vgl. dagegen P. Wb.). — Das Gebiet des obern Ganges und seiner Zuflüsse ist das heutige Garhwal. Es erreichen die Himâlayaberge hier auf der Nordgrenze Indiens die Höhe von 21 bis 24,000 Fuß; die s. g. Kuhspalte liegt 12,950′, Gangotri 9680′, der Einfluß der Jâhnavi (bei Bhairathî) etwa 7990′ und der Durchbruch durch die Hochgebirgskette (bei Sathi) 7140′ hoch; Badarînâtha und Kedâranâtha an der Mandâkini haben zwischen 11–12,000′, Devaprayâga noch 18–2100 und Gangâdvâra oder Hurdvar nur noch etwas über 1000′ über dem Meeresspiegel. — Weil die besondere Heiligkeit der Gangâ in der entsündigenden Kraft ihrer Wasser liegt (vgl. auch Râm. 1, 44, 34), und diese Heiligkeit auch die Bhâgîrathî vornehmlich und Alakanandâ (nicht eben die Jâhnavi) und die Zuflüsse haben, so sind besonders die Zusammenflüsse (Samgama) oder Prayâga als Bade- (Tîrtha) und Opfer- und daher heilige Wallfahrtsstätten verehrt. So werden vor dem Göttergemünde noch drei solcher an dem östlichen Quellstrome gezählt; eine fünfte ist kurzweg Prayâga genannt, die Vereinigung der Yamunâ mit der Gangâ. Vgl. Lassen I², 64. Auch Hurdvar ist ein heiliger Badeplatz, der besonders bei dem jährlichen Jahrmarkt im April von unzähligen Wallfahrern besucht wird. [Eine prächtige Illustration dieser herrlich gelegenen Stätte findet sich in White, Views in India (Ed. by Emma Roberts, 1838). Daselbst ist, beiläufig bemerkt, auch ein Bild von Gangotri, welches die schaurige Erhabenheit dieser Stätte ungleich vollkommener darstellt, als dieß in unserer Illustration nach einer Photographie geschieht. Leider sind mir diese Ansichten erst kürzlich bekannt geworden.] In der Nähe, an Strom und See liegen ebenfalls solche Tîrtha; eines der berühmten ist nur eine Meile von Hurdvar entfernt Bhîm-Ghora (Bhîm-Tal), dessen See, Tempel und Landschaft unsere Illustration darstellt.

Nebenflüsse immerfort verstärkt. Ihre größte Verstärkung sendet ihr der Himavant, auch seine Vorberge; nur die rechtsseitigen Zuflüsse der Yamunâ, wie die Karmanavati, Sindhu, Vetrâvatî, Daçârnâ, Kenâ, kommen vom Vindhya. Vom Prayâga und dem alten Pratishthâna (Allahabad) an geht der Strom in vielfachen Windungen und muß seine Wasser mehrmals spalten, um einer Bodenerhebung, einer Insel in seinem Bette Raum zu lassen. Damit erreicht er Kaçi am Einfluß der kleinen Vârânasî, wie auch die Stadt (Benares) nachmals hieß, da sie heilige Pilgerstadt und Sitz brahmanischer Weisheit und Wissenschaft ward, und erreicht ebenso mit wenigen Krümmungen, aber, wie schon gesagt, stärkster Hebung nach Nordost den Einfluß der Karmanaçâ von Süden und darauf der Dvivâhâ von Norden.



Tempel und See Bhim-Tal.

Bei Pâtaliputra (Palimbothra) im Prasier- oder Ostlande fällt der Çona in den Strom, weiter im Osten bei Modâgiri der Phalgu. Dieser fließt bei Gayâ vorbei, gar nicht so „winzig", wie sein Name bedeutet, sondern wie das Epos selbst (3, 87, 12) aussagt, „ein großer Fluß". Winzig dagegen oder unbedeutend sind noch einige andere, die von Süden her (bis Gaudâ) zufließen. Reicher überhaupt als von Süden ist der Zufluß von Norden. Gandakî, Bhagavatî, Kauçî, Mahânandâ sind namhafte Flüsse, die alle wieder ihre größeren und kleineren, überaus zahlreich aus dem Gebirge einfallenden Seiten- und Quellflüsse haben. Bis dahin, wo die Mahânandâ mit ihrem ersten Abfluß zur Gangâ kommt, reichen auch andererseits die letzten Gebirgszüge des Vindhya an den Strom heran, die Guma-, Ghat- und Pârçvanâthaberge, die ihre Quellen und Flüsse nunmehr in östlicher Richtung aussenden. Und gleiche

Richtung erhält der Strom selbst, bis er hier (bei Râjmahal) in einer letzten Schnelle das Gebirge überwindet und sich nach Süden kehrt.

Er tritt in sein Mündungsgebiet. Noch in diesem, welchem auch die Mündungsarme der Mahânandâ angehören, erhält er mit der Âtreyî (oder Tistâ) seinen letzten Zufluß aus Norden. Dieser vertheilt sich in seinem weiten Mündungsgeäste zwischen Gangâ und Brahmaputra, dem „Brahmasohn", welcher ungeachtet seines längeren Laufes auch wohl gar als Nebenfluß der andern angesehen wird. Uebrigens gehen die vorhin erwähnten Zuflüsse aus dem Vindhya, darunter der Dharmodaya besonders namhaft, bereits in einen ersten Abfluß des Stromes, welcher den Mahânandâmündungen gegenüber nach Süden abfällt, Bhagîrathî heißt und heilig ist, wie sein gleichnamiger Quellfluß. Die Bhagîrathî, an deren Ausflusse die im Epos mehrmals genannte Stadt und Herrschaft der Tâmraliptâ, westlich und mit dem Âtreyî-Zufluß die Hauptströmung östlich umschließen das Delta des Mündungsgebiets.

Nirgend aber ist bei einem Strome der Gegensatz zwischen seinem Quell- und Mündungsgebiet gleich groß und mächtig wie bei der Gangâ. Dort höchste himmelanstrebende Bergketten und Kuppen, die in ihrem ewigen Schneeglanz auf eine mit Höhen und Thalgründen wechselvolle Landschaft, auf eine unter Lawinen-, Felsen- und Wasserstürze rastlos wirkende Riesenthätigkeit herabschauen — und hier ein träges Tiefland, voller Sümpfe und Moräste, eintönig, feuchtheiß und erschlaffend. Wie müde und ermattet sinkt die Gangâ nach ihrer letzten Kraftanstrengung hinab, ihre breiten, ein unabsehbares Bette anfüllenden Wassermassen entsenden ein weitverzweigtes in einander greifendes Mündungsgeäste, das in zahllosen Abflüssen ins Meer fällt; und diese Abflüsse gehen durch ein unsicheres, viele Meilen breites angeschwemmtes Land, darauf alljährliche Ueberschwemmungen weitere Sand- und Schlammassen absetzen: der Untergrund üppig wuchernder von Busch- und Schlinggewächs dicht verwachsener Sumpfwaldung — das Sundarivana (Sunderbund), in dessen undurchdringlichem Dickicht Gewild und Schlangen hausen und das Tigerthier von Banga (Bengalen) seine unbestrittene Herrschaft führt.*) Hier sind nun die Grenzen menschlicher Ansiedelung, für den Arier der epischen Zeit, wie wenig auch dieses Gebiet von ihm gekannt und wie noch weniger betreten sein mag, die Grenzen alles menschlichen oder menschenwürdigen Daseins. Gegenüber der Svargarohinî, der „Himmels-

*) Die Gestalt dieses breiten Alluviallandes ist noch immer mit den Jahren wechselnd und schwankend geblieben. Wie aber wohl angenommen ward, daß auch der Boden des ganzen obern Delta, der Insel (Dvipa) zwischen Bhâgirathî und Gangâ neuerer Bildung und kaum seit einem Jahrtausend menschenbewohnt sei, hat schon Lassen I², 177) als unbegründet dargethan. Merkwürdig bleibt übrigens, daß gerade dieses Bengalen, in seinen Niederungen noch heute Herd und Brutstätte für Fieber und Pestkrankheit, der Ausgang der neuern Eroberung Indiens und in seiner Hauptstadt Kalkutta zum Hauptemporium des indischen Handels und Verkehrs geworden.

steige" im Norden durfte sich hier unweit der Gangâmündungen die Vaitaranî finden, der Höllenstrom oder die Fährte zur Unterwelt.

In der That mündet ein Fluß dieses Namens an der nordöstlichen Spitze des Südlandes, also unweit der Bhâgîrathîmündung und dieser zunächst, wenn wir von der Suvarnarekhâ, welche noch diese selbe Mündungsbucht hat, absehen. Diese Vaitaranî, auch Kulyâ, der „Bach" geheißen, entspringt im Grenzgebiete des Ostlandes auf dem Nordabhange des Malagiri, einem Ausläufer des Vindhya, und fließt eine größere Strecke südlich, eine kleinere südöstlich zum Meer. Sie ist im Epos die südlichste Grenze des heiligen Landes und arischer Ansiedelung. Mit der Vaitaranîmündung (Kap Palmyra) im Osten, und Dvârakâ oder der Spitze von der Halbinsel Surâshtra im Westen erhalten wir die Endpunkte einer Bogenlinie, welche nördlich vom Vindhyagebirge Indien vom östlichen zum westlichen Meer durchschneidet. Und das Land nördlich von dieser Linie bis zum Himavant ist der Aryâvarta, oder das Bhâratavarsha, „der Sammelplatz der Arier", das Gebiet der Bharata der epischen Zeit.

Die Kämpfe derselben erfüllen diese ganze Zeit. Inmitten der feindlichen Pându-Kuru oder Kuru-Pancâla, stehen alle übrigen auf beiden Seiten in besagter Weise einander gegenüber. Und das Ende des Kampfes ist der Untergang des Xatriyageschlechts. „Denn — nach dem Kampfe nämlich, berichtet das Epos — erlangten die Pândava, nachdem sie das Xatriyageschlecht ausgerottet und den Duryodhana erschlagen hatten, wieder ihr eigenes Reich, in welchem die meisten vertilgt worden waren" (5, 61). Daß dieses Reich mit dem der Kuru auch das der Pancâla und Matsya, der beiden Hauptverbündeten umfaßte, deren eigenes Herrschergeschlecht im Kampfe aufgerieben war, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen.*)

Eine wichtige Bestätigung erhält diese Annahme durch den Umstand, daß die beiden genannten Völker oder deren Fürsten nicht unter denjenigen sind, welche zum behuf ihres Erscheinens bei dem feierlichen Roßopfer nach dem Kriege unterworfen und tributpflichtig gemacht werden.**) Arjuna ist

---

*) Die Einrede Webers (Ind Stud. I, 205 f.) gegen Lassen, es wäre „der große Krieg, den das Mahâ-Bhârata beschreibt, einer späteren Periode angehörig als die Redaktion des Çatapatha-Brâhmana", kann ich freilich hierbei nicht gelten lassen. (Vgl. S. 219 Anm.) Abgesehen von der „praktischen Unwahrscheinlichkeit" vielmehr dieser als der entgegengesetzten Annahme, kann ich auch die Nichterwähnung des Kampfes zwischen den beiden Völkern Kuru-Pancâla, vgl. S. 218) in dieser Art Schriftthum für nicht „unerklärlich wunderbar" halten, der kaum abweisbaren Annahme, geschweige der Vermutung nicht Raum geben, daß beide Völker nach dem Kriege, der ihre Helden hingerafft, wohl unter einer Herrschaft gestanden.

**) So auch Lassen (I², 850). — In den Eroberungszügen zum Açvamedha (M. Bh. 14, 73—84) hat derselbe zwei verschiedene Theile, eine ältere und eine jüngere Bearbeitung aufgewiesen (das. 656, 1) und die letztere (Trigarta, Prâjnotisha, Sindhu, Manipura, als ein „Herumspringen vom Penjâb nach dem äußersten Osten,

es, welcher der Sage nach dem geweihten, freigelassenen Königsrenner mit Heeresmacht überallhin folgt und auf diesem Zuge alle die Herrscher überwindet und in besagter Weise verpflichtet, welche das Roß anhalten, das heißt nicht freiwillig dem Yudhishthira als Oberherrn zu huldigen sich bereit finden. Er kommt, um fabelhaftes, folgewidriges und unursprünglich erscheinendes hier wegzulassen, zuerst nordwärts ziehend zu Trigarta- und Sindhugebiet, darin die Nachfolger seiner ehedem geschworenen Feinde herrschen, kommt östlich gerichtet, nachdem er, wie es heißt, mit unzähligen Mlecha- und Aryakönigen, auch mit Kiratafürsten gekämpft, nach Râjagriha, der Magadhahauptstadt und ihrem Könige Meghasandhi, dem Sahadevasohn, kommt zu den Çedi und ihrem Könige Çarabha, zu den Kâçi und Anga, den meeranwohnenden Banga, den Pundra und Kosala, dann zu den Daçarna, zu den opferstörenden Nishâda, weiter südwärts wieder zu feindseligen und räuberischen Mlecha (auch zu Dravida und Andhra, die ihre zahlreichen Büffelheerden haben), besiegt sie insgesammt und macht sie unterwürfig, wie weiterhin ein Kolla- oder Kolvagebirgsvolk, von wo das Roß seinen Weg nach Surâshtra nimmt.

Von Gokarna aus nämlich an der Westküste — und es sollen damit, wie mit Dravida und Andhra im Osten wohl möglichst südliche Gegenden bezeichnet werden — von Gokarna aus, nachdem es das Prabhâsagebiet durchzogen, führt es seinen Helden nach Dvâravatî zu den Vrishni. Beide, mit Vasudeva vereint auch Ugrasena, der Vrishni und Andhaka Fürst, welcher die Yadavajugend zurückgehalten, erweisen dem Arjuna alle Ehren, worauf dieser in nördlicher Richtung vordringend zum Fünfstromlande gelangt. Hier wird das Opferroß zuletzt von einem Sohne des Çakuni, einem Fürsten der Gândhâra aufgehalten, und hat Arjuna mit diesem seinen letzten Kampf zu bestehen. Der Gegner wird geschlagen, von seiner Flucht eingebracht und dem zitternden unter der Bedingung, daß er beim Opferfest erscheine, Leben und Freiheit geschenkt. So sind es Söhne und Nachfolger der im Streite gefallenen Fürsten, welche zum Erscheinen beim Opferfeste genöthigt werden, und die bezeichneten Herrschergebiete — so viel sagenhaftes und so wenig geschichtliches als immer möglich dabei zugegeben — sind rings um das Pându- oder Kurureich.

Die Reiche oder Herrschaften blieben, aber die Herrscher sind nach dem Kriege andere, und ein anderer ist der in ihnen waltende Geist geworden. Solche Eroberungen, wie sie wohl einem feierlichen Roßopfer und einer Königshuldigung voran giengen, sind vielmehr Scheineroberungen, um die Feierlichkeit des Opferfestes und die Macht und Herrlichkeit des Königs zu erhöhen, der es veranstaltet. Die Kriegsthaten der Vorfahren und diese selbst

---

dann nach Westen und wieder nach der Südostküste" als nicht ursprünglich und als geographisch unbrauchbar dargethan. Erst die drei letzten Kapitel (82—84) geben hiernach eine richtige Folge an die Hand, da einzelne Abweichungen ausdrücklich dem freien Laufe des Opferrenners zugeschrieben werden. (Vgl. S. 216.) Uebrigens habe ich mich im einzelnen auch Lassen und dem, was er als „richtige Folge" ansetzen möchte, nach dem Texte nicht völlig anschließen können.

sinken nicht sobald in Vergessenheit als vielmehr in ein heiliges Halbdunkel der Sage und des Mythus. Schon die Enkelkinder, wie ein Janamejaya, staunen, wenn sie bei ihren Sieges- oder Opferfesten sich von jenen „singen und sagen" lassen. Aber wie ein Rest oder eine Erinnerung aus jener alten kriegerischen Zeit ist gerade das Roßopfer auf die spätere Zeit gekommen und in deren Geiste gehalten worden, daß seiner auch um deßwillen hier und in diesem Zusammenhange noch mit folgendem Erwähnung sein mag.*)

*) Es ist dazu hier am platze, ein weiteres und erstes von den uns noch übrigen Büchern des Epos inhaltlich zu skizzieren.

Den trauernden Dhritarâshtra tröstet Yudhishthira durch Hinweis auf sein eigenes, selbst verschuldetes Schicksal (1). Auch Krishna redet ihm zu; doch möchte jener jetzt am liebsten in die Waldeinsamkeit flüchten, worauf ihn Vyâsa zurecht weist. Er verweist ihn auf Opfer, nicht auf solche, wie sie wohl gute und schlechte geben, sondern auf ein großes, reiches, seiner Königsweihe würdiges Roßopfer. Erzählung (Samvarta und Marutta (10). Durch weitere Vorstellungen, namentlich des Krishna, wird Yudhishthira endlich beruhigt, der seines Reichs wieder waltet und durch Gutthaten das Andenken der hingeschiedenen ehrt (14). — Krishna entfernt sich mit Arjuna zum Besuche von Waldeinsiedeleien und Wallfahrtsplätzen, und unterhält den Freund mit belehrender Sagenerzählung, worauf beide zur Elefantenstadt zurückkehren (52). Mit Yudhishthiras Erlaubniß, nachdem er von allen, besonders schwer von Arjuna sich verabschiedet, fährt Krishna mit Sâtyaki, der ihn begleitet, nach Dvârakâ zurück. Unterwegs will ein Brahmaweiser Uttanka ihm fluchen, als dem Begünstiger des Kuruunterganges, wird aber eines andern und zur Anerkennung des Gottes bekehrt (53—8). Angekommen erzählt Krishna seinem Vater Vâsudeva und andern von den Begebenheiten des Kampfes und beschwichtigt die Trauer um den Tod des Abhimanyu, für welchen dann die Todtenspenden gebracht werden (62). Auf Vyâsas Aufforderung, welcher der leidtragenden Uttarâ einen Sohn verheißt, trifft Yudhishthira indessen Vorkehr zum Roßopferfest, und sendet seine Brüder aus, um Reichthümer und Schätze herbei zu holen. Götter- und Brahmanengunst ist ihnen dabei behilflich (65). — Der Uttarâ Sohn kommt todt zur Welt. Krishna, herbeigeholt und von der Kuntî, der Subhadrâ, endlich von der jammernden Mutter flehentlich um Erfüllung seiner Zusage gebeten, entfernt das verhängnißvolle Brahmageschoß und belebt das Kind. Es wird Parixit genannt, der Stammeshalter seines königlichen Geschlechts (70). — Mit reichem Gütergewinn sind die Pândubrüder indessen zurückgekehrt. Sie bringen dem Krishna ihre Verehrung dar, welcher (mit Vyâsa zusammen) den Yudhishthira auffordert, das Roßopfer nun ins Werk zu setzen. Vyâsa gibt die erbetene Anweisung zum Opfer. Yudhishthira soll nach fernerer Angabe der religiösen Weihe und Einrichtung sich unterziehen; Bhîma und Nakula sollen die Hut des Reichs und der Herrschaft, Sahadeva die Hausstandsordnung zu wahren übernehmen, während Arjuna mit göttlicher Waffe und Heeresmacht dem freigelassenen Opferrosse nachzieht und die durchzogenen Gebiete und ihre Herrscher unterwürfig macht. So geschieht es. Ein weißes schwarzgeschecktes Roß wird von Vyâsa ausgewählt, mit königlicher Zier geschmückt und zu freiem Lauf entlassen. Kampfgerüstet zieht der Siegesheld hinterher, von Brahmanen und einer kriegstüchtigen Männerschar gefolgt. Alles Volk drängt in Massen heran die ausziehenden zu sehen, Heil und glückliche Heimkehr wünschend, und Herolde verkünden weit und breit die Entlassung des Siegesrosses (73). Es kommt Arjuna zuerst zu den Trigarta, deren Fürsten Sûryavarman, Ketudharman und Dhritavarman nach einander im Kampfe besiegt und zur Anerkennung der Kuruherrschaft gebracht werden, dann wird der Prajyotishakönig Vajradatta, der Sohn des Bhagadatta besiegt und (wie sein Vater

im s. g. digvijaya, S. 200 Anm.) zu unterthänigem Erscheinen beim Açvamedha verpflichtet. Nach Bekämpfung und Demütigung der Saindhava oder des Sindhuvolks läßt er sich durch die Bitten der Duççalâ, der einzigen Schwester Duryodhanas, welche mit ihrem Enkelsohn flehend herankommt, zum Frieden bewegen (78). Weiter dem Opferroß folgend kommt er nach Manipura, dem Herrschersitz Babhruvâhanas, seines eigenen Sohnes, den ihm die Citrângadâ, die Tochter des Gandharvafürsten, geboren. Dem ihm mit Brahmanengeleite ehrerbietig entgegen kommenden verweist der Vater sein unziemliches, nicht xatriyawürdiges Vorgehen, und auch die Ulupî, die Nâgatochter, erscheint, ihn zum Kampfe aufzufordern. In einem Zweikampfe wird der Sohn vom Vater, dann umgekehrt Arjuna von Babhruvâhana zuerst an der Schultergegend, dann aber ins Herz getroffen, daß er wie todt darniederfällt. Wie der Sohn an der Leiche des Vaters niedergesunken jammert und seine unselige That beweint, kommt die Ulupî, den zu tode erschrockenen zu trösten und ihm zu helfen. Mit einem wunderkräftigen Edelstein, den sie dem dahingestreckten auf die Brust legt, wird dieser zu Leben und Bewußtsein wieder erweckt. Nach ihrer Erklärung ist damit eine Schuld und Verwünschung gesühnt, welche der siegesgewaltige Pârtha im Kampfe mit dem Gangâsohn sich zugezogen, dadurch, daß er sich dabei auf Çikhandin gestützt. Ausgesöhnt und in Frieden verläßt er darauf die „Juwelenstadt", nachdem ihm auch Babhruvâhana sein Erscheinen zum Opferfest zugesagt (81). — Nach Abschluß seines weitern (im Texte angegebenen) Siegeslaufs kehrt das Opferroß zur Elefantenstadt zurück; man erfährt die glückliche Heimkehr des Siegeshelden, und aller Orten ist Freude.

Indessen rückt die Zeit des Maghâvollmonds heran, und Yudhishthira beauftragt den Bhîma, Brahmanen und vedakundige zur Vorbereitung des Opferfestes heranzuziehen. Dieß geschieht, und mit deren Hilfe wird ein großer Opferplatz abgemessen und hergerichtet, dahin führende Wege und Straßen, es werden Pfosten, Pfähle und Pforten aufgestellt, Wohnungen, Zelte und Gemächer für die berufenen Gäste, und Boten werden nach allen Richtungen gesandt, die Könige, Fürsten, Priester, Lehrer und Schüler einzuladen. Dann werden die Opfersäulen und Geräthe, Kessel, Becken, Töpfe, Schüsseln und Krüge in Bereitschaft gesetzt, Vorräthe von Speisen, Reis und Zuckerrohr, Buttermilch, Molken stromweise, Mengen von Thieren, die zu Lande, in der Luft oder im Wasser leben herbeigeschafft, kurz alles aufs reichste, schönste und beste besorgt oder ausgestattet. Dazu ertönt von Stunde zu Stunde Pauken- und Trommetenschall und kündet die Nähe des Festes. — Nun kommen von allen Seiten die vedakundigen, die Könige, Fürsten und Herren der Länder und werden auf Yudhishthiras Geheiß mit Ehren empfangen und bewirthet. Auch Krishna kommt mit Balarâma und den andern Vrishnifürsten heran und muß dem Pândukönig von Arjuna erzählen, von seinem Aufenthalt in Dvârakâ, seinen Kampf- und Siegesthaten. Endlich am dritten Tage verkünden aufsteigende Staubwolken die Ankunft des Arjuna selbst, und jubelnde Heilsrufe, die frohe Begrüßung und Lobeserhebungen Yudhishthiras, seiner Brüder, Krishnas und aller Angehörigen empfangen den Siegeshelden. Gleichzeitig ist auch Babhruvâhana, der Sohn mit den seinen eingetroffen. Er wird mit Ehren aufgenommen, und namentlich werden der Citrângadâ, seiner Mutter, von den Frauen, der Kuntî, Draupadî und Subhadrâ reiche Geschenke gegeben. Mit Ehrengeschenken aller Art wird auch Yudhishthira von den fremden Königen und Fürsten erfreut. So wird ihm von Krishna ein goldgeschmückter Wagen mit edlem Gespann verehrt. Desselben dritten Tages aber erscheint Vyâsa und erklärt die Zeit des Roßopfers gekommen, als Sühne für die im Kriege erschlagenen Verwandten und Helden. — So beginnt denn nun mit der Einleitungszeremonie (dem Milcheinguß, pravargya) und dem Somatrankpressen das große Opferfest und überall ist Freude, nirgend Jammer, Noth, Leiden, Hunger und dergleichen, denn allen bedürftigen war reichlich geschenkt worden. Nun werden die Säulen aufgerichtet, sechs aus Bilbaholz,

Das Roß ist der Träger königlicher Herrschaft. Auch die Sonnenrosse, welche in siegreicher Höhe einherziehen, haben von der Herrlichkeit des Gottes auf sich übertragen. So ist der königliche Renner, welcher seinem Wagen vorausgeht, der ungehemmte Führer zu Sieg und Ehren. — Die Opferung des Rosses nach seinem Siegeslauf, sein Gang zu den Göttern reicht gewiß in ein hohes Alterthum zurück, wenn auch die Einsetzung und vorschriftsmäßige Art der Ausführung des Opfers als solchen, als eines größten, alle andern (Soma- und Kleinviehopfer) einschließenden, kaum noch der altepischen, geschweige denn der altvedischen Zeit angehört. Groß aber, wie die Macht und Wirkung des Roßopfers, war auch dabei der Aufwand, so daß nur Könige und Fürsten ihn bestreiten konnten, und ebenso umständlich war die Vorbereitung — die Wahl und Weihe, die Ausschmückung, das freie Laufenlassen

---

zwei ganz goldne, wiederum eine aus kostbarem Holze und andere mehr, demnach auf Backsteinen und Goldplatten die Holzstöße geschichtet, ihrer vier, achtzehnhandig und mit goldbeschwingten dreieckigen Garuda versehen. Jeder Feuerstätte werden Opferthiere zugetheilt, Kleinvieh, Vögel, auch Wasserthiere, den Göttern einzeln bestimmt, den Säulen dazu an dreihundert Stück Kleinvieh. — Wie von Göttern und Rishi, von singenden Gandharven und tanzenden Aparsenscharen umgeben strahlen die Opferstätten. Selige Dichter scheinen im Verein mit Kimpurusha und Kinnara (Halbmenschen) herzu gekommen. Vyâsa mit seinen Schülern, den riten- und opferkundigen Nârada mit Tumburu, Viçvâvasu, Citrasena und anderen göttlichen Reigenführern verherrlichen die Feier. — Nach Darbringung der kleineren Opfer wird der Renner von Brahmanen hergeführt und vorschriftsmäßig geopfert. Dreimal, zu drei Handlungen, wird die edle Königin, die Draupadî dem Opferroß nahe gebracht. Sodann wird die Netzhaut herausgenommen und mit Räucherwerk dem Feuer übergeben, einzelne auserlesene Körpertheile werden abgetrennt und ebenfalls dem Agni überantwortet und darnach alles übrige Fleisch zerlegt und gebraten. Sechszehn Priester sind mit dieser Verrichtung beschäftigt, während Vyâsa mit seinen Jüngern alles gehörig leitet und anordnet. Und gebührend mit tausendfachen Mengen von Goldschmuck lohnt Yudhishthira den Brahmanen ihre Thätigkeit. — Nun ergreift Vyâsa das Wort, um dem Yudhishthira die ganze eroberte Erde um ein Lösegeld zuzusprechen. Yudhishtira erklärt darauf, dieß ganze Erdreich, welches Arjuna ersiegt, als Brahmaeigenthum den Brahmanen vertheilen, die ganze viergetheilte Erde, entsprechend der Zahl seiner Opferfeuer, selber aber mit den seinen in den Wald ziehen zu wollen. Heilsrufe aus der Höhe begegnen dieser Erklärung, Vyâsa aber damit, daß er das ganze Erdreich dem königlichen Geber als Brahmanengeschenk wiedergibt, eine Schenkung, welche Krishna bestätigt. Reiche Gaben an Gold und Kostbarkeiten, wie sie noch niemals ein König gegeben, werden darauf den Brahmanen, auch die Pforten, Säulen, Geräthe, Schalen u. s. w. ihnen vertheilt, und diese darauf hocherfreut entlassen. Seinen eigenen großen Antheil schenkt Vyâsa der Prithâ, welche damit ihrem Schwager zu liebe ein frommes Werk veranstaltet. Endlich nehmen Yudhishthira und seine Brüder ihr Sühne- oder Reinigungsbad und erscheinen dann glänzend in der Könige und Fürsten Versammlung. Auch diesen allen, so namentlich dem Babhruvâhana und der Duççalâ, welche ihr Reich wieder erhält, werden große und namhafte Geschenke gemacht. Tag und Nacht währten dann die Feste, bis die königlichen Gäste alle in ihre Heimat zurückgekehrt waren, um dort von der Größe und unermeßlichen Herrlichkeit des mächtigen Kuruherrschers zu erzählen (89). — Mit einer auf das Opfer bezüglichen Sage, der Nakula- oder Ichneumonsage (92), schließt das vierzehnte Buch vom Roßopfer (âçvamedhikaparvan).

des Rosses, dem die Eroberung des Reiches folgte, dessen Gebiet sein Fuß betrat. In der That wurzelt Verfahren und Anschauung im alten kriegerischen Wesen, wie denn die Idee der Weltherrschaft, auch ohne das Opfer und trotz aller spätern Formenüberladung desselben, mit dem freien Laufe des königlichen Renners noch in viel fernerer Zeit verbunden geblieben.*)



Fragment einer Skulptur am Mittelbau des Amravati Tempels.
(Höhe des Originals 1,26 Meter.)

Es ist eben schwer, was eine historische Darstellung des epischen Zeitalters fordert, aus der brahmanischen Bearbeitung und Ueberarbeitung des Epos brahmanisches auszuscheiden. Denn nur schwer lassen sich hier sichere Grenzen finden und einhalten, und dieß ungleich schwerer noch als für Länder- und Raumgebiete in dem was die Leute, ihre Einrichtungen und ihre Entwickelung angeht. Gleichwohl ist jener Forderung so weit als möglich gerecht zu werden, weil beide Gebiete, episches und brahmanisches, im allgemeinen (das heißt soweit nicht eines mit oder aus dem andern hervor geht) einander ausschließen, und weil es auch im einzelnen sich nachweisen läßt, daß im Gebiete des epischen Zeitalters brahmanisches noch fremd und die Gottheit eines Brahman — nicht Brahman als Ausdruck für Gebet und Herzensergießung, und auch nicht Brâhmana als Beter, da solche schon im Vedischen bekannt sind — aber, wiederholt, die Gottheit eines Brahman noch gänzlich unbekannt gewesen.**)

*) Vgl. S. 49 und Anm. — Die Roßopfer (açvamedha)-Hymnen, Rigv. 1, 162 f., mit einer Reihe von Opfersprüchen, der eine, und seinen mystischen Versen, der andere, lassen sich auch in der Sprache als spät und nachvedisch erkennen. Im Anschluß hieran geben die Brâhmana (so Çatapatha 13. Abschn.) die Menge minutiös ausgedachter Riten und Observanzen dieser großen Opferhandlung, mit einzelnen recht abstoßenden und widerwärtigen Gebräuchen. Einige Andeutungen hierauf lassen sich auch wohl schon in der epischen Darstellung finden, wie denn auch schon im M. Bhârata das Roßopfer allgemein als zur Sühne und Tilgung aller Schuld (vgl. Manu 11, 260) angewiesen wird. Bei allem diesem brahmanischen Wesen, welches sich besonders auch in der scheinbaren Verschenkung alles ersiegten Guts ausspricht, hat sich doch die angezeigte Idee erhalten, wie sie namentlich in der buddhistischen Legende offen zu tage tritt. Auch auf unserm Bilde von einem Fragment des Amravati-Tempels erscheint das Roß mit dem Sonnenschirm, dem bekannten Abzeichen königlicher Würde und Herrschaft.

**) Es werden Drona, sein Sohn Açvatthâman und Kripa, des Gotama Sohn, als Lehrmeister zu Brahmanen gemacht. Doch was sie vorab lehren ist Waffenübung und

Die uralten Gottheiten des Himmels und der Erde, Dyaus und Prithivi, sind im Epos gänzlich in den Hintergrund getreten. Auch eines Mitra wird für sich allein meines Wissens gar nicht, in Verbindung mit Varuna kaum noch ein und ein andermal Erwähnung gethan. Und Varuna selbst, die hehre und furchtbare Gottheit des altvedischen Liedes, wird nicht viel anders genannt, als wo er aus dem Bereiche seiner Herrschaft, aus dem Meeresgrunde göttliche Wehr und Waffen herausgibt, sie einem Arjuna und Krishna oder anderen Helden für die Dauer ihres Kampfes zu leihen.

Nicht besser, wo nicht schlimmer ist es um andere in vedischen Hymnen noch viel verherrlichte Gottheiten bestellt, um jene Kinder der Aditi, wie Sûrya, Vâyu, die Açvin, welche die epische Sage zu Vätern ihrer Heroen gemacht. Sie sind nicht abgesetzt noch gefallen von der Höhe ihrer Göttlichkeit — auch die altindischen Gottheiten sind ewig und unsterblich — haben nicht an Würde oder Ansehn eingebüßt, noch sind sie ihrer Verehrung verlustig gegangen. Wir sehen Yudhishthira einmal in der Frühe eines Schlachtenmorgens sich erheben, um die Ushas, die göttliche Ankünderin des Tages andächtig zu begrüßen (7, 82), hören bei Gelegenheit vergleichsweise die Macht und Herrlichkeit jener und anderer Gottheiten preisen und dürfen sicher annehmen, daß auch sie mit vielen andern als Zeugen entscheidender Kämpfe zugegen sind. Und nichtsdestoweniger sind sie zurückgetreten, nicht bloß äußerlich, weil von ihrem Dienste in der eigentlichen Erzählung nicht viel mehr die Rede ist, sondern thatsächlich. Denn es ist die Zeit eine der Kämpfe und Kriege, in welcher auch die alten streitbaren Gottheiten eines Indra und Agni vor allen hervortreten, auch eines Yama oder Dharma, der die Seelen der gefallenen Helden zu Ahnen- und Himmelssitzen geleitet.*)

Kriegshandwerk also gar nicht brahmanisches Wesen. Und wie sie in der Sagengeschichte auftreten, als gewaltige Krieger und Kriegsherren, das läßt sie auch nicht als Brahmanen erkennen. — Nach seiner Besiegung durch Arjuna fordert Citraratha, der Gandharvafürst, die Pându auf, sich einen Purohita zu wählen und dessen, des Dhaumya, Rath und Weisung nachzugehen und sich damit einer brahmanischen Ordnung zu fügen (vgl. S. 192, Note). So wäre die Annahme des brahmanischen Gesetzes vom Epos selbst als eine spätere zugestanden, abgesehen davon, daß die Einsetzung eines Purohita schon vedisch ist. Dann ist nachher in Ekacakrâ, wo die Pându als Brahmajünger (brahmacarin) auftreten, von Dhaumya gar keine Rede (vgl. Lassen I², 813). Der Pându Verkleidung als Brahmanen, ihr Leben von Almosen ist dann weiter ebenfalls vielmehr eine Stütze denn das Gegentheil für unsre Auffassung. Wald- und Wander- und Einsiedlerleben ist aber, wie das Epos selbst bezeugt, älter als Brahmanenthum, welches ihm hier in der Darstellung seinen Namen und sein Gewand geliehen. — Endlich, wo immer der Brahman als Gottheit erscheint und, wie in dem Zweikampfe zwischen Karna und Arjuna, sein entscheidendes Wort spricht, da ist sein Auftreten in losem Zusammenhang und mit dem Gange der Erzählung völlig unverknüpft.

*) Zum folgenden sind dankbar benutzt worden die Abhandlungen Adolf Holtzmanns: 1. Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata; 2. Agni nach den ꝛc.; und 3. die Apsaras nach dem Mahâbhârata (die erste und letzte, Zeitschr. d. D. M. G., Bd. XXXII, 290—337 und XXXIII, 631—44, die zweite selbstst. ersch., 1878/79).

„Wie die Gangâ vorzüglichste unter den Strömen, so ist der große Indra vorzüglichster unter den Suren oder Göttern" (3, 134, 6). Er ist „einzig Götterkönig, der tapfere Feindevertilger", lesen wir gleich darauf, und verdankt seine Stellung eben diesem seinem Wesen, seinen siegreichen Kämpfen, nämlich mit Asuren oder Götterfeinden, mit einzelnen, welche wir schon aus dem Vedischen kennen, und mit ihrer ganzen Gesammtheit. Mannigfach geartet und umgestaltet ist die Sage in den Erzählungen vom Kampfe mit Vritra und seines gleichen, wie Namuci, Bali und andern Dämonenhäuptern. Bald wird der schreckliche Gegner und seine „dunkle" Schar mit jenem Donnerkeil niedergeschmettert, welchen Tvashtar für seinen Freund Indra verfertigt, bald weiß dieser nur mit schlauer Kunst und trügerischer Verschlagenheit seinem bösen Feinde beizukommen, bald endlich muß er beides, List und Gewalt anwenden, um zum Ziele zu gelangen. In dem vielberufenen Kampfe dann zwischen Göttern und Asuren überhaupt handelt es sich um den Besitz des meergequirlten Amrita oder Unsterblichkeitssaftes, allgemein aber um die Weltherrschaft.*)

„Da der schreckliche Krieg zwischen Asuren und Göttern zu Ende war — erzählt Mârkandeya — ward Indra der drei Welten Weltenherr. Gehörig ließ Parjanya der Saten bestes Gedeihen regnen, und die Geschöpfe waren gesund, fromm und pflichtergeben. Erfreut war da alle Welt, an seinen Pflichten festhaltend, und erfreut sah die Wesen alle der Balabewältiger. Da war denn der Götterkönig Çatakratu froh, er bestieg den

*) Die Sage von diesen Kämpfen — Asura, d. h. die „lebendigen, geistigen" später im Gegensatz zu Sura, den „lichten" Göttern, unterstützt durch eine mißverstandene Etymologie, die „Ungötter", Kobolde und Götterfeinde bezeichnend, natürlich weit älter als dieser bezeichnende Gegensatz (man denke an die Titanenkämpfe) — stützt sich bekanntlich auf Naturvorgänge, wie sie ursprünglich auch dem Vritramythus zu grunde liegen. Von diesen namentlich (und verwandten) ist die einfache Erzählung im Epos vielfach umgestaltet, brahmanisch, vishnuitisch und çivaitisch, sogar roh verunstaltet worden. Hierauf (bei Ad. Holtzmann 303, 13) näher einzugehen, kann nicht am platze sein. Nur ein, wie es scheint, alter Zug sei erwähnt. Der (durch Spruch und Erzählung) begütigte Götterfeind bedingt für sich, daß „nicht aus trockenem noch nassem, nicht mit Holz noch Stein, nicht mit Schwert noch Pfeil, nicht am Tage noch bei Nacht Indra oder ein anderer Gott ihn angreifen dürfe". Mit seinem Donnerkeil häuft Indra zur Dämmerungszeit den Meeresschaum auf Vritra, und darin wird der überlistete getödtet. Aehnlich im Kampfe mit dem gefürchteten Namuci, worauf Indra seinen Trug durch Opfer, Bad und Buße sühnen und das Rachegespenst seines Feindes versöhnen muß. — Noch dieß. Um das Amrita zu gewinnen, soll der Ozean gequirlt oder gebuttert werden. Der Berg Mandara, mit Hilfe des Schlangenkönigs Ananta herausgerissen, muß den Quirlstock (Stößel), die Schlange Vâsuki den Quirlstrick, und der Rücken des Schildkrötenkönigs Akûpâra den Stützpunkt abgeben. Asuren und Suren quirlen und drehen vereint; und Indra löscht mit seinem Wolkenregen die bei der raschen Drehung entstehenden Flammen; doch werden die ersteren um den endlich gewonnenen Unsterblichkeitstrank betrogen. Darob, nach dem Waffenstillstand, in welchem beide Parteien gelebt, neuer, überaus schrecklicher Kampf, darin die unsterblichen Götter obsiegen (1, 17 ff.).

Airāvata, seinen Elefanten, die erfreuten Geschöpfe sich anzuschauen" (3, 193, 6—8). So erscheint der Indra des Epos in der That wie ein mächtiger irdischer König, den es freut, sein Volk zufrieden und im Glücke zu sehen. Ein Indra sein, dem Indra gleichherrlich erscheinen, ist die ehrendste Bezeichnung für einen Yudhishthira (4, 72, 34) und andere Könige und Erdenherren. Könige und Erdenherren sind denn auch des Gottes Freunde und Genossen. Er kommt zu ihren Opferfesten, und sie kommen zu ihm als „seine lieben Gäste", solche eben, die im Schlachtenkampfe „pflichtgetreu", nicht hinterrücks schauend, ihr Leben heldenmüthig daransetzen (3, 54, 17). Denn vor allem kampfesfroh, kämpfer- und kampfesmutliebend ist der Götterkönig. Und hiernach sind auch im Epos die vielen Namen, welche sein Wesen und seine Erscheinung kennzeichnen.

Unter hellem Sonnenschirm, dem Abzeichen der Könige, ein Diadem auf dem Haupte und den Goldreif am Arme erscheint der Gott in unsagbar schöner Gestalt. Er trägt (wie an einer Stelle angegeben) ein dunkles Gewand. Und so wie bei allen Göttern, ist sein Gewand staublos, sein bunter Kranz nimmer welkend, sein Körper ohne Schweiß und ohne Schatten, und wenn er steht, berühren seine Füße nicht den Erdboden. Die Waffen des Indra sind ein Speer, der nimmer fehlt und immer wiederkehrt, ein Muschelhorn, von Viçvakarman gemacht, vor allem dann ein Donnerkeil (Vajra), seine altgewohnte geliebte Waffe, der Feinde des Gottes Schrecken und Verderben. Auch ein Bogen wird erwähnt, Indrāyudha („Indrawaffe") geheißen.

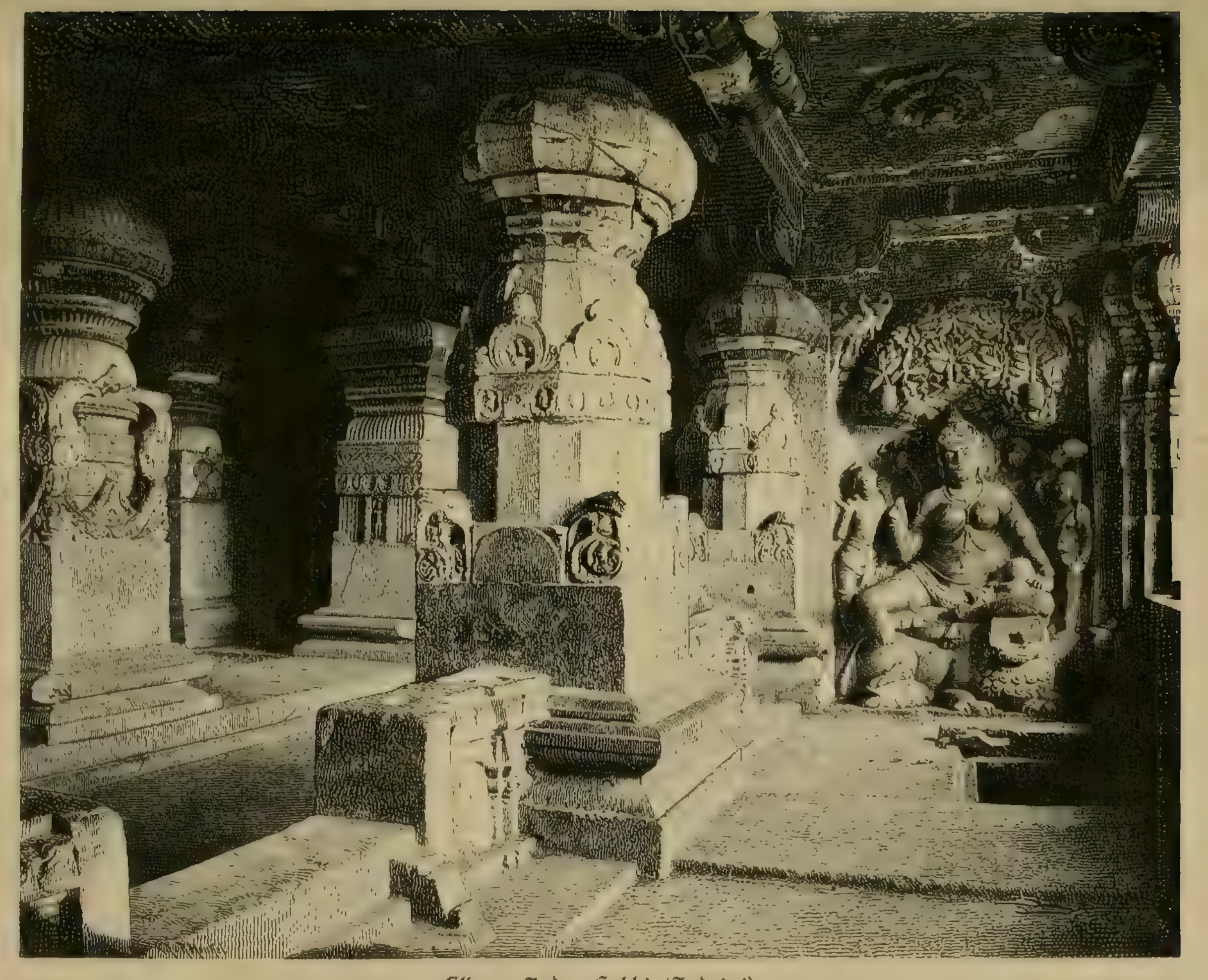
Gleich diesem ist aus dem Vedischen bekannt, wie der Götterkönig auf goldenem, edelsteingeschmücktem Wagen durch die Lüfte einherkommt. Falbe Rosse, deren Indra die tausende zu eigen hat, ziehen das „glänzende, siegreiche" Gefährt; das dunkelblaue Banner des Gottes weht darüber, hoch am goldenen Schafte befestigt. Wagenlenker und Freund des Gottes ist Matali, von dem das Epos zu erzählen weiß (5, 104 ff.). Der lenkt nach Indras Willen das Gespann; es theilt sich das Wolkendunkel, flammende Blitze zucken umher und mächtiges Donnergetöse erfüllt die Himmelsgegenden. Schon von weitem hört man das mächtige Räderrollen, hell klingendes Glockengeläute und unter Sturmesgeräusch Sang und Spiel aus der Höhe schallen. Denn nicht nur die Marutscharen, sondern auch tanzende und singende Apsaras, singende und spielende Gandharva und noch andere Genien und Halbgötter geleiten den Indrawagen (3, 42). Nach anderen Angaben des Epos und offenbar späterer Anschauung reitet auch Indra, namentlich wenn er Freunde und die Dreiwelt zu besuchen kommt, auf seinem Elefanten Airāvata, der sonst am Eingange seines Himmelspalastes steht (1, 3, 167; 3, 227, 3 u. a.).

Dieser himmlische Palast des Götterkönigs (2, 7; 3, 42) befindet sich in der Indrastadt Amarāvatī, zu der man vom Götterberg Mandara gelangt. Sie ist von Seligen und heiligen Sängern bewohnt, diese Stadt, darin man Sorge und Leid, Krankheit, Alter und Tod nicht mehr kennt. Tausendthorig umschließt sie Indras Nandana, jenen lieblichen Götter- oder Lusthain,

darin die Bäume ständig grünen, zumal Blüten und Früchte tragen, der voll ist von anmutigen Plätzen und Sitzen und immerfort durchrauscht von lindem Windhauch, von Apsarsengesang und Gandharvenmusik. In diesem Haine — so ists anzunehmen — aber hoch und frei in der Luft schwebend und nach Gefallen beweglich, ist Indras glanzstrahlendes Wohnhaus und in diesem die weite, herrliche, „lotusbekränzte" Hofhalle, die Sabhâ mit dem Thronsitz. Und auf diesem sitzt der erhabene Götterkönig, ihm zur seite seine Gattin, die treue Çacî, auch Indrânî oder Paulomî geheißen, umgeben von Marut, die ihm Kühlung zufächeln, und von Apsarsen, Gandharven und andern dienenden Scharen, die seine göttliche Herrlichkeit preisen, wenn er die Götter bei sich versammelt, Könige und Helden als seine Gäste empfängt und vor allem zu seiner Unterhaltung und Belehrung die heiligen Rishi, Seher oder Weisen aller Zeit um sich vereinigt, gleichwie ein irdischer König seine Freunde, Berather und Genossen.

Glücklich und vergnügt wie in Indras Lusthain, in glücklichem Ehebunde leben und einander treu sein wie Indra und die Çacî, sind sprichwörtliche Redeweisen. Das hindert indessen nicht, daß dem Indra auch, gleichwie dem griechischen Zeus eine Menge Liebschaften nachgesagt werden, darin er Mädchen und auch Frauen nachstellt. Und es kommt vor, daß er bei solcher Gelegenheit einmal mit den Worten angefahren wird: „Leidenschaftlicher, schlechtgesinnter, sündhafter Städtezerstörer, nicht lange werden Götter und Menschen dich noch verehren!" (13, 41, 20). Man sieht, der altvedische Indra hat im Epischen ein vielmehr leibhaftes, menschlich geartetes Wesen angenommen. Er ist den Menschen näher, menschliche Liebe und menschliche Leidenschaft sind in ihn hineingebracht, der ganze Gott ist mit einem Worte mehr Mensch geworden.

Wie in alter Zeit kommt Indra zu den Opfermahlen der Könige und Priester, trinkt Somasaft mit dem Kuçiker Viçvâmitra und mit Nriga, dem Uçînarasohn (3, 87, 17; 88, 6). Er bringt aber auch selbst Opfer, sogar ein Hundertopfer, um deßwillen er Çatakratu genannt wird (1, 55, 2; 3, 85, 38), und ein Roßopfer, seinen Mord an Vritra zu sühnen (5, 13, 18). Und später einmal, da er ein Thieropfer darbringen will, verweisen ihm die Rishi das Unrecht solcher blutigen Opferung eines Thierlebens, und heißen ihn nur Pflanzen zu opfern (14, 91, 13). — Auch wie in alter Zeit ist Indra Gönner und Gabenherr, und nicht nur gewährt er seinen Freunden Schutz und Schirm, sondern beschenkt bekanntlich auch seine Günstlinge unter den Menschen mit Waffen, Wagen und anderen Schätzen. Aber seine Gabenmacht ist nicht mehr so unbeschränkt, und seine Güte auch nicht mehr so uneigennützig wie ehedem; er kann nicht mehr allen, freilich oft maß- und sinnlosen Wünschen gerecht werden; es soll der Sûryasohn Karna von ihm alles bis auf seinen Donnerkeil erhalten, nur daß er ihm dagegen seinen Panzer und seine Ringe geben muß (3, 310, 23). — Wie zu seiner alten Macht und Gewalt auch immer mehr die List und Verschlagenheit kommt, ist schon früher erwähnt. Dahin gehört, auch hierin dem



Ellora, Indra-Sabhâ (Indrânî).



hellenischen Zeus vergleichbar, seine große Verwandlungsfähigkeit, womit er, wie Devaçarma erzählt (13, 40, 28 ff.), bald groß, bald klein, bald weiß oder schwarz, jung und alt, bald als dieser bald als jener auftreten kann. Auch allerhand Thiergestalten kann er als Versucher oder wie sonst immer annehmen.

Endlich ist hier ein anderes noch anzuführen, das freilich in seiner Ausbildung wohl erst der spätepischen und brahmanischen Zeit zueignet, für seine Entstehung aber eben so gewiß nicht erst das Brahmanenthum abzuwarten hatte. Das ist die Fähigkeit eines tugendkräftigen Menschen, sich durch Frömmigkeit und Enthaltsamkeit, wie es später gewöhnlich heißt, durch Bußgewalt zu göttlicher Höhe und Würde zu erheben. Solche Macht kann den alten, auf ihre Macht eifersüchtigen Göttern der „Dreiwelt", in ihrem Bestande, namentlich aber einem Indra und seiner Herrschaft gefährlich und bedrohlich werden. Da hat denn der Götterkönig ein einfaches, wohl bekanntes, viel angewandtes und zumeist auch unfehlbares Mittel, solchen Feinden und Tugendhelden zu begegnen. Er sendet, wenn Zureden und Versprechen nichts nützen, eine oder mehrere seiner Apsarsen oder seiner himmlischen Nymphen aus, die leicht geschürzt, mit allen Reizen der Jugend angethan und in allen Liebeskünsten erfahren, dem frommen Büßer wie zufällig aufstoßen und ihn zur Sinnlichkeit verlocken. Auch wird wohl der „Herzenserreger", der Liebesgott Manmatha und Freund Vâyu, der Windgott mitgeschickt, der ungesehen in dem losen Gewande der Nymphe spielen muß. Wie gesagt, und wie bei Viçvâmitra (1, 71), zu dem die Menakâ kommt, und andern, gelingt die Versuchung in den meisten Fällen. Nur selten widersteht der heilige und schleudert seinen Fluch auf die himmlischen Schönen, wie es jenen fünf am „Jungfernbade" (Kumârâtîrtha oder Kanyâtîrtha) ergieng (1, 216), und dann muß der bedrohte Gott wie beim Triçiras (5, 9, 23) zu andern kräftigern Mitteln greifen.

Wenn Indra auf diese Weise später von seiner alten Höhe und Erhabenheit herabsinkt, wenn der Riese Mada (Rausch, Hochmut) sein gefürchtetster Gegner wird, vor dem er sich duckt, und wenn er wohl selbst gar, wie in einem sehr späten Stück zu lesen (13, 24), vor andern zum Büßer wird, so ist er doch im alten Epos und in altepischer Zeit vor allem noch der Schlachtengott, der mächtige Kriegsheld und Burgenzerstörer, der er stets gewesen, der die Waffenharnische, Pfeil und Bogen erfunden und das Kriegshandwerk zum Verderben der Feinde eingesetzt (5, 29, 29 f.). Manche Stelle in der Kampfsage, auch in unserer Darstellung, besonders die Mahnungen der Krieger zur Tapferkeit, können hierfür als Beleg dienen. Indras Himmel ist dem wackern Kämpfer aufgethan; im Kampfe fallen heißt „den Indrapfad gehen"; und kein Tod ist ehrenvoller, keiner führt sicherer zu Indras Paradies und zu ewiger Wonne und Seligkeit als des Xatriya pflichterfüllender Schlachtentod. Ein theilnehmender, das heißt wol parteiischer Zuschauer bei den Heldenkämpfen, sind doch nach ihrem Sturze ihm Freund und Feind, Kuru wie Pându seine gleichlieben Gäste. „Auch die mit Unrecht gekämpft

und zumal in den Tod gegangen" sind nach Krishnas Erklärung „unzweifelhaft" des Himmels theilhaftig (14, 54, 22); bei seinem Besuche im Himmel sieht Arjuna auf ihren Sitzen dort mit Weisen und Frommen zusammen die im Kampfe gefallenen Helden (3, 42, 35); und Yudhishthira, den Indra selbst bei lebendigem Leibe, wie ehedem den Viçvâmitra auf glänzendem Wagen zum Himmel geholt, muß auf den ersten Blick dort seinen bittersten Gegner schauen. Im Himmel hier, wird ihm gesagt, gibt es keine Feindschaft (18, 1, 18). Da sitzen die seligen alle mit Indra vereint beim Somatrunk; mit dem Gotte Soma trinken heißt Unsterblichkeit genießen; der Ersieger des Soma oder Amrita ist Herr zumal über Leben, Ewigkeit und Unsterblichkeit. Genug; mag er wie immer später gegen andere Götter angesehen und gestellt sein: dem Heldenzeitalter des indischen Volkes war und blieb Indra der höchste Gott.

Unter den übrigen Göttern — um ihre Betrachtung nun der des Indra hier anzuschließen — ist Agni noch immer des Götterkönigs treuer Freund und Genosse. Er hat ihm einst bei Bewältigung des Bali, überhaupt im Asurenkampfe kräftig zur seite gestanden (7, 25, 20). Und wenn Indra mit seinem Donnerkeil dreinfährt, so ist sein Freund Agni der andere „Burgenzerstörer", welcher hinterher kommt und seine Brandfackel in die Schlupfwinkel der Feinde schleudert, der Dânava, Râxasa, Piçâca, wie sie mythisch heißen, und sie vom Erdboden verschwinden macht.

Nur einmal bei solcher Gelegenheit haben sich die beiden feindlich gegenüber gestanden. Das war beim Brande des Khândavawaldes, den Agni der Welt zum Heil zerstört, Indra aber dem Schlangenfürsten Taxaka zu liebe erhalten haben wollte. Bekanntlich haben jenem Krishna und Arjuna, welchem der Feuergott hierbei die gewünschten Waffen verschafft, zur Ausführung seines Zerstörungswerkes verholfen (S. 198); und wohl mag es sein, wie man annimmt, daß der mehrerwähnten Sage ein wirkliches, natürliches oder historisches Ereigniß zu grunde liegt. Uebrigens ist der flammende Agni nicht allein und immer dem Blitzstrahl folgend, und wohl durfte dieser vornehmste der Vasu, als der Agni gilt, sich auch einmal im natürlichen Gegensatz zu Indra zeigen, gleichwie bei Indra und Sûrya in der Kampfsage im grunde auch nur der natürliche Gegensatz zu tage tritt.*)

Sonst ist Agni, wie gesagt, immer der Freund Indras, und wie Nârada und Parvata, die beiden Rishi und Götterboten, wie das Açvinpaar oder die beiden Räder an einem Wagen (3, 134, 9) gehen und halten sie getreulich zusammen. Beide stehen auch im Kampfe mit Vâyu, dem andern Freunde

*) Die erwähnte Annahme nach Weber, Ind. Streifen I, 12. — Ueber Vasu vgl. S. 66. — Deren Anzahl wird im Epos (1, 66, 17) als acht angegeben und als Dhara (Erde), Dhruva (Firmament, Luftraum), Soma (Mond), Ahas (Tag), Anila (Wind), Anala (Feuer), Pratyûsha (Morgendämmerung) und Prabhâsa (Licht) aufgeführt. Ebenso an anderer Stelle (13, 151, 16), wo aber Sâvitra (Sonne) für Ahas eingetreten. (Pet. Wb. u. d. W.)

des Agni, Dharma und andern auf seiten der Pându (5, 61, 6), und im Kampfe mit Karna wünscht auch Jâtavedas, das ist Agni, den Sieg des Indrasohns (8, 87, 47). Aengstlich auch suchen sie einander und freuen sich des Wiederfindens, nachdem sie, wie es geschah, einer den andern verloren hatte, Agni den Indra nach dessen ungerechter Vritratödtung (5, 15, 27), Indra den Agni, da er aus Aerger über den Fluch des Bhrigu, er solle zum „Allesverzehrer" werden, sich in einen Çamibaum versteckt (9, 47, 21). Die Sage von Agnis Verstecken hat das Epos mannigfach verwerthet. Uebrigens gibt der Çamibaum, wie wir wissen, vornehmlich das Unterholz zur Erzeugung des Gottes, und ist sein beliebtes Versteckenspielen auch schon aus dem Vedischen bekannt.*)

So ist es natürlich mit allem andern, was aus der elementaren Natur des Gottes hervor gegangen, mit seiner Allgegenwart und allwissenden Heiligkeit wie mit seiner Gefräßigkeit und Unersättlichkeit. Bei mangelnder Nahrung muß Agni auf und davon- und verloren gehen. Seine ständige Unterhaltung, ihn wie Vater und Mutter und Lehrer und wie das eigene Selbst zu hegen (5, 33, 74), ist daher eine altgeheiligte Pflicht. Wie in alter Zeit heißt Agni Vaiçvânara, „der allen Menschen eigene", als welchen ihn Sahâdeva preist (2, 31, 44), der als Vermittler, ihr „Mund" und „Bote" zu den Göttern ihre Opfer trägt, in den Häusern als „Herr" und „Gast" friedlich waltet, wie im Felde kriegerisch verherend einher schreitet, ja als solcher, als Herr der „springenden, knisternden Flamme" den Feindeüberfaller Skanda, einen jungen Kriegsgott zeugt, der sogar Indras Macht bedroht. Doch es führt auf eben diese Weise auch die Mannigfaltigkeit in der Einheit seines Götterwesens zur Theilung und Unterordnung, zu jüngeren Gottheiten seines Namens (3, 219), die also seiner ganzen Größe abbruch thun. Er ist, wie beim Khândavawaldbrand sich gezeigt, noch immer der Zerstörer „feindlicher Burgen", wird „seiner Zeit" beim dereinstigen Weltenbrande sogar „diese ganze Erde wieder verschlingen" (3, 56, 9; 5, 16, 5 u. a.) und „aller Welten Ende" (1, 7, 19) heißen, aber seine Theilnahme an dem Kampfe ist auf jene erwähnte Parteinahme beschränkt; nur, daß er wohl vergleichsweise genannt, die Unwiderstehlichkeit eines Heldenpaars der vereinten Macht eines Agni und Vâyu des öfteren gleich gerühmt wird. — Dafür ist die andere Seite des Agniwesens, seine Opferführung und Priesterthätigkeit stärker und häufiger hervor gekehrt, und dieß wie begreiflich vielmehr nach einer spätern brahmanischen denn altepischen Auffassung. So hat der Feuergott eine läuternde Kraft. Wenn nun aber Agni selbst beim Leichenschmause sich verunreinigt, darob vor Aerger schier vergeht und vor Scham im Schoße der Meereswellen sich verbirgt (3, 222, 6), so dürfen wir wohl mit Grund zweifeln, ob solche Anschauung in den Ideenkreis einer alten Heroenzeit gehört.*)

---

*) Eine nähere Erörterung der vorerwähnten beiden Sagen findet sich bei Holtzmann, Indra ꝛc. S. 309ff., und Agni ꝛc. S. 11ff. In der letzteren der beiden Schriften,

An Verehrung hat es diese Zeit dem Agni gewiß nicht fehlen lassen. Da ist kein Heerd ohne seine Opferflamme, kein Opfer ohne seine Theilnahme und Wirksamkeit (5, 16, 4). Jeglicher Wunsch, auch einer Mutter, einer Prithâ, wenn sie Kinder begehrt (1, 120, 40), wird ihm, dem Haus- und Menschenfreunde vorgetragen, jedes Verlöbniß, jede Heirat durch sein feierliches Umwandeln geheiligt. So geschiehts und thut Krishna beim Antritt seines Tageswerkes oder einer Reise (5, 83, 9; 94, 14); so läßt der fromme König das heilige Opfer beider vor sich hertragen, da er aus dem Hause zur Einöde sich begibt, dasselbe, das ihn später mit seiner Gattin und Schwäherin zu tode brachte (15, 15, 3; 39, 7); und so wird Agni angerufen beim Scheiden aus dem Leben (1, 229, 26) und seine heilige Flamme angefacht zur Todtenfeier (13, 91, 23 ff.). Ueberall und stets ist Agni in Menschennähe und Verkehr, ist der Freund, Hüter und Geleiter des Menschen; nur er selbst konnte es auch episch nicht gleich dem Indra zu menschlicher Gestaltung bringen.

Er fährt wie andere Götter und von alters her auf einem Wagen; der Wind, daher Vâtasârathi, ist sein Fuhrmann; und kämpfend führt er Bogen und Wurfscheibe. Auch eine Gattin hat Agni, die Svâhâ, die „Segensgottheit", eine Tochter Daxas (1, 199, 5 u. a.), hat Liebschaften, wie Indra, mit schönen Flußgöttinen, die ihm Söhne schenken (3, 222, 20 f.), hat endlich, wie dieser sein Freund, die Fähigkeit sich zu verwandeln (2, 31, 31 u. a.). Doch hat er nicht wie dieser einen festen Wohnsitz, nicht so fest ausgeprägte Merkmale und auch nicht so kräftig gezeichnete, bestimmte, menschenähnliche Persönlichkeit. Und das kommt, wie es scheint, durch seine Natur, die größtentheils in Opferfeuer aufgieng, und übrigens dadurch, daß er sowohl älteren als bald auch jüngeren göttlichen Gestaltungen nach- und dann gleichgesetzt, einverleibt ward. Wir haben, alle spätere Bearbeitung möglichst abgerechnet, doch ein ganzes Theil des Agniwesens im Epos als Çiva anzusprechen.

Es ist in dieser Hinsicht wohl bezeichnend, daß auch Agni nicht zu einem der Heldenväter in der Sage gemacht worden, wie dieß mit Sûrya, Indra und Vâyu, mit den Açvin und mit Yama oder Dharma geschehen. — Auch der Sohn des Vivasvant, die letztgenannte Gottheit hat eine kräftigere und bestimmte Gestaltung seiner Persönlichkeit erhalten. Und im wesentlichen ist dieß auch alles, worin der altvedische Gott im Epischen sich geändert, wenn

welcher auch die meisten Stellenangaben hier entnommen, ist die spätere Stellung seine Unterordnung und Umwandlung im vishnu- und çivaitischen Sinne dargelegt. Dahin, nicht aber hierher, gehören die verschiedenen naturalistischen Auffassungen des Gottes als Sonne, Blitz-, Körper- und Seelenfeuer, seine moralische Funktion als Pâpahan „Sündentilger", die Art, wie er sich selber aufgibt und in seine Bestandtheile auflöst (3, 222), die Art von Agnis Geburt, nicht sowohl die kosmogonische (aus dem Wasser, dahin er deshalb nicht zurück kann, 5, 15, 31), als vielmehr die, welche den Agni als eine Schöpfung Vishnus oder Gestaltung Çivas ansieht, darin er in den spätern Stücken des Epos ganz aufgeht (vgl. a. a. O. X, S. 31—34).

gleich nicht eben gewonnen hat, denn seine Gestalt ist mit der Zeit weniger freundlich, vielmehr ernst und schrecklich geworden. — Yama ist Todesgott, „ein Endebereiter für die Leiber der Männer" (3, 55, 5). Seinem leibhaften Wesen gleicht (nach stehender Redeweise) der kampfgewaltig vorgehende Krieger im Schlachtgedränge; sein geschwungener Herrscherstab, Yamas Scepter bedeutet Todesangst; seines Hauses Einkehr ist Sterben. Diese Behausung aber ist jenseits der Vaitaranî, wo die bösen sind und ihre Höllenqualen leiden (12, 301, 31). Denn dorten in seinem Reiche der Unter- oder Schattenwelt sitzt der „Oberherr der Vorfahren" (14, 43, 7) und richtet als Dharma, als das „Recht in Person" oder als ein anderer Manus, der im Epos Yamas jüngerer Bruder heißt (1, 75, 12; vgl. S. 110), die Seelen der abgeschiedenen, die hier alle erscheinen müssen (18, 3, 12; 37).

Der Tod hat seine Schrecken. Bei allem Mute und aller Tapferkeit und Todesverachtung, mit welcher die gefeierten Kriegshelden in den Kampf giengen, bei aller Zuversicht und sichern Voraussicht auf Indras Himmel und Seligkeit, hofften sie doch nicht auf Tod und Niederlage, sondern auf Sieg und Leben. Auch der lebensmüde Greis, welcher die Freuden seines Hauses und Hofhaltes und seiner Familie aufgebend in die stille Ruhe des Waldes zog und dort in Ergebung seiner Auflösung entgegen sah, ließ sich vom Tode finden, ohne den Tod zu suchen. Gleichgiltig ist auch, wie groß oder gering hier das Maß von Lebensfreudigkeit gewesen, zumal die Menschen wohl bei geringer Lebensfreude den Tod nicht weniger, sondern mehr scheuen. Wo es sich um Menschliches allein handelt, hat die Geschichte leicht bestimmen; menschlich aber war und ist Todesfurcht zu aller Zeit gewesen.

Nun hören wir, daß ein Held, wenn ihn seine Hoffnung auf Sieg und Leben betrogen, wenn er, wie ein Duryodhana, zu tode geschlagen im Staube liegt und gar dreimal noch sich um seines Loses willen glücklich preist, daß er doch in allem was ihn betroffen, Dhâtar, einen Schöpfer, Ordner und Lenker der Dinge sieht und anerkennt, hören auch, daß um den Verlust nächster und liebster Angehörigen trauernde Verwandte sich in ihrem herben Schmerze mit dem Hinblick auf denselben Gott zurechtfinden und trösten, und daß alle dessen Fügen und Walten als ein „göttliches" (daivam), als unbeugsame Schicksalsmacht verehren. Betroffen fragen wir, wer ist dieser Dhâtar? ist es eine der älteren Gottheiten, die nur mit diesem Namen genannt wird, oder eine neue? ist es eine Erfindung nur erst der Dichtung, ihrer Sänger und Ueberarbeiter, oder eine, welche das epische Zeitalter wirklich gekannt und verehrt hat? Und wenn dieß letztere der Fall ist, mußten da nicht auch alle andern Götter in ihrer beschränkten Machtsphäre jener unbedingten Macht unterworfen sein?

Wir wissen nun, wie im Altvedischen einzelnen auch untergeordneten Göttern größte Macht und Herrlichkeit beigelegt wird, wissen auch, wie da mit Namen und Beinamen wohl neue Göttergestalten hervorgebracht werden, die sich mit den ältern in Reich und Würden theilen (S. 64), aber wir

wissen da von keinem Dhâtar. — Es gibt altvedisch ein Ritam, ein aufgerichtetes Recht oder eine Ordnung, dem alle Götter nachzuwandeln und auf dessen Nachwandel unter den Menschen sie zu sehen haben (vgl. S. 69); aber das ist kein Dâivam, kein „göttliches", im Sinne eines Verhängnisses oder einer Schicksalsbestimmung. Und es ist auch keiner von den ältern Göttern, dem solche Dhâtar- oder Setzermacht früher zu eigen oder später beigelegt ward.*) — Anderseits tritt nicht nur der Name sondern auch die mit dem Namen verknüpfte Idee eines Dhâtar, eines „Setzers, Gründers und Bestimmers" der Welt und Wesen in spätvedischen Liedern und in ältesten brahmanischen Schriften auf, und ist die Idee im Epos geradezu herrschend. Dort, in jenen Schriften namentlich, werden dem Gotte Funktionen zuertheilt, wie sie eben auch nur einer bestimmten und solchen Schicksalsgottheit zukommen können. Gott Dhâtar legt den Keim der Leibesfrucht, ist Stifter der Ehe und des Hauswesens, richtet gebrochene Glieder wieder zurecht (setzt Glied mit Gliede zusammen), erhält Gesundheit und Leben, schenkt allerhand Besitz, ist Ordner der Zeiten, „Ordner aller Dinge", endlich, ein anderer Prajâpati, „Schöpfer der Welt, Gründer und Erhalter der Weltordnung". Man wird zugeben, das ist nicht so nebenher ein Gott, sind nicht nebenher Funktionen eines andern Gottes, sondern ist eine höchste und allgewaltige Gottesmacht. — Bei dem tiefen Götterglauben und Ahnen des arischen Volkes, bei seinem schicksalsvollen Leben und Ringen, bei seiner Eigenart, in der All- und Vielheit seiner Götter immer einen vor andern zu verehren, bedurfte es kaum mehr als eines Wortes, um ein allgemein göttliches zu nennen, das wie ein dunkler Hintergrund hinter Götterwalten und Menschenwirken gewoben stand, darauf die Heroengestalten, ihr Beginnen und ihr Enden sich bestimmt und nothwendig abspielten, und wieder nur eines Wortes oder Namens, um solche Schicksals- und Bestimmungsmacht, Reich und Herrschaft in die Hand eines höchsten Gottes zu legen. Der altindische Arier liebte leidenschaftlich das Spiel, Lose- und Würfelwurf — und sicherlich, der Dichter und Sänger des epischen Gesanges, welcher jenes Wort und jenen Namen aussprach, traf damit auf ein bekanntes und auf eine bekannte Gottheit im Sinne und Geiste des epischen Zeitalters. — Nur das eine bleibt fraglich, wenn keiner der ältern Götter dafür anzusprechen, ob nicht eine der jüngeren Gottheiten mit jenem Dhâtar einer und derselbe gewesen.

In der That sehen wir im Epos den Gott Brahman wohl eben die

*) Die einzige Stelle in einem der ältern Bücher des Rigveda, wohl bemerkt, in einem Vicvadevaliede (7, 35, 3). „zum Heil sei uns der Schöpfer (dhâtar), zum Heil uns der Erhalter (dhârtar)" ist schon im Petersb. Wb. u. d. W. als anderer Deutung unterliegend und nicht zum Gegenbeweise ausreichend und tüchtig außer betracht gesetzt worden. — Ebendaselbst sind die Stellen aus Rigv. 10, Atharvav. u. a. mitgetheilt, welche die Funktionen des Dhâtar (dhâ, gr. θη, bed. „setzen, einsetzen, legen, auferlegen, zurechtstellen, richten, bestimmen") angeben; sie sind im folgenden hieraus wörtlich angeführt.

Rolle spielen, welche nach dem gesagten einem Dhâtar zukommt, so daß beider Gottheit wie eine und nur im Namen verschieden erscheint. Wie bei jenem Zweikampfe des Indra- und Sûryasohns, da die Götter über den Ausgang des Kampfes zweifelhaft und in ihren Wünschen getheilt sind, kommen sie noch öfter zum Brahman, dessen Meinung und Entscheidung zu hören. Und dieser, der selbst nicht thätig eingreift, verweist die rath- und hilfesuchenden Götter oder den einen von ihnen, den Indra auch wohl an Çiva und Vishnu, seine jüngeren Genossen. Abgesehen von späteren epischen Stücken, darin gar Brahmanen oder Heilige, wie Agastya, Vasishtha und andere ihren Willen an die Stelle des Schicksals setzen, und möglichst abgesehen von aller Einschiebung und Umdichtung im çivaitischen oder vishnuitischen Sinne bleibt angesichts einer brahmanischen Bearbeitung des Epos hier nur wieder zu sagen, was schon einmal gesagt worden, daß das altepische Heldenzeitalter einen solchen Gott Brahman nicht gekannt hat. Und wenn überhaupt noch in altepischer Zeit, frühe oder spät, jener Name den Brahmanen als eines Gottes ihrer Erfindung und Abstraktion nachgesprochen ward, so ist doch der Gott Brahman ein Volksgott nicht gewesen und — so scheint es — bis auf diesen Tag nicht geworden.

Aber Vishnu und Çiva sind Volksgötter gewesen und bis zur Gegenwart in Macht und Ansehen geblieben; mit ihrem Namen ist im Volksglauben, im Epos wie schon in vedischen Hymnen und in älterem brahmanischen Schriftthum Zeit- und Weltordnung, Schicksalsmacht und Herrschaft verknüpft worden; und die Frage drängt sich auf, ob und wie weit ihre Gottheiten schon in altepischer Zeit vorhanden und gewürdigt gewesen. Wir können die Frage beantworten, nur nicht unbedenklich und nicht ohne Vorbehalt. Denn zugebend, wie nicht wohl anders möglich, das Vorhandensein der Namen und ihrer göttlichen Träger für jene Zeit, müssen wir doch von deren Wesen und Erscheinung getrennt halten, was sich als Schöpfung des Volksglaubens und der Dichtung einer späteren Zeit, einer schon herrschenden Vishnu- und Çivaverehrung zu erkennen gibt.*)

So ist denn Vishnu, wie früher gesagt (S. 64), ein Sonnengott, und ein Theil des Sonnenwesens und dessen Wirksamkeit erscheint in ihm ver-

*) Es mag bei dieser Gelegenheit und hier einmal am Rande bemerkt werden, wie nicht ohne Scheu und Zagen man auch bei dem heutigen Stande unserer Wissenschaft, bei dem Mangel nicht sowohl gebahnter Wege als noch vielmehr fester Marksteine an dem Wege durch die Quellenliteratur solcher Frage sich wird gegenüber gestellt sehen, und dieselbe gewiß nicht unbedenklich und ohne Vorbehalt wird bejahen oder verneinen können. Dieser Vorbehalt kann freilich kein anderes betreffen als eben alles was späteres Sektenwesen aus ihrem Vishnu und Çiva gemacht und für dieselben je einzeln in Anspruch genommen haben. Und das Bedenken geht auf alles, was dazu gehört oder nicht gehört, worüber zu entscheiden uns noch weniger bestimmte Anhaltspunkte und feste, durch vergleichende Kritik gewonnene Kriterien zur Hand sind, als eine auch sonst in der Wissenschaft wohl bekannte, zwar wenig beliebte doch aber nothwendige — wie ich sie heißen möchte — „diskretionäre" Gewalt.

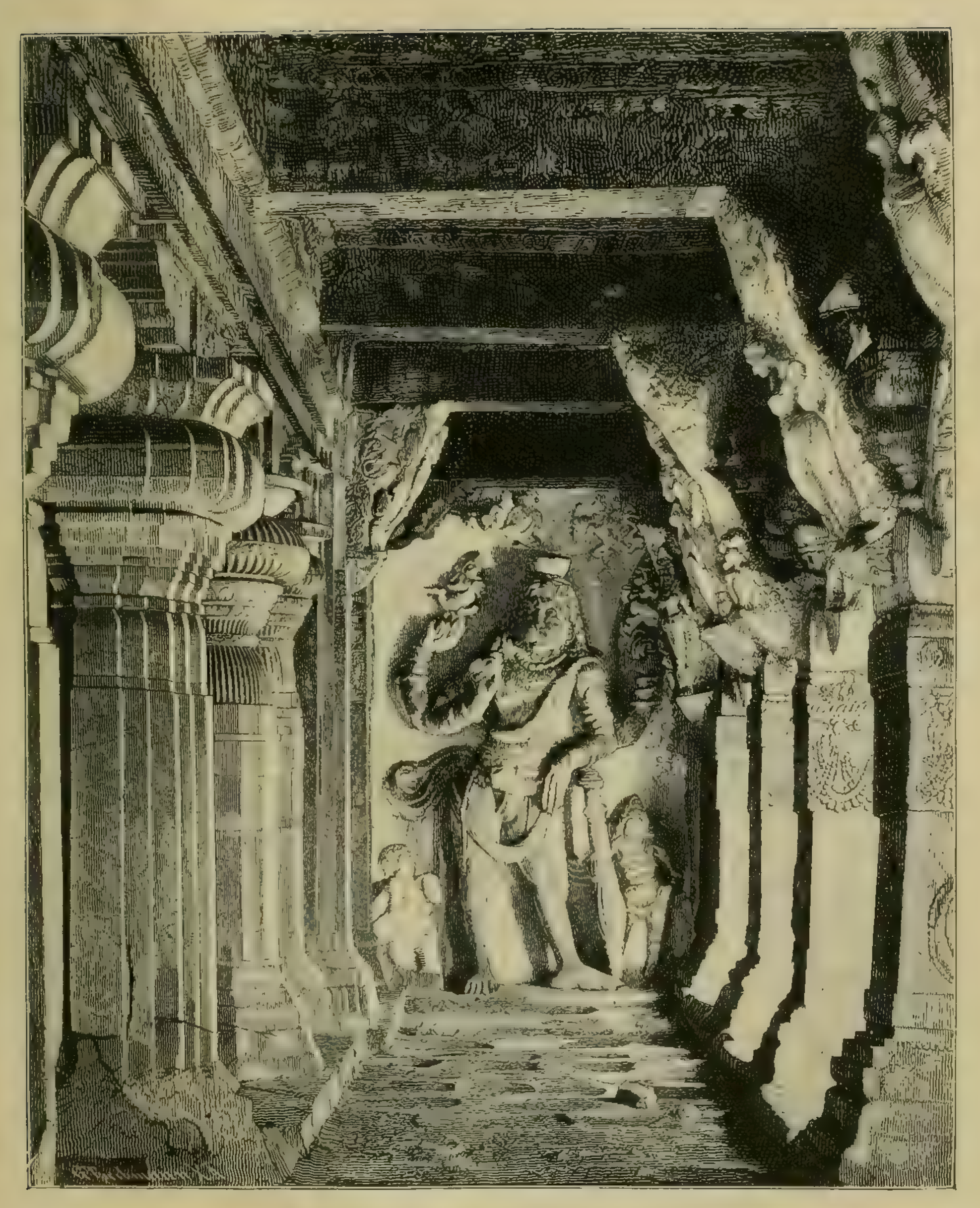
körpert. Diese besteht nach den vedischen Liedern, welche hier in betracht kommen, vornehmlich in drei gewaltigen Schritten, womit der „weitschreitende" den ganzen Weltenraum durchmißt, Erde, Luftraum und Himmel. Und nach dieser seiner Thätigkeit, bei welcher er „die Stützen (der Welt) befestigt, die heiligen Ordnungen (der Zeiten) erschaut" (Rv. 1, 22, 18 f.) und „seiner Füße Spuren ständig von Honig triefen", das ist Segen, Leben und Erhaltung verbreitet (das. 154, 4 f.), ist sein Name genannt und sein Wesen gefeiert worden (vgl. noch 1, 255 f.; 7, 99 f.).*) — Hierauf beruht, wie leicht ersichtlich, die spätere Stellung des Gottes im Volksglauben. Wenn ihn der vedische Sänger als den starken Festiger und Erhalter der Weltordnung preist — das alte Wort für „Stütze" (dharman) bedeutet im moralischen Sinne „Gesetz und Brauch" — so begreift sich seine spätere alleinige Verehrung als andere Thâtarmacht; wenn dort seine starke „Manneskraft", als die eines „treuen, liebreichen Schirmers" (1, 155, 4) angerufen wird, so erklärt sich damit seine spätere Verehrung und Anrufung als Nârâyana, den „Menschensohn" und Urtypus edler Männlichkeit (M. Bh. 5, 70, 10 u. a.), seine Stellung als „Thürhüter der Götter", wie er auf dem einen, seine Vorstellung gar schon als „Mannlöwe" (das. 3, 272, 60), wie er auf einem anderen unserer Bilder erscheint; und wenn er dort endlich mit seinem dritten Schritte den Höhensitz betritt, daran „niemand (kein sterblicher) sich heranwagt, auch die Vögel, die beschwingten nicht" (Rv. 1, 155, 5), den aber als „jenen lieben Ort, an welchem fromme Männer sich selig ergötzen" (das. 154, 5) unser Sänger zu erlangen begehrt: so ergibt sich auch damit, wie Vishnu nachmals als Madhusûdana, als Daityavertilger geehrt (M. Bh. 2, 22, 36; 3, 12, 39 u. a.), als Bewahrer des mit seiner Hilfe ersiegten Unsterblichkeitssaftes (das. 1, 19, 31) angesehen ward. — Indra, der auch schon früher in den Vedaliedern den Vishnu zum Freund und Kampfgefährten hat, wird sich seiner daher nach der spätern Anschauung vornehmlich als Beistand in seinen Vritrakämpfen zu bedienen haben (3, 100 f.); ja, es mag der Diskusträger — der Diskus ist Vishnus Lieblingswaffe — schon bald den entscheidenden Ausschlag in diesen Kämpfen des Götterkönigs geben; ja, vielleicht schon früher als wir glauben mögen, erscheint dieser wohl im Volksglauben dem andern untergeordnet. — Die Gattin Nârâyanas oder Vishnus — und auch dieß kennzeichnet den andern Thâtar — ist Sinîvâlî, die Geburtsgenie, gewöhnlicher aber die Çrî oder Laxmî, die Göttin der Schönheit und

*) Wie Jishnu — erklärt das Epos — sein Beiname, der „siegreiche", vom „Siegen" (Wz. ji mit Suff. snu) so ist der Gott Vishnu von seinem „Ausschreiten" (Wz. vi [vî] „in Gang setzen, erregen"; das gleichlautende Präfix [vi] bedeutet „Trennung, Abstand") genannt (M. Bh. 5, 70, 13; vgl. das. 6). — Ein anderer Name, unter welchem der vedische Dichter (7, 99 f.) den Gott sich nennen und ihm huldigen läßt, ist Çipivishta, mit nicht völlig aufgehellter Bedeutung. Nach dem Zusammenhang und anderweitigem Erklärungsversuch (M. Bh. 12, 342, 71) scheint das Wort auf die „Glätte" und Rundung der äußern Gestalt und schönen Erscheinung zu gehen (vgl. P. Wb.).



Vishnu, als Dvârapâla oder Pfortenwächter (Badâmi).
(Auf der Seite: Çiva und Parvatî, mit dem Gana- oder Scharenzweig zur Seite; rechts auf ihrem Dhara oder Träger, Laxmî, die Göttin des Glückes und der Schönheit.)





Nrisiñha (Vishnu als Mannlöwe, Badâmi).





Çri, Gattin des Vishnu.
Nach einem in Indore gefundenen Bilde.

des Glückes, eine Schwester Dhâtars (1, 66, 51) — ebenfalls auf unserm Bilde und sonst als Königin auf einer Lotusblume sitzend dargestellt — und ein Sohn derselben wird Manmatha, der Liebesgott genannt.*) Ein Reitthier des Gottes ist der Garuda, jener fabelhafte Feuer- und Flammenvogel, der sich zum Troste der geängstigten Götter als Schlangenverzehrer und damit als deren Freund erweist (1, 23, 5 ff.); und ruhend liegt Vishnu auf dem Çesha, der frommen Ringelschlange, welche die Erde zu tragen bestimmt ward (das. 35, 5; 36, 2 ff.); beides aber sind mythische Vorstellungen, welche in ihrer Weise und wie immer älteren oder jüngeren Bildung die Idee der Welterhaltung zum Ausdruck bringen.

Gegenüber diesem Vishnu ist nun aber der Çiva als besondere Gottheit in vedischen Liedern noch nicht genannt. Dagegen haben wir in Rudra die ältere Form und Bedeutung eben desselben Gottes. Und schon früher bei der Darstellung dieses alten „Sturm- und Wettergottes" (S. 63 f.) ist darauf hingewiesen worden, wie wohl die Hervorkehrung auch der **heilsamen und wohlthuenden Seite demnach die euphemistische Bezeichnung des ganzen Gottes als Çiva zu wege gebracht. — Çiva bedeutet „gütig, günstig, glücklich", auch „Glück gewährend", und weil er (der Gott) das Glück der Menschen will — heißt es im Epos (7, 202, 131) — darum wird er Çiva genannt. Uebrigens hat der Gott gar viele Namen und Bezeichnungen erhalten, darunter Kapardin, „dessen Haar in Muschelform gewunden" (vgl. S. 96), einer der beliebtesten, und Maheça, „der große Herr", Mahâdeva, „der große Gott", einer der vornehmsten, beide indessen auch schon** dem Marutbeherrscher Rudra zu eigen gewesen. Unter der letzten Bezeichnung finden wir den Çiva als Schicksalsgott auch am Ende unsrer Kampfsagen-



Çiva und Pârvati;
Badâmi-Felsentempel.

*) Eine dritte Gattin Vishnus wird im P. Wb. die Sarasvatî, die Göttin der Rede (Lehr-) und Beredsamkeit genannt; zwischen dieser und der Çrî besteht aber nach anderer Angabe ein Haß; und der Grund ist dort, wie dazu bemerkt wird, „weil Reichthum und Gelehrsamkeit selten Hand in Hand gehen".

geschichte genannt, und wie aus dem dort (S. 305) gezeichneten Bilde und andrerseits schon aus dem Namen des Gottes hervorgeht, ist auch in ihm eine Doppelgestalt, die eine furchtbar, die andere mild vereinigt worden. In der ersteren, darin Çiva als Hara, als ein „Zerstörer“, als eine verzehrende und verherende Flammenmacht erscheint, ist er ein anderer Agni, und wurde solche Gleich- oder Uebereinstellung um so eher gemacht, je früher auch wohl schon Rudra als eine Form des Feuergottes genommen ward. „Den Rudra“ — lesen wir — „nennen die Brahmanen Agni,“ das heißt die „sagenkundigen“, wie dazu erklärt wird (3, 229, 27), daher auch die Svâhâ wohl als Umâ, das ist als Çivagattin, und der Skanda als Çivasohn angesehen ward (vgl. das. 231, 9). In späteren ganz çivaitischen Stücken, darin Çiva eben alles, auch Dhâtar ist (7, 202, 102), hat auch aller Unterschied zwischen ihm und Agni aufgehört (vgl. 13, 85, 95; 162, 2). — Sonst heißt, wie gesagt, Umâ die Gattin des Rudra-Çiva, indeß später insgemein die Durgâ, die „schwer zugängliche“ Schicksalsgöttin als Çivâ oder Çivafrau verehrt wird. Auch als „die große Götterfrau“, als Maheçvarî, und später als „hohe Mutter“, Ambâ, Ambikâ Mâtar wird sie bezeichnet. Dann ist sie vornehmlich noch als Pârvatî, als Tochter des Himavant oder des Gebirges bekannt, wie denn Çiva selber ein Giriça, ein „Fürst der Berge“ heißt. — Ihre Opferstätten und Heiligthümer gehören zu den ältesten und gewaltigsten Tempelbauten in Indien, ihre bildlichen Darstellungen, eines Çiva mit dem Schwerte als seiner Hauptwaffe, einer Durgâ oder Maheçvarî, wie sie den Asuren in Gestalt eines Büffelstiers tödtet (mahishaghnî) (3, 231, 82 u. a.), zu den beliebtesten Gegenständen einer späteren Bildhauerkunst. Mahâdeva und Pârvatî werden nachmals meistens zusammen auf Säulenhäuptern, in Grottennischen oder wie sonst immer dargestellt, und wer sie so sieht, wie sie (auf unsern Vollbildern) in den Felsentempeln von Ellora und



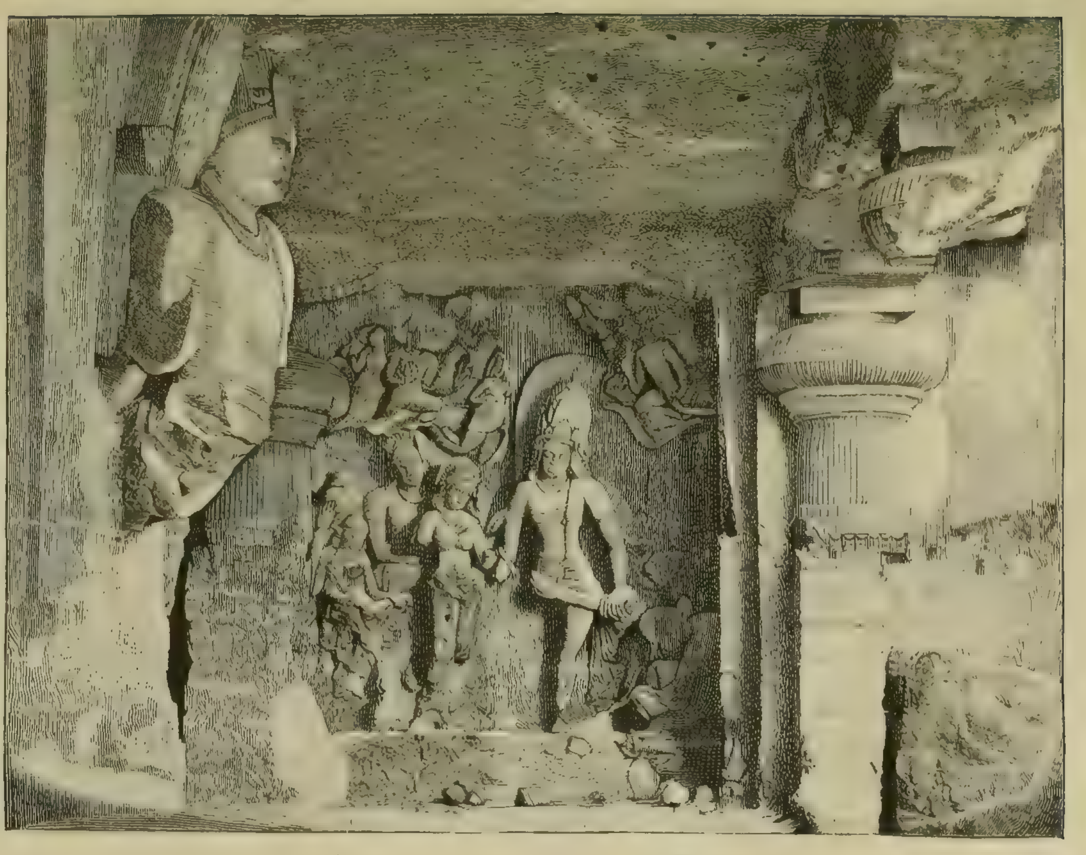
Durgâ; Badâmi-Felsentempel.



Ardhanârî (Çiva und Umâ).

Mahâdeva und Parvati.
(Ellora, Dhumnar=Lena=Grotte.)





Mahādeva und Pārvatī (Elefanta, Wassergrotte).



Badāmi oder in der Wassergrotte von Elefanta erscheinen, der möchte kaum hinter ihren jugendlichen Gestalten die furchtbare Schicksalsmacht ahnen, welche der indische Volksglaube bis auf diesen Tag in ihnen sieht und anerkennt.*)



Mahādeva Felsentempel bei Karuja.

Soweit mögen nun Çiva und Vishnu schon frühe zu höchstem Ansehn beim Volke gelangt sein. Ausgenommen ist nur, was wir als späteren Wesens und Ursprungs dabei erkannt haben, ausgenommen nicht sowohl, wie die Thaten eines Indra dem Vishnu und Çiva beigelegt werden, als vielmehr die Gleichstellung dieser Volksgötter mit jenem und zumal mit anderen Götterheroen (14, 54, 14), da Indra und Agni im Gefolge dieser jüngeren Gottheiten (3, 231, 47), jene und andere wohl pantheistisch als eine Schöpfung (Emanation) aus dem Munde dieser Gewalten hervorgegangen erscheinen. Und wie sie wohl die innige Verbindung zwischen dem Gotte und seiner Gattin, dem Schicksalsherrn und der Schicksalsfrau, zu wege gebracht — sind doch beide nachmals auch als halb Mann und halb Weib, als Mannweib (ardhanāri) vorgestellt worden — ist auch die Auffassung jener „personificierten Gottesenergie", einer Laxmi und vornehmlich einer Durgā als Göttermutter entschieden spätern Ursprungs.*)

*) Man könnte hier an die Rodasî, die altvedische Rudragattin oder Marutbraut

Die Verehrung der Götter ist im Altepischen noch immer der Gottesdienst des altvedischen Zeitalters. — Gebet und Opfer, der Götter Anrufung und Aufwartung sind bei entsprechender Entwickelung und Befestigung noch immer die Art, wie der fromme Sinn seine Unterwürfigkeit unter die höhere Macht und sein Vertrauen auf deren Beistand zum Ausdruck bringt. Wie früher haben dabei natürlich, besonders bei größeren feierlichen Opferfesten die „Weisen" des Volkes, seine Sänger und Wahrer des heiligen Opferliedes ihre vorzügliche Leitung und Mitwirkung. Das schließt aber nicht aus, daß auch die Familienväter selbst, die Scharen- und Volksführer, Fürsten und Könige die Anordner und Verrichter des Gottesdienstes sind. Wenigstens ist, wie wir gesehen, die Anstellung eines Purohita, eines Brahmanen oder Hauspriesters und damit das aufsteigende Brahmanenthum selbst erst im Laufe dieser Zeit allmählich in Aufnahme gekommen.

Es ist hier aber noch ein drittes, das im Epos überall auftritt, und gewiß auch schon in epischer, wenn nicht gar vorepischer Zeit bestanden hat, das vielgerühmte Einsiedlerwesen. Wenn es nämlich wahr ist, daß schon in altvedischer Zeit sich das Alter wohl zurückziehen und jugendlichen Kräften das Feld räumen mußte (S. 107 f.); wenn es ferner und noch mehr wahr erscheint, daß einzelne fromme, auch Sänger und Sängerfamilien sich wie jener Balarâma vom Kriegsgetümmel abwandten und friedliche Stille dem wilden Getriebe vorzogen; wenn endlich das Land selbst, sein warmes mildes Klima, seine fruchtbare Ergiebigkeit dem geringen Bedürfnisse ausreichend ungesucht und ungesorgt zu hilfe kam: so waren gewiß alle Bedingungen für ein Aufkommen und Bestehen solcher Zufluchts- und Einsiedlerstätten gegeben. Hinzu kommt die Fähigkeit des altindischen Ariers, sich an einem beliebten Platze ohne viel Wohnungsvorkehr und Einrichtung niederzulassen, hinzu sein ausgesprochenes Gefallen an der schönen Natur, an lieblichen Wasserrändern und schattigen Waldsäumen, und hinzu vor allem seine eigene, reich und fromm angelegte Natur, die tiefe, auf Einbilden und Nachdenken gewandte Innerlichkeit seines Wesens.

So bedurfte es nicht des fertigen Brahmanenthums, nicht seiner unmenschlichen Kasteiungsregeln noch seiner übermenschlichen Bußgewalt, um Einsiedlerneigung zu erwecken und Einsiedeleien zu erhalten. Eine zufriedene auch wohl selbst zufriedene Genügsamkeit — bei einzelnen alten Kämpen, wie von einem Pându erzählt wird, auch noch wohl die Lust an edlem Waidwerk — bei andern später, wie bei dem Dhritarâshtra noch das Bedürf-

---

anknüpfen, und „Himmel und Erde", wie dasselbe Wort bedeutet, als die Machtsphäre jener Gottheit ansehen. Indessen hat die Erklärung des Wortes in ersterem Sinne wohl noch immer ihr sprachlich bedenkliches. Nur soviel ist gewiß, daß die ganze mythische Abfolge zuletzt auf Naturmacht zurückgeht, daß aus der Beziehung zu Çiva die Verehrung der Göttermutter, und daß aus dieser die späteren sieben oder mehr Göttermütter (P. Wb. u. d. W. mâtar) hervorgegangen.

niß nach Ruhe gegenüber dem Kampfgewirre, und das „Waldleben" war eingeführt.*) Andere folgten dem Vorgange einzelner; die Verehrung des Volkes für seine Weisen, Alten und Frommen schützte ihre geheiligten Zufluchtsstätten. Denn das waren und wurden die Einsiedeleien, auch für solche, welche wie die Pâṇḍusöhne von Haus und Herrschaft verjagt waren oder den Zorn, den Haß und die Rache derer daheim zu fürchten hatten. Ihre Insassen waren

*) In Kürze gefaßt dürfte sich hier angemessen der Inhalt eines nächsten Buches vom Epos anschließen.

Dhritarâshtra wird von Yudhishthira in hohen Ehren gehalten und ihm nach wie vor Haus- und Hofhalt reichlich bestellt. Auch ist der alte Kurukönig, ebenso die Gândhârî, seine Gattin, und Vidura vollkommen befriedigt. Nur kann er des Duryodhana und seiner anderen erschlagenen Söhne nicht ohne Groll gegen Bhîma gedenken, und ebensowenig vermag dieser seinen Unmut zu verbergen. Dieß bemerken weder Yudhishthira noch seine anderen Brüder, dem alten König aber kamen jene Art Aeußerungen zu Ohren. — Fünfzehn Jahre lang hat Yudhishthira friedlich regiert, als Dhritarâshtra zu ihm kommt und bittet, bei seinem hohen Alter sich nunmehr in die Waldeinsamkeit zurückziehen zu dürfen. Lange wehrt sich jener gegen dieses Vorhaben, bis Vyâsas Ankunft und Zureden sein Widerstreben überwindet. Dhritarâshtra trifft nun seine Vorkehr zum Abzug, und vielsagend nach Umfang und Inhalt sind seine Ermahnungen und Regierungsregeln, die er dem Yudhishthira ertheilt. Dann läßt er das Volk aus allen Klassen zusammen kommen, bittet für sich und seine Söhne um Vergebung allen Leides und erklärt seine Absicht, sich auf seine alten Tage jetzt in den Wald zurück zu ziehen. Ein Brahmane macht sich zum Sprecher des tief betrübten Volkes. Nach seinen Worten hat dieses nichts zu verzeihen; alle Kuru, auch Dhritarâshtra, auch Duryodhana sind ihm gütige Herrscher gewesen; allein des Schicksals unbändige Macht hat alles so wie es geschehen bewirkt (10). — Mit nahendem Kârttika-Vollmond begehrt Dhritarâshtra noch, ein großes Gaben- und Spendenopfer zu ehren der todten Helden und Angehörigen zu bringen, was denn auch, trotz der Einreden Bhîmas durch zehn Tage abgehalten wird. In aller Frühe, unter Vorantragung des heiligen Feuers und in Büßergewand gekleidet, verlassen darauf Dhritarâshtra mit der Gândhârî und Kuntî, Vidura und Sanjaya ihre Paläste und die Elefantenstadt. Die geleitenden Volkshaufen werden nach und nach entlassen, mit ihren Frauen zuletzt auch die klagenden Pâṇḍusöhne, Yudhishthira und seine Brüder verabschiedet. An die letzteren, ihre Söhne hat die Kuntî vorher tröstliche und mahnende Worte gerichtet. Jene kehren darauf betrübt zurück, indeß Dhritarâshtra mit seinem Geleite dem Ufer der Bhâgîrathî zuzieht, um nach seinem ersten Nachtlager auf Kuçagräsern die Wanderung fortzusetzen und an einer lieblichen, von frommen Marut bewohnten Stätte zu verweilen. Brahmanen und Büßer umgeben und erfreuen ihn dort mit ihrer Unterhaltung, und er selbst nimmt abends theil an ihren Uebungen und Waschungen. Dann begibt er sich nach dem Kurugefilde zur Waldeinsiedelei Çatayûpas, des Kekayakönigs, welcher ebenfalls der Herrschaft entsagt, und theilt auf Vyâsas Wunsch dessen Einsiedler- und Büßerleben. Hier ist es, wo Nârada und andere namhafte Heilige, auch Vyâsa mit seinen Jüngern ihn zu sehen kommen und ihn und seine Gattin und besonders auch die Kuntî durch Erzählungen aufheitern. So gibt Nârada die Erzählung vom Kekayakönig. Und versöhnliche milde Ruhe kommt nachgerade über die geprüfte Königsfamilie (21). — Indessen sind die Pâṇḍusöhne bekümmert. Ihrer Sehnsucht nach dem Anblick ihrer alten, schwachen Mutter gibt Sahadeva vor Yudhishthira Ausdruck, worauf dieser mit seinen Brüdern, mit den Frauen und großem Heergefolge nach der Kuruxetra-Einsiedelei zieht. Sie setzen über die Wasser der Yamunâ und gelangen zu ihren Angehörigen, die sie unter Thränen begrüßen. Einsiedler- und Büßervolk kommt

dabei nicht außer Verkehr mit der Welt, mit andern ihres gleichen oder mit dem Volke. Wo ihr eigenes oder des Volkes Bedürfniß es immer verlangte, traten sie im gegentheil hervor zu Rath und That und lebendigem Antheil am Leben. Nur alles was an geistigem Gehalt in der Ueberlieferung, im Munde und Herzen des Volkes lebte, das ward an jenen Stätten besonders gepflegt, genährt und erhalten.

---

in Menge neugierig heran, und Sanjana muß ihm die Namen der Ankömmlinge sagen. Dhritarâshtra und Yudhishthira begrüßen nun einander, worauf letzterer auch den Vidura in seine Bußübungen versunken und darnach die Einrichtung der ganzen Einsiedelei sieht. — Die Ankunft Vyâsas und seine Reden erneuern das schmerzliche Gedächtniß der todten; er verspricht indessen vermöge seiner Bußkraft wunderbare Gewähr und Beruhigung (28). Einen Monat lang hat der Besuch gewährt, da mit Vyâsa auch Nârada, Parvata und andere Muni wieder herankommen und die Einsiedler mit alten Sagen und Erzählungen vergnügen. Vyâsa erschaut das Verlangen Dhritarâshtras, der Gândhârî und anderen Frauen nach ihren abgeschiedenen Kindern und Angehörigen. Längere Unterredung hat er deswegen mit der Kuntî, die er wegen Karna beruhigt. Alle ziehen darauf zur Gangâ, aus deren heiliger Flut ihnen in der Nacht die einst im Kampfe gefallenen Helden sämmtlich sammt ihren Scharen aufsteigen. Die Bußkraft des heiligen Muni bringt diese Wundererscheinung zu wege, welche allen anwesenden das Haar sträuben macht. Freudig indessen begeben sich die Väter zu den Söhnen, Brüder zu Brüdern, Gattinnen zu ihren Gatten, alle einzeln zu ihren Angehörigen, bis mit Ende der Nacht die verstorbenen wieder in ihre verschiedenen Wohnungen des Jenseits verschwinden, sowie sie gekommen. Nach dieser Erscheinung — Janamejaya erhält gelegentlich dieser Erzählung die Erscheinung seines Vaters gewährt — nachdem auch Vidura inzwischen zur Bußvollendung gelangt, kehrte alles Volk zu seinen Plätzen, Dhritarâshtra mit seinen Angehörigen allen zur Einsiedelei zurück. Vyâsa verläßt sie darauf, und fordert auch den alten Kurukönig unter tröstlichem Zuspruch zur Entlassung der Pându auf. Schweren Herzens nehmen dann Yudhishthira und seine Brüder, namentlich auch Sahadeva, von ihrer Mutter, von Dhritarâshtra und der Gândhârî abschied und kehren mit ihren Frauen und allem Gefolge zur Elefantenstadt zurück (36). — Noch zwei Jahre und Nârada kommt den Yudhishthira zu besuchen und ihm auf Befragen die Kunde vom Tode seiner Verwandten zu bringen. Ihrer Bußübung nachgehend waren sie an die Quellen der Gangâ, nach Gangâdvâra gepilgert. Ohne Wohnung und genügende Nahrung waren sie sechs Monate umher gewallt, ihr Leib zum Schemen herabgekommen, da vom Winde gejagt ein Feuer den heiligen Wald erfaßt und die frommen Büßer in die Enge getrieben. Nur Sanjaya hatte auf seines Königs Verlangen zum Himavant sich geflüchtet; die andern, Dhritarâshtra, seine Gattin, die Gândhârî, und seine Schwaherin, die Prithâ, fanden in Agnis Umfassen ihr ersehntes Ende. — So erzählt Nârada, und seine Kunde bewirkt Trauer und Wehklagen. Yudhishthira gibt diesem Schmerze Ausdruck; doch Nârada belehrt ihn, wie nach der Muni Aussage mit dem eigenen Agni, dem Opferfeuer des Vicitravîryasohnes die Flammen im Walde am Ufer der Jâhnavî oder Gangâ entstanden. Nicht ein zufälliges Feuer sei es gewesen, sondern ein eigenes heiliges, womit die verblichenen ihre Seligkeit und Vollendung erhalten. Darum soll er nicht trauern, den ins Jenseits gegangenen vielmehr die frommen Wasserspenden bringen. So geschiehts; Yudhishthira zieht mit den seinen nach Gangâdvâra, bringt den verstorbenen die vorschriftsmäßige Todtenspende dar, und läßt in zwölftägiger Feier reiche Geschenke austheilen. Darnach, es war im fünfzehnten Jahre seiner Regierung, im dritten nach Dhritarâshtras Weggang, kehren alle zur Elefantenstadt zurück (39). — Hiermit schließt das fünfzehnte Buch, das vom Aufenthalt in der Einsiedelei (âçramavâsikaparvan).

Darum ist es auch nicht bloße Fabel, sondern von innerer Wahrheit getragen, was das Epos von den Pândusöhnen und ihren Wanderungen von einer Einsiedelei und Wallerstatt zur andern erzählt, wie sie dort mit Lehren, Sagen und allerhand anmutigen Geschichten der Vorzeit unterhalten wurden. Götter- und Heldensage lebte hier, und Mittheilung befestigte, erweiterte und vermehrte ihren Reichthum. Auch jene Stätten selber waren bald durch Sage und Legende geheiligt; ihre stille Ruhe, die wonne- oder schauervolle Andacht ihrer Umgebung reizte die himmlischen selbst dort zu weilen; und wenn irgendwo, so wohnten hier mit Vorliebe jene Geister und Genien, womit auch altindische Einbildung ihre Natur, Seen, Flüsse und Bäche, Berg, Busch und Halde bevölkert hat. So wähnte man sich da in Götternähe, konnte wohl nächtlich bei Mondenschein die neckischen Spiele der Nymphen schauen, wie sie in plätschernden Wellen sich wiegten und schaukelten oder am Waldesrain sich ergötzten, konnte den melodischen Klängen und Rufen ihrer Gefährten, der Gandharven lauschen, der Kokila, der indischen Kuckucke oder Nachtigallen, welche in den Wipfeln duftiger Blütenbäume singen, oder von ferne auch das Zischeln der Schlangen vernehmen, die rauhen Stimmen der Râxasa, welche die Höhlen, Felsenschluchten und Waldesdickichte bewohnen. — Nur noch einiges von diesen mythischen Gebilden des Epos, ehe wir uns zu den Menschen zurück begeben.

Wir kennen sie, diese „Göttermädchen", die ewig jungen, lachenden Gespielinnen Indras und Kuberas, des Schätzegottes.*) Sie sind aus Wasserglanz und Fließen entstanden, wie das wohl ihr Name Apsaras besagt; ihr Wesen und Treiben aber haben sie nach Menschenvorgang, an Königs- und Fürstenhöfen gebildet.**) Auf hohen Bergen, auf den Schneekuppen des Himavant, auf einem Kailâsa und Mandara und Gandhamâdana, an schattigen See- oder Stromufern, an der Gangâ, ihren Quellen, Zuflüssen und Einmündungen, da haben sie ihrer Natur und der Sage nach ihren liebsten Aufenthalt. In unvergleichlicher, unvergänglicher Jugendschönheit, das lange Lockenhaar mit duftigen Blüten geschmückt, die dunkelen Augensterne gleich Lotosblumen, die Brüste üppig schwellend und die Hüften voll gerundet, in losen luftigen und blendend schimmernden Gewändern, einen Gürtel um die Lenden, Goldreifen und Ringe um die Arme und Fußknöchel, daran Glöcklein, bei jeder Bewegung hell erklingend, so führen sie da ihre munteren Spiele und

*) S. die Note zu S. 341.

**) Die etymologische Bedeutung des Namens ist noch nicht sicher festgestellt. (Vgl. Pet. Wb.) Nach meiner Ansicht ist sie von Wasser (ap) und „Strömung, Fluß" (saras, vgl. saras-vatî) nicht zu trennen; es sind Apsaras oder Apsara die mythischen Gebilde oder Töchter der silberschäumenden Wasserwelle, der glitzernden Schneekuppen der Berge, der sonne- oder mondbeschienenen, leicht zerfließenden Flockenwolken, mit allem was an glänzendem, neckischem, spielendem mit dieser Anschauung, wie mit Sirenen, Nixen u. dgl. sich verbindet. Vergl. die Erklärung (S. 34) zu meiner Lalitavistara-Uebersetzung, S. 105.

lustigen Reigentänze auf und bestricken und berücken mit verlockender Geberde und schelmischem Blick der bethörten Sterblichen Herz, Sinn und Verstand. Götterkönigen, einem Indra in seinem Mandana, dem Kubera in seiner Stadt Alaka und seinem Lustwalde Caitraratha sind die Apsaras dienende Genien, Gespielinnen und Geleiterinnen zu ergötzlichem Spiel und entzückendem Preisgesang. Sie fehlen auch nicht in Varunas Palaste, der im tiefen Meeresgrunde glänzend gebaut ist, noch wohl in des Todesgottes, in König Yamas furchtbarer Behausung. Und wie in ihren unter- oder überirdischen Wohnungen endlich auch Nâga- oder Schlangenkönige, ein Vâsuki oder Kauravya der Airâvatasproß, und Asurafürsten der Umgebung lieblicher Mädchen und reizender Nymphen sich erfreuen, das ist aus der Sage einestheils durch Bhimas und Arjunas Abenteuer (1, 128; 214), andererseits (was unser anderes Bild hier gegenüber darstellt) durch die Geschichte von Sunda und Upasunda, der beiden Asurenbrüder (das. 209—12), bekundet.*) Solchen sterblichen Asuren oder Menschen, die es Göttern gleichthun, Göttermacht wohl kühn zu stürzen sich vermessen, wird Apsarsenliebe und Lust dann freilich bald verderblich. Die schönen Göttermädchen wissen sie mit Sinnesrausch zu fangen und sie nach Belieben lange gefesselt zu halten. Eben so flüchtig, wie sie einher gekommen, sind sie den Umarmungen ihrer versuchten entschwunden. — Mutterliebe kennen sie keine, geschweige denn Gattentreue. „Ungehemmt aber (frei in der Liebe) sind wir alle!" sagte die Urvaçî dem Arjuna, als er ihrer Verlockung mit dem Bedeuten widerstand, daß er in ihr die Ahnfrau seines Geschlechtes verehre (3, 46, 42).

---

*) Das eine unserer beiden Diskusbilder hat buddhistischen Charakter. Es zeigt den Nâgakönig Airâvata, oder wie er heißen mag, inmitten seiner Nâgamädchen vor einem Reliquienkasten. Vielleicht ist die ins Wasser geworfene goldene Speiseschale des Buddha darin, welche der Schlangenfürst nach der Legende aufgehoben und mit den seinen anbetend und opfernd verehrt hat. — Das andere ist brahmanisch und schließt sich unmittelbar an die im Text angezogene Mahâbhârata-Episode an (s. Bopp, Arj. Himmelsreise, S. 37 ff.). Man sieht auf dem Sitze das berauschte Asurenbrüderpaar, im Vordergrunde unter der Nymphenschar die reizende Schöne auftreten, in ihrem einzigen rothen Kleide, „den verführerischen Schmuck" tragend, die Blumen, welche sie im Walde gesammelt. Hier die Geschichte. Die beiden Asura- oder Daityabrüder, Sunda und Upasunda hatten in ungetrennter Freundschaft verbunden jahrelange Buße geübt, daß vor deren Folge die Götter selbst zitterten, worauf Brahma ihnen als Gnadengeschenk bewilligt, daß außer ihnen selber keiner ihnen etwas anhaben könne. Dann lebten sie in Saus und Braus, und weil ihnen Götterdienst zuwider war, so verstörten sie die Welt, daß bald kein Opferduft mehr emporstieg, alle Einsiedeleien verwüstet und die frommen Einsiedler erschlagen waren und Sonne und Mond traurig darein schauten. Auf aller Götter Bestürmen ließ nun Brahman durch Viçvakarman, seinen Werkmeister, ein wunderherrliches Weib bilden, in das sich alle die Götter selbst beim Anblicke verliebten. Dieses sandte er zu den beiden Brüdern, da sie eben auf dem Vindhyagebirge sich berauscht an Tanz und Spiel der Frauen ergötzten. Wie dieses leicht geschürzt einher kam, wollte jeder der beiden sie besitzen, ergriffen darob streitend ihre Kolben und erschlugen einander; Tilottamâ aber — so hieß die schöne Nymphe — wurde unter die Sterne versetzt.

Solcher Ahnfrauen unter den Apsaras rühmen sich trotz allem älteste Königs- und auch einzelne Brahmanengeschlechter. Wie der Liebe des Pururavas und jener Urvaçi der Stammesfürst Yayâti entsprossen, so hat dieser wieder mit der Nymphe Viçvâci und haben deren Söhne wieder mit anderen



Disken von Amravati.

Innere Seite der Scheiben auf den Mittelriegeln der äußeren Umfassung.

ihre Stammhalter erzeugt. Aus der Verbindung des Viçvâmitra mit der schönen Menakâ ist die Çakuntalâ, die Mutter des Bharata hervor gegangen. Von der Bergnymphe Adrikâ eine Tochter ist die Satyavatî, welche sich nachmals für Çântanu gewinnen ließ, nachdem sie als Gattin Parâçaras den

Vyâsa geboren, und ähnlich ist eine Menge einzelner in der Sage bekannt und namhaft geworden. — Später treten sie immer nur scharenweise auf, bei freudigen und bei traurigen Anlässen. Scharenweis schauen auch die Apsaras aus den Lüften Einzelkämpfen zu, jubilieren dem Sieger und werfen himmlische Blüten auf ihn nieder. Aber scharenweise kommen sie auch dem gefallenen Helden entgegen, ihn in Indras Himmel zu geleiten und in ihren



Diskus von Amravati.

Innere Seite der Scheibe auf einem Mittelriegel der äußeren Umfassung.

goldenen Palästen dort mit ihrer Liebe zu erfreuen. — Noch später jedoch wird ihre Leichtfertigkeit und Wandelbarkeit den buß- und tugendseligen Brahmanen anstößig, welche die lachenden Indratöchter nur von ihrer schlimmen Seite kennen wollen, als unheimliche, unruhige und sinnberückende Nacht- und Nebelwesen, die man zu fürchten und (wohl durch Zaubermittel) von sich abzuwehren hat. — Erst das Buddhathum hat die herabgesetzten Schönen wieder zu ehren gebracht; es läßt sie, wie das üblich geworden, bei aller

Gelegenheit scharenweis singend, tanzend und Blumen streuend herankommen und hat, wie alle anderen guten und schlimmen Genien, wie die Nâga, ihre Fürsten und Frauen, so auch die Apsarsen und Gandharven seinem Dienste unterworfen.

Dieß sind nämlich, um sie noch kurz darzustellen, die ständigen Begleiter der Apsarasscharen. Sie sind naturgemäß deren Liebhaber oder Gatten, überhaupt als männliche Wesen was jene als Weiber sind. Ihr Name Gandharva, das heißt Genien des Duftes, des Wasser-, Wolken-, Blütenduftes oder Dampfes, läßt sie auch im wesentlichen von gleicher Natur und gleichem Ursprung mit den Apsaras, wie das Epos einmal erklärt (1, 65, 48), mit diesen als Kinder einer Mutter erscheinen. Sie lieben die Frauen, stellen ihnen nach, sind aber ebenfalls ganz locker und lose in ihrer Liebe. Daher heißen auch Gandharva-Ehen solche Verbindungen zwischen Mann und Weib, die flugs ohne alle Form eingegangen und ebenso leichtfertig wieder abgebrochen werden, wie die erste aller Ehen, die zwischen dem Gandharva und der „Wasserfrau", also einer Apsaras, welcher nach einem späten Rigveda-Hymnus (10, 10, 4) Yama und Yamî, das erste Zwillingspaar der Menschen entsprossen. — Sonst sind die Gandharva im Epos die göttlichen Musiker und Sänger, welche vereint mit den Apsaras des Indra und anderer Götter Wohnungen mit ihren melodischen Klängen erfüllen, auch da überall mit jenen Gespielinnen zusammen wohnen, bei irdischen und himmlischen Wassern. Dort haben sie bei Mondesschein oder Fackelglanz ihre heiteren Zusammenkünfte; und was es heißt, einen Gandharvakönig bei diesen nächtlichen Spielen belauschen und überraschen, das hat schon Arjuna erfahren (S. 192). Er blieb bekanntlich Sieger in dem Kampfe mit Citraratha, dem „Glanzfahrer" und erhielt um glänzende Waffen edle Rosse, sogenannte Gandharvarosse geschenkt. — Wie sie dazu kommen, ist nicht so bald ersichtlich, wenn wir anders nicht die Erklärung in der Bedeutung, im Namen des Gandharva selber finden. Gandharva heißt nämlich eigentlich „Duft-Roß oder Renner", und hiermit erklärt sich nun mit einem, wie er, „der Gandharva" schon in einigen im ganzen freilich spätvedischen Liedern erscheint — seine Bezeichnung als „himmlischer" (divya), der ein Viçvâvasu oder anderer Vishnu das Luftmeer und den Dunstkreis, die Region der höheren Gewässer herrlich durchfährt, seine Beziehung zu den Gestirnen, der Sonnen- oder Mondeslauf regelt, zum Soma, dem er gleich oder auch als Hüter gesetzt ist, zur „Wasserfrau", der Apsaras als seiner Gattin, und überhaupt zum andern Geschlecht.*) Damit erklärt sich ferner, wie sie später

*) Die etymologische Deutung welche ich hier dem Namen Gandharva als „Duft" und „Roß, Renner" (gandha + arva = arvan) gegeben, ist allerdings, soviel ich weiß, neu, aber doch wohl sicher festzuhalten. Sie erklärt einzig das Auftreten des Gandharva in den Rigvedahymnen (8, 66, 5; 9, 85; 86, 36; 10, 123; 139, 5), wie es im Petersb. Wb. angegeben wird. Auch die Beziehung zum Soma, wie dieser

auch wohl eher als „Renner" denn als Duftgeister oder als beides zumal für kräuterkundig gelten und — man denke hier nur an die Açvin — heilend wirken können, und damit, was und wie sie sonst alles in der Folge sind oder sein sollen, da sie immer als eine Mehrzahl von Wesen auftreten. So im Epos, wo sie dann auch scharenweise zwischen Götter oder Halbgötter und Menschen eingeordnet erscheinen, obwohl auch da einzelne, wie jener Viçvâvasu als Gandharvafürst (1, 8, 6), ein Tumburu und Ûrnâyu genannt (1, 123, 54 u. a.) und um ihre glückliche Ehe mit einer Apsaras gepriesen werden. Wir wollen aber hier nicht auf einzelne oder einzelnes weiter eingehen, sondern uns nur sagen, wie die Gandharva später mit den Apsaras die gleiche Herabsetzung, überhaupt gleiche Wandelung erfahren.

Und nun noch einiges über die Nâga und ein paar andere Dämonen oder Unholde im epischen Volksglauben. Wie nicht Gandharva und Apsaras sind die Nâga oder Schlangengenien ein Gegenstand der Verehrung oder heiligen Scheu beim Volke geworden. Natürlich, denn die Menschen begütigen und verehren was sie fürchten, seien dieß nun wie Schlangen wirklich gefahrdrohende und schreckhafte oder solche wie Schlangen mit Menschengesichtern, wie Yaxa und Râxasa ihrer bloßen Einbildung. Die Nâga sind aber von alters her Feinde der Götter und Menschen. Man unterscheidet sie wohl von den Schlangen und Schleichen überhaupt, von den Sarpa, womit dann aber auch so allgemein übermenschliche Wesen auf Erden, in der Luft und am Himmel bezeichnet werden. Gar kein anderes Wesen ist auch vermöge seiner Größe und Kraft, seiner glatten gleißenden Erscheinung, seines versteckten Aufenthalts und schleichenden Ganges, seiner bei dem allen so furchtbaren Gefährlichkeit in gleichem Maße dazu angethan, ein dem Menschen unheimliches und

allerdings (mit Ausnahme etwa von der erstgenannten Stelle) wohl mehr als Mond denn als Trank anzusehen, stimmt zu jener Erklärung, wie die hier nicht weiter zu erörternde zum weiblichen Geschlecht. Damit fällt auch das auffällige in der Bezeichnung einer Gandharvî (Fem.), einer Tochter der Surabhî (der „wohlriechenden") als Rossemutter, aber auch alles was im Petersb. Wb. als Erklärung des Rossebesitzes versucht wird. Ebenso muß wie Graßmann zu Rv. 10, 223 den Gandharva nach Roth als „Regenbogen" ansieht, als hinfällig erscheinen, wenn die Erscheinung auch mythisch in die Auffassung herein gezogen ist. Durch Beachtung der angezogenen Stelle von Rv. 10, 10, 4; vgl. 123, 5 muß beiläufig auch die Erklärung Webers (Ind. Stud. XIII, 135), worin Apsaras nach der späteren, einseitigen Atharvaauffassung als die „gestaltlose" (a-psaras = arûpâ) genommen wird, entschieden abgewiesen werden, da die Apsaras die „Wasserfrau" (apyâ yoshâ) heißt (vgl. noch die Stelle 1, 56, 1, wo „yoshâ" die Gattin des Renners (atya), die „Stute" ist). Genug; der Gandharva ist das edle Roß altindischer Mythen- und Götterwelt, sein Wiehern wird zum Gesang, und (wie die ältere und danach Ad. Kuhns Erklärung von M. Bh. 3, 161, 24 [gandharvair hayai:] damit wieder zu ehren kommt) wie die „des indischen Kuckuk, des Sängers unter den Vögeln", so gewinnt auch die ebenfalls nach älteren Glossaren (amara-kosha) gegebene Bedeutung der Seele nach dem Tode, bevor sie einen neuen Körper gewählt hat, ihre Berechtigung.

feindliches Wesen zu veranschaulichen. Und wenn es nun auch wahr ist, daß Schlangendienst und Verehrung sich erst später, erst in nachepischer Zeit im Glauben und Aberglauben des Volkes festgesetzt und verbreitet hat, so läßt doch der viel und oft berufene Vritra-Kampf Indras oder eines seiner dienstbaren Götterhelden die Schlangenfeindschaft und Bekämpfung zu ältester Mythenbildung gehören (vgl. S. 50 f.; 78 f.). — Vritra, der Wolkendämon und „Verhüller" ist mit anderm Namen bekanntlich Ahi, die Schlange „die dreiköpfige, siebenzüngige" nach dem vedischen Liede (10, 8, 8) und ihr Bekämpfer im Dienste des Gottes, der vedische Trita Âptya, der „Wassergebieter" im dritten, fernsten Himmels- oder Weltenkreise, ist der Thraetona Athwya des Zend-Avesta, der Feridûn der persischen Heldensage. Ein „Ringen zwischen Licht und Dunkel am Himmel, zwischen Fruchtbarkeit und Hunger auf Erden", so deutet der erste Aufdecker dieses Zusammenhangs jenen mythischen Kampf, den der gute Geist gegen das Böse oder Uebel in Schlangengestalt stets aufs neue zu kämpfen hat. Was im Mythos der Gott, ist in der Sage der Held oder Gottessohn, was dort der vielköpfige Wolkendrache ist hier der Nâga- oder Schlangenmensch. Mit der Heldensage steigt der Kampf vom Himmel auf die Erde herab, wie auf verwandtem altpersischen so auch auf altindischem Gebiet.*)

Nâga und Nâgî, männliche und weibliche Schlangengenien sind nach dem Epos (2, 15 ff.) Schlangen mit menschlichem Angesicht, Kinder der Kadrû, welche diese dem Kaśyapa geboren. Ihm brachte die Vinatâ, eine Schwester der andern den Vogelfürsten Garuda zur Welt. Dieser, auch ein Halbmensch nach seiner Gestalt, wohnt in himmlischen Höhen, während seine Feinde, die Schlangen in unterirdischen Höhlen und Klüften sich bergen. Ihre Hauptstadt, worin Vâsuki, der Nâgafürst residiert, ist Bhogavatî geheißen, deren Glanz und Reichthum an kostbaren Schätzen und schönen Frauen nicht genug

*) R. Roth, die Sage von Feridûn in Indien und Iran, Zeitschr. d. D. M. G. II, 216 ff., 1847. (Vgl. auch Lassen, Ind. Alt. I², 624 f.) — Ueber die Bedeutung des Trita Aptya — einmal begegnet auch altindisch die patron. Form Traitana (Rv. 1, 158, 5) — kann nach allem dort und im Pet. Wb. (u. d. W.) beigebrachten kein Zweifel mehr sein. — Zohâk heißt in Firdusis Erzählung der böse, an welchem Feridûn Rache nimmt, auch noch mit der Bezeichnung ash debâk, das zendische ashi dahâka („verderbliche Schlange"), aus dessen zweitem Worte jener Name entstanden. Schlangen waren nach der pers. Sage aus den Schultern des Zohâk hervorgewachsen, welche die Söhne des Eisenschmieds Kâwe, des Bundesgenossen Feridûns verzehrt hatten. Man kann damit die Darstellung von Nâga in Menschengestalt auf buddh. Bildern vergleichen. Merkwürdig ist auch noch der Umstand in der Sage, daß es dem Helden verboten war, an das Leben seines Feindes Hand zu legen, da dessen Todesstunde noch nicht gekommen; und natürlich treffend ist, was Roth dazu bemerkt (S. 228). „Der Gott wäre nicht mehr, wenn der Dämon nicht wäre," und — können wir hinzufügen — nicht das Gute ohne das Böse, das immer wieder ersteht und aufs neue zu bekämpfen ist. Es ist das jeshajitische: „Bildner des Lichts und Schöpfer des Dunkels, Wirker des Friedens und Schöpfer des Bösen" (45, 7).

gerühmt werden kann (1, 207, 31; 3, 57, 5). Sie werden nämlich später überhaupt wohl als Menschen mit Schlangenbildung über ihrem Kopfe oder an den Schultern vor- und dargestellt. Auch ist gar kein Zweifel, daß auch wirkliche Menschen und ganze Volksstämme für Nâga gelten, sei es um ihrer feindlichen Natur willen, daß ihr Wesen und Treiben sie den Arya wie Schlangenbrut erscheinen ließ, sei es, daß jene selbst, wie Herodot (IV, 9. 10) von den Skythen erzählt, Schlangen als ihre Götter und Stammeltern verehrten. Die Zerstörung des Khândavawaldes haben wir auf diese Weise schon ansehn gelernt, auch den Indra in seiner Eigenschaft als Parjanya oder Regengott bei dieser und andrer Gelegenheit als einen Beschützer der Nâga. Nach Schlangenart haben ihm diese seine Freundschaft aber schlecht gedankt. Denn nicht nur blieben sie seinem Sohne Arjuna immer rachegierig und feindlich gesinnt, sondern es hat sogar ihr Fürst Nahusha sich des Indrathrones dauernd zu bemächtigen gesucht, bis sein Uebermut und stolze Ueberhebung ihn wieder vom Himmelsthrone zur Unterwelt herabgestürzt — die alte Sage von der Anmaßung des Bösen gegen die Herrschaft des Gottes.*)



Nâga und Nâgi.

Was nun aber die Nâga, die menschlichen und die mythischen zu einem Gegenstand der Feindschaft und Bekämpfung macht, das ist nicht nur ihre Furcht und Gefahr sondern vielmehr auch das Gut, die reichen Kleinodien und Schätze, welche sie besitzen und in ihren Bergen, Höhlen und Schluchten den Arya vorenthalten. — Vritra oder Ahi hält in seinem Bergverließ die Kühe gefangen, „die am Himmel irrenden Gewässer", von deren Befreiung Segen und Gedeihen auf Erden abhängt. Vâsuki hat in seinem Palast unter den Wassern nicht nur jenen

*) Solche Nâgastämme werden bis auf diesen Tag in Indien gefunden. — Die angeführte Sage ist im Epos (5, 10 ff.) durch brahmanische Verzettelung allerdings völlig verunstaltet (vgl. Holtzmann, Indra 309 f.). Indra hatte sich einmal in eigenem Schuldbewußtsein (wegen Brahmanenmordes) ans Ende der Welt begeben, wo er sich im Wasser versteckt hielt. Seines Thrones, nach dessen Besitze keinen der Götter gelüstete, bemächtigte sich auf deren Einladung Nahusha, ein sterblicher und (wie es freilich auch heißt) menschlicher Fürst, den aber sein Uebermut und seine stolze Rishi-

heilsamen Trank, welcher tausendfache Nâgastärke gewährt (S. 185), sondern auch ein Kleinod geborgen, das todte wieder beleben kann. Die sagenhafte Wunderkraft des einen hat Bhima, die des andern einmal Arjuna an sich erfahren, nach seinem Zweikampf mit dem unglücklichen Babruvâhana, seinem eignen Sohne, den ihm die Citrângandâ geboren. Auf den Rath Ulûpîs, der Nâgatochter und andern Gattin des Pândusohns, wurde das Kleinod von Vâsuki erlangt, dem erschlagenen Helden auf die Brust gelegt, und damit das Leben wieder erweckt (M. Bh. 14, 80). Andere Nâgafürsten halten andere Schätze, alle besonders schöne Weiber bei sich fest und geborgen.*) Das ist es was Schlangen oder Schlangengenien



Çesha-Nâga.
(Vom Mittelfeld am First des Badamitempels.)

als Hüter und mit der Zeit gar als Schutzgeister ansehen und verehren läßt. Sie sind Wächter und Hüter preiswürdigsten Besitzes — Hüter des Bodhi-, des Lebens- und Erkenntnißbaumes, Hüter auch noch anderer Heiligthümer, und kaum ist später ein buddhistisches Denkmal, ein Stûpa oder ein Tempelbau, bei welchem nicht Nâga als eine Art Schutzpatrone erscheinen. Auch der Mythus vom bußfertigen Çesha-Nâga, was Brahman dem siebenköpfigen Schlangendämon aufgetragen, ein Träger dieser ganzen Erde zu sein (das. 1, 36), der nun seinen Ringelleib zum Kranz für die Ruhe Vishnus windet, welchen

verachtung bald wieder stürzte und zur Schlange werden ließ. Er wurde, was er eigentlich immer gewesen, wie das schon sein Name (Wz. nah, nagh, winden, schlingen u. dergl.) besagt und eine Aufzählung der Schlangenfürsten bestätigt (das. 1, 35), unter welchen auch dieser sich genannt findet.

*) Auch jener Zohâk der persischen Sage hat in seiner Burg Weiber aus Dshemshîds (Yamas) Geschlecht gefangen, die Ferîdûn mit seinem Siege wieder gewinnt.

er mit seinem Haupte schützend bewacht, dieß und anderes, was bis auf diesen Tag Schlangenfeier und Verehrung in Indien untergelegt wird, dürfte aus diesem Zusammenhange vorzügliche Erklärung erhalten.*) Doch müssen wir uns mit diesen Angaben über die Naga hier zunächst begnügen.

Und was nun noch die Yaxa und Raxasa anbetrifft, die einen Gespenster und Spukgestalten, dann auch Genien im Gefolge Kuberas, die andern nächtliche Unholde und „Schädiger“ in des Wortes, des letzteren eigentlicher Bedeutung, und beide mit Affen und Halbmenschen im Epos (1, 66, 7) als Kinder des Pulastya, eines Rishi und andern Prajapati bezeichnet: so sind sie durch diese Erklärung und ihr gelegentliches Auftreten in der Kampfsage genugsam bekannt gegeben. Sie sind natürlich Wesen der bloßen Einbildung, haben aber, namentlich die Râxasa oder Recken unter den Götterfeinden und in der Furcht, im Glauben und in den Sagen des vedischen Volkes sich ihre Stelle erworben. Wie es wohl des „furchtbaren“ Bhima Natur und seine Abenteuer zeigen, sind sie die Heroen in unmenschlicher und ungeheuerlicher Gestalt, beide, die Yaxa und Râxasa, zumal auf der letzten Stufe zwischen Göttern und Menschen.

Wenn Götter und Genien nach ihrer Natur genannt sind, so begreift sich diese Benennung, wie wir aus den Namen den Gott begreifen. Denn mit diesem ist er ursprünglich entstanden, als solcher im Sinne und am Herzen des Volkes genährt worden, und was ihm seine Dichter und Sänger hinzugegeben, an Gestalt und an Bildung, das ist in seiner Natur anfänglich begründet. Auch bei dem epischen Sänger und Dichter, wie er den Gott in der Sage erscheinen und wirken läßt, wie er ihm eine Geschichte und mit der Geschichte wohl eine andere Gestalt und einen andern Namen gibt, auch das ist in der ursprünglichen Natur des Gottes zugleich mit dem was auf diese einwirkt, alles vorgesehen und begründet. — Anders bei Heroen und Menschen. — Zwar ist es die Art der epischen Dichtung, daß sie ihre Götter menschlicher und ihre Menschen zu Göttern oder Halbgöttern macht. Doch wenn sie dieses einzig sogleich thut, sogleich in den einzigen Namen, gleichwie bei Göttern oder Märchenhelden, das ganze Wesen ihrer Heroen, deren Gesinnung zum Guten und Bösen und deren Stellung in der Sagengeschichte vorweg bestimmt und ausgeprägt zeigt, dann sind sie auch für uns nur Götter oder Halbgötter, nur dichterische oder mythische Gestalten, ohne wirklichen oder greifbaren Hintergrund. Und so ist es, wie schon bemerkt und unterschieden von denen der homerischen Gesänge, bei den Haupthelden des indischen Volksepos.

Nicht bei allen, aber wie gesagt bei den Haupthelden und Hauptträgern des feindlichen Gegensatzes, bei den Dhritarâshtra- und Pândusöhnen. Pându

*) Vgl. Fergusson, Tree- and Serpent-Worship. S. 78 ff.

selbst dürfte aus dem Gegentheil eine historische Person sein (S. 219). Und wie dieser sind es auch die den Kuru oder Pându verbündeten Fürsten und Feldherrn, deren Namen nicht die „blanke“ Präge des Mythus zeigen. Man könnte wegen des Karna zweifelhaft sein, ob sein Name wirklich, wie es so scheint, den „strahlenden“ Sûryasohn bezeichnet, könnte überhaupt an dieser ganzen Namenschätzung sein Bedenken haben und für zufällig halten die Gegenüberstellung des „kampffesten“ Yudhishthira und des „furchtbaren“ Bhîma einem „schlecht- (das ist für schlechte Sache) kämpfenden“ Duryodhana, der ja auch Suyodhana heißt, und einem „schlechtrathenden“ Duḥçâsana, für zufällig und natürlich absichtlos die Verbindung des „lichten“ Arjuna mit der „dunkeln“ Krishnâ oder mit Krishna, dem „schwarzen“ Hirtenhaupt und „Herdengewinner“. Endlich könnte man diese Namen für bloße Beinamen halten, mit welchen andere eigentliche unterdrückt und vergessen wurden. Nur daß nicht solche, aber eine Anzahl weiterer Beinamen, wie bekanntlich bei Arjuna (S. 213) gefunden werden, und dieser Umstand allein schon weiteres Suchen überflüssig macht. Wir haben in Arjuna den verkörperten Gott, dessen Namen oder vielmehr „Geheimnamen“ er trägt, haben in diesen Heroen eben Götter, eben diejenigen Götter in Heroengestalt zu sehen, als deren Söhne sie erscheinen. Die Söhne Dhritarâshtras sind Theile Kalis, des leibhaften Haders und Zwietrachtgeistes, wie Vyâsa selber erklärt; und nicht bloß bildlich ist dieser Ausspruch des Muni zu nehmen, der sie nach der Sage so in die Welt gesetzt. Auch die Zwillingssöhne der Mâdrî sind, wie ihr Name zeigt, die andern Açvin in Heroengestalt.*) Und auch der Yâdavaheld Krishna ist göttlich, noch abgesehen von aller, der ältern Sage und Dichtung noch fremden und später einverleibten Vishnuverkörperung.

Die erste Begegnung Krishnas mit den Pândava geschah bei der Gattenwahl der Draupadî. Gleichzeitig mit der Erwerbung der gefeierten Schönheit oder des Glücks in Gestalt der Krishnâ kommt der schlaue Verstand oder die hilfgewandte Klugheit in Gestalt des Vasudevasohnes, der unter der Verkleidung des Siegers den edlen Helden erkannt hat. Beide haben ihr „dunkeles“

*) Der Name Arjuna begegnet als Name Indras selbst in dem ved. Schriftthum der s. g. Mâdhyandinaschule, in der Samhitâ (Vâj.-S. 10, 21) und im Brâhmana (Çat. Br. 2, 1, 2, 11; 5, 4, 3, 7) und zwar im letzteren als „Geheimname“ (guhyaṃ nâma) des Gottes. Auf die Bedeutung, welche Weber (Ak. Vorl.[2] 127 und 151) diesem Vorkommen für die Verbindung der Pându mit der Sagengeschichte des Epos und das erste Auftreten dieses selbst beilegt, braucht hier nicht wieder eingegangen zu werden. Wie nicht dem Fehlen des Pândunamens (vgl. S. 219), so kann ich auch nicht diesem Vorkommen des Arjunanamens die angezeigte Bedeutung beilegen. — Der Name Nakula bedeutet Ichneumon, bekannt als Schlangenfeind und durch seine Kunst sich mit einem Heilkraut gegen die Folgen giftiger Bisse zu schützen; und Sahadeva ist in der Sage (Hariv. 1515) ebenfalls als Arzt berühmt; beide Açvin aber sind von alters her um ihre Heilkraft gepriesen (vgl. P. Wb. u. d. W.). Vgl. hierzu auch Lassen (I[2], 920), nach welchem „sogar alle Helden der großen Schlacht als verkörperte Götter, Halbgötter und Götterfeinde dargestellt werden“.

Auge auf den „lichten" Göttersohn geworfen, und Krishna und Arjuna bleiben von nun an in Freundschaft verbunden. Diese Verbindung durchzieht nunmehr die ganze Sagengeschichte, obwohl im Epos selbst von der früheren oder Jugendgeschichte des Krishna nur vereinzelte Angaben sich vorfinden. Sie wird ausführlich erst in der Ergänzung oder dem Anhang zum Maha-Bhârata, dem so genannten Harivança, der Geschichte von Haris oder Vishnus Geschlecht erzählt.

Krishna ist der Sohn Vasudevas, eines Yadavahäuptlings, welchem er von der Devakî geboren war, einer Base Kansas, des Mathurafürsten. Weil diesem die Voraussagung geworden, er werde durch einen seiner Neffen, ein Kind der Devakî seinen Tod und Untergang erhalten, so wurde Krishna wie sein älterer Bruder Balarâma, welchen die Rohinî geboren, den Nachstellungen Kansas gleich nach der Geburt entzogen. Sie wurden nach Gokula, einer „Rinderstation" jenseit der Yamunâ verbracht, und Krishna dort der Yaçodâ, der Frau des Hirten Nanda, die eben einer Tochter genesen, als Kind untergeschoben. Beide Knaben wuchsen unter den Hirten auf, zogen auch mit ihnen und allen ihren Herden nach Brindâvana, dem Brindâwald am Flusse unweit von Mathurâ, wo Krishna die losen Streiche und Schelmereien fortsetzte, die er zum Schrecken seiner Pflegeeltern und zur Lust aller Hirtenmädchen bisher ausgeübt. Scharenweise kamen diese zu den Klängen seiner Flöte herbei gelaufen, unter ihnen die Râdhâ oder Brindâ, die schönste und die liebste seiner Gespielinnen, nach welcher der Wald geheißen. Auch war es schon damals, daß er die Hirten bewog, vom Dienste Indras zu lassen und Govardhana, den „Rindermehrer" als Hirtengott zu verehren und mit Govardhana, dem Berg oder Berggeist auch die abtrünnigen vor dem Zorn des beleidigten Gottes schützte. So trieb ers, ergötzte sich mit seinen Mädchen ganze Nächte bei Mondeslicht in Spielen und Reigentänzen am Ufer oder badend in den glänzenden Fluten des Stromes, bis er endlich Rache an Kansa nahm. Mit andern Hirten und seinem Bruder Balarâma kam er zu einem Feste, das dieser in Mathurâ feierte. Sie waren als Gaukler verkleidet, verübten als solche ihre Schelmenstreiche und schlugen andern Tages die Ringkämpfer zu boden, welche ihnen in der Arena entgegen traten. Und als Kansa hierüber und über den Beifall des Volkes ergrimmt, selbst gegen die Brüder aufstand, wurde er von Krishna nach heftigem Kampfe überwunden und getödtet, und sein früher von ihm entthronter Vater Ugrasena wieder zum König von Mathurâ eingesetzt. In der Folge, da Jarâsandha, der König von Magadha, dessen Töchter Kansa zu Frauen gehabt, Mathurâ mit großer Heeresmacht betriegte, zogen Ugrasena mit Krishna und allem Volke von Mathurâ und Brindâvana nach Dvârakâ am westlichen Meere. Hier ehelichte Balarâma die Revatî aus dem Andhakas-, Krishna aber die mit Gewalt entführte Rukmini aus dem Vidarbhageschlecht, welche ihm den Pradyumna gebar. Er nahm darnach aber noch viele Frauen und war, wie Balarâma ein Freund des Weines, so er selber ein Weiberfreund sein lebenlang.

Dieß in den Hauptzügen die frühere Geschichte Krishnas, des Yadava-

heros, wie sie im Harivança vorliegt, eine unzweifelhaft späte Bearbeitung und, wie schon ihr Name sagt, voll von Zügen, welche die Göttlichkeit des Volkshelden hervor kehren. In dem angegebenen Widerstreit gegen den Götterkönig machte Krishna sich selbst zum Schutzgeist, der den Berg als Schirmdach über die von Sturm und Wetter bedrohten Hirten und Herden hält. Auch seine Frauenliebe und Lust läßt ihn wie einen andern Indra unter Apsarsen erscheinen, einen Indra aber nicht des Krieger- sondern des Hirtenvolkes. Eines wie das andere — namentlich die ganze späterhin für Literatur und Kunst so fruchtbare erotische Natur des Hirtengottes — ist dem ältern Epos noch fremd, das auch die Menge seiner Gattinnen erst in einem auch verhältnißmäßig spätern Buche erwähnt, welches von dem Ende Balaramas und Krishnas und dem Untergange Dvârakâs handelt.*) — Mythisch übrigens sind, wie der Name Krishna

*) Hier der skizzierte Inhalt des betreffenden Buches.

Im sechsunddreißigsten Jahr seiner Herrschaft verkünden drohende Zeichen Unheil für die Vrishni-Andhaka vom Yadugeschlecht, das Volk Krishnas und Balarâmas, die Unterthanen ihres Vaters Vasudeva, welcher in Dvârakâ regiert. — Viçvâmitra, Kanva und Nârada — so wird erzählt — haben in folge eines Spottes, der ihnen von Männern unter eines Sârana Führung in Dvârakâ angethan war, der Stadt geflucht und ihren nahen Untergang vorausgesagt. Auf die Frage nämlich, was für ein Kind Sâmba, ein als Weib verkleideter und jenen spöttisch zugeführter Sohn Krishnas, gebären werde, gaben die Muni zur Antwort, er werde einen Kolben zur Welt bringen, zur Vernichtung der Vrishni-Andhaka und des ganzen Geschlechts. Nur Râma und Krishna sollten ausgenommen sein. Wenn diese gestorben — den letzteren werde Jaras, eines Jägers Geschoß hinstrecken — solle das Meer über die Stadt kommen. Die Verwünschung wird dem Krishna überbracht; er will dem Schicksal seinen Lauf lassen. Andern Tags entsteht jener Mörserkolben und das Verderben beginnt. Erschreckt läßt Vasudeva die Mörserkeule zu Staub verreiben und ins Meer streuen, läßt in der ganzen Stadt den Genuß des Weins verbieten, um dem Uebermut und Unheil zu steuern. — Indessen schreitet Kâla, das düstere Nachtgespenst des Todes, eine ungeheuerliche und grausige Mannesgestalt, schwarzbraun, mit kahlem Scheitel und aufgesperrtem Rachen, von Haus zu Haus, verschwindend, so oft ihm zu leibe gegangen wird. Furchtbare Stürme erheben sich und tag für tag neue Schrecken. Scharen von Ratten kommen von draußen in die Wohnungen, benagen nachts die Nägel und Haare der schlafenden. Vögelgekrächze läßt sich unaufhörlich in den Häusern, die Stimme der Wasservögel sich wie Eulengeschrei vernehmen. Solches und ähnliches, Mond- und Sonnenfinsternisse, geschehen, während die Einwohner schamlos böses begehen, alle Gattenliebe und alle Ehrfurcht gegen Eltern und Lehrer hintenan setzen. Krishna sieht die Zeit des Verderbens bevorstehend, wie es schon die Gândhârî im Schmerze um ihre Kinder vorausgesagt, und allgemein läßt er zum Aufbruch an die See und zu frommer Pilgerfahrt mahnen. — Bald erscheint Kâlî, die schwarze Unholdin, und die Weiber im Schlafe berückend durchrennt sie grinsend nächtlicher Weile die Stadt. Heilige Opferfeuer werden überall zu menschenverzehrenden Flammen. Allen Schmuck, Standarten, Sonnenschirme, Panzer und dergleichen rauben gräuliche Raxasa. Auch Krishnas kostbarer Diskus, ein Geschenk Agnis, fährt angesichts aller zum Himmel, sein göttlicher Wagen, eine Âdityagabe, und sein Viergespann werden vor Dârukas Augen jenseit des Meers entführt, indeß Apsarsen aus der Höhe zum Auszuge nach den Pilgerstätten rufen. — Der Auszug wird ins Werk gesetzt, von Männern und Weibern, auf Wagen, Rossen und Elefanten, und Speisen und

Getränke, viel und allerhand werden mitgenommen. Auf der Ebene von Prabhâsa am Meeresufer wird eine Festfeier veranstaltet und Gelage gehalten. Was den Brahmanen von Speisen zurückgestellt war, geben sie mit berauschendem Trank verunreinigt den Affen. Dann gehen sie zu Spiel und Tanz; der Rausch hat die besten Männer bethört. Yuyudhâna schmäht den Kritavarman ob seiner Theilnahme an dem nächtlichen Ueberfall des Tronasohns; Kritavarman weiß dagegen die Tödtung des Bhûrigravas vorzuwerfen; jener ergreift darauf ein Schwert und erschlägt den Gegner. Das war der Anfang eines allgemeinen Mordens. Eine Faust voll Röhricht, nach Krishnas Vorgang, die ausgestreute Saat des Verderbens wird zum Kolben in den Händen der streitenden. In ihrem wilden Aufeinanderschlagen sind alle Freundschafts- und Verwandtschaftsbande gelöst. Mit andern namhaften Helden fällt auch Pradyumna, der Sohn Krishnas, und bald können Babhru und Dâruka diesem melden, daß die große Anzahl der Männer darniedergestreckt und es angezeigt sei, den Aufenthalt des Râma aufzusuchen. — Sie gehen und finden diesen an einem Baum stehen, in Nachdenken versunken. Krishna sendet darauf seine beiden Begleiter fort, den Dâruka zu den Kuru, um diesen den Vorgang, das Ende der Yâdava in folge des Braymanenfluches zu verkünden und Arjunas Herkunft zu erbitten, den Babhru dagegen, um die Frauen vor der Dasyu, der räuberischen Feinde Gier zu schützen. Noch unweit entfernt, ereilt auch den letzteren sein Schicksal, da ihn die eisenbeschlagene Keule eines wilden Jägers todt zu boden streckt. Krishna heißt dann seinen Bruder auf ihn warten, bis er selbst die Weiber in Sicherheit gebracht, und geht zur Stadt zurück. Hier bittet er seinen Vater, sich der schutzbefohlenen bis zur Ankunft Arjunas anzunehmen; ihm selbst sei nach dem Untergange der Yadu kein Bleiben mehr; er werde mit seinem Bruder Râma die Waldeinsamkeit aufsuchen. Damit verabschiedet sich Krishna von seinem Vater und geht unter lautem Wehklagen der Weiber eiligst davon. — An den Waldessaum kommend, wo er den Râma in Andacht versunken verlassen, sieht er eine glänzende Schlange, vielköpfig und von übermächtigem Ansehen aus seinem Rachen sich winden, die von da ihren Weg zum Ozean nimmt, wo namhafte göttliche Schlangengenien ihr begegnen und sie aufnehmen. Krishna weiß, daß der Bruder dahin geschieden. — Traurig geht er weiter in den menschenleeren Wald und legt sich nieder; er gedenkt der fernen Vergangenheit, wie alles was vorausgesagt nach der Reihe eingetroffen, und in fromme Betrachtung sich versenkend erhebt sich sein Geist über die Sinnenwelt; er hält die Zeit des Hingangs für gekommen und harrt entschieden auf seine Befreiung vom leiblichen Dasein. Eben kommt Jaras (Alter), ein wildaufspürender Jäger des Weges und sendet sein durchbohrendes Geschoß auf ihn herab; er hat den in gelbem Gewande zusammen gekauert am Boden liegenden für ein Wild gehalten und eilt dann herzu, seine Beute aufzunehmen; da gewahrt er seinen Irrthum und tief bekümmert umfaßt er flehentlich die Füße des tödtlich getroffnen Krishna. In den Höhen aber erschallt Sphärenmusik, die Âditya, Rudra und alle Vasu (Götter, kommen dem scheidenden Geiste entgegen; unter Gandharvenpreis und Apsarsengesang wird der göttliche unter die himmlischen versetzt (4). — Unterdessen geht Dâruka zu den Pândusöhnen und seine Nachricht verbreitet Schrecken und Bestürzung. Mit Windesschnelle eilt Arjuna mit dem Wagenlenker Krishnas nach Dvârakâ, findet die sonst reiche und belebte Stadt einsam und verlassen, wie eine arme Wittwe, sechszehntausend Weiber, die bei seinem Anblick jammernd aufschreien, und fällt vom Schmerz überwältigt zu boden. Er tröstet darauf die edelsten Frauen Krishnas, die ihn weinend umringen und ihm was vorgegangen erzählen, kommt dann zu Vasudeva, der ihm jammernd von den Urhebern des Unheils und der Art berichtet, wie Krishna (nachdem er die Weiber und Kinder in Sicherheit gebracht) Abschied genommen. Das Meer, so habe der göttliche vorausgesagt, werde die Stadt mit Wällen und Thürmen verschlingen. „Selber — sagt er — werde ich nicht entrinnen, zur rechten Zeit aber bist du, Pândusohn, da, um die Weiber, Schätze, die ganze Herrschaft an dich zu

nehmen.“ Arjuna erklärt sich unfähig, den Anblick dieser Unheilsstätte zu ertragen; er werde, und dieß gewiß im Einvernehmen mit seinen Brüdern, Weiber, Kinder und Greise, kurz alle noch vorhandenen Bewohner Dvârakâs nach Indraprastha fortführen. So auch in einer durch Dâruka sogleich berufenen Versammlung, darin er alle auffordert, sich zum Abzug zu rüsten und bereit zu halten, denn in sieben Tagen werde das Meer über die Stadt hinweggehen. — Die Nacht verbringt er trauervoll im Hause Krishnas. Klägliches Wehgeschrei, das in der Frühe aus dem Hause Vasudevas zu ihm dringt, kündet ihm dessen Hingang; mit aufgelösten Haaren, ohne Schmuck und Kranz, sich die Brüste schlagend, sieht man seine Frauen um ihn jammern; die vornehmsten vier derselben besteigen sein Todtenlager. Auf kostbarem Gefährt läßt Arjuna die Leiche hinausführen; alle Stadtbewohner, die Frauen zu tausenden folgten im Zuge, dem unter einem Açvamedha-(Roßopfer-)schirm die heilige Opferflamme vorausgetragen wird. An einer dem Könige im Leben beliebten Stelle wird der Holzstoß aufgerichtet und vorschriftsmäßig angezündet, nachdem jene vier sich der Leiche ihres Gemahls zugesellt. Wie der todte also bestattet und die Wasserspenden ihm gebracht worden, begeben sich alle an jene Stätten, da unter der Wucht des Brahmanenfluchs der verderbliche Keulenkampf der Vrishni-Andhaka statt gefunden, und unter schmerzlichem Jammer werden die erschlagenen ihrer Rangordnung nach bestattet. Dann werden auch die aufgesuchten Leichen Râmas und Krishnas gebracht, ihnen Scheiterhaufen errichtet und die gebührenden Bestattungsehren angethan. Damit kommt der siebente Tag, und der Auszug wird ins Werk gesetzt: Wagen, mit Rossen, Rindern und Eseln bespannt, darauf die trauernden Weiber der Vrishni-Andhaka mit Kindern und Greisen, dazu berittene Elefanten und Fußvolk aller Art. Vajra, ein Enkel Krishnas, der zum Fürsten von Indraprastha bestimmt, befehligte die Mannschaft. Nach vielen tausenden und zehntausenden — sechszehntausend Weiber allein aus Krishnas Gemächern — zählte der Zug, dem Arjuna voran fährt mit dem Zeichen der Vrishniherrschaft. Das Volk hat eben die Stadt verlassen, als die Fluten aus Makaras Behausung über sie herein brechen und sie mit allem was sie füllt verschlingen. Beim Anblick des Wunders eilen die Dvârakâbewohner bestürzt und mit dem Rufe „weh des Schicksals!“ in aller Hast davon. Durch Wälder, durch Ströme und Gebirge führt sie weiter und weiter ihr Weg. — Unterdessen haben die gierigen Dasyu ringsum den Weiberzug unter Arjunas alleiniger Führung gesehen und ermuntern die Abhîra und deren Freunde zu räuberischem Angriff. Vergeblich ist Arjunas drohende Warnung. Doch ist dieser auffälligerweise auch außer stande seine Drohung auszuführen. Wie er mit Mühe seinen Gândivabogen gespannt hat, kann er im wirrsten Gedränge seine Geschosse nicht finden, und jauchzend haben die wilden Horden bereits eine Menge Weiber mit fortgeschleppt, als ihrer endlich von seinen Pfeilen getroffen eine Menge niederstürzt, andere vor dem gekrümmten Ende seines Bogens fallen oder fliehen. Betrübt und dem Schicksalswechsel nachsinnend gelangt er mit dem Ueberrest ins Kurugebiet. — In Indraprastha überantwortet er Frauen, Kinder und Greise der Fürsorge eines Yuyudhânasohns, das Reich aber dem genannten Enkel Krishnas, von dessen Frauen sich Satyabhâmâ und eine Anzahl andere dem Wald- und Bußerleben widmen; er selbst sucht die Einsiedelei Vyâsas auf. — Nach gegenseitiger Begrüßung erzählt er diesem auf Befragen die Vorgänge in Dvârakâ und sein eigenes Schicksal, wie ihm jetzt zum ersten mal Bogenmacht und Glück versagt; darum und nach Krishnas Heimgang sei ihm das Leben verleidet. Der Weise tröstet den Pândusohn; alles, erklärt er ihm, Kraft und Herrlichkeit unterliege dem Wandel der Zeit, und die Zeit der Entsagung und des Heimganges sei auch für ihn und seine Brüder gekommen. So verabschieden sich die beiden, und Arjuna geht nach Hastinâpura zurück, wo er dem Yudhishthira von allem berichtet (5). — Hiermit schließt das sechszehnte, das den Keulenkampf beschreibende Buch (mâusalaparvan) des Epos.

selbst, auch alle mit ihm hier in Beziehung gebrachte Namen, die seiner Eltern und Pflegeeltern — das Kind Nandas ist ein Kind der Lust — und die seiner Gattin, der „goldschmucken", und seines Sohnes, des anderen Manmatha oder Liebesgottes. Nahe liegende Vergleiche mit Götterwesen auf verwandtem Gebiete, noch näher liegendes, die Vereinigung der Krishna- mit der Vishnugottheit müssen wir hier der Erörterung noch fern halten, dagegen wohl der Bedeutung nachfragen, welche solche durchgreifende Verbindung der Krishna, das heißt Krishnas und Arjunas in der Kampfsage haben mag.

Wenn Namen einmal nicht wirkliche, sondern mythische Personen benennen, so können also persönlich nicht nur Natur- sondern auch Menschenmacht, auch ganze Volkswesen, auch Zustände und Ereignisse aufgefaßt sein, angeknüpft wohl an wesentliche oder auch unwesentliche Merkmale ihrer Erscheinung. Solche Personen leben, wirken und handeln in der Einbildung hinfort als Einzelwesen, ihre Beziehungen unter einander als von Göttern oder Halbgöttern, ihre Verbindungen oder Trennungen bekunden entsprechende Verhältnisse, die also ihren sagenhaften Ausdruck haben. Und gar nicht mit bewußter Absichtlichkeit oder künstlich, sondern natürlich, volksthümlich werden solche Ausdrücke gebildet und ihrer eigentlichen anfänglichen Bedeutung unbewußt im Sagenmunde weiter getragen.

Nach der Sage haben Krishna und Balarama mit den älteren Pandava, also namentlich mit Arjuna, diese von mutters-, jene von vatersseite einen und denselben Çura oder Helden zum Stammvater. Doch sind die Yadava längst und vor zeiten eingewandert und als Hirten, theils aber auch wohl als Ackerbauer im Lande seßhaft geworden, ebenso wie die Pancâla und wohl noch früher als diese. Und wie nun Arjuna die Pancâlatochter, die Krishnâ ersiegt, da ist es das Yadava- oder Hirtenhaupt Krishna allein, welcher der alten Verwandtschaft eingedenk frühere Gegensätze und Ansprüche überwinden hilft und diese Erwerbung und Befestigung des jungen Pânduhelden gegen alle andern Xatriyabewerber vertheidigt und in schutz nimmt. Schon hierdurch erstarkt und seinen Gegnern bedrohlich geworden freit Arjuna um eine andere Krishnâ, um die Subhadra, die „schöne" Hirtin, wie sie auch äußerlich erscheint. Er muß sie gewaltsam entführen, wird aber dabei abermals und gegen den Willen des Bruders durch Krishna unterstützt, und ist hierdurch die Verbindung des aufstrebenden Helden- und ältern Hirtengeschlechts, der früher feindlichen Bharata und Yadava hergestellt. — Daß Balarâma und Krishna ferner im grunde eines sind, liegt auf der Hand und wird durch die gleiche Bedeutung der beiden Namen („dunkel, schwarz") bestätigt. Nur vertritt Rama die seßhafte und friedliche, Krishna, nach Art des Hirtenlebens, die vielmehr bewegliche, kampfbereite Natur der Persönlichkeit. Seine Beinamen Sankarshana, „der Pflüger", Sirapani, „den Pflug zur hand habend", Halayudha, „der den Pflug zur Waffe hat" und Halin, der „Pflugträger oder Ackerbauer", stellen jenen in engste und deutliche Beziehung zum Ackerbau. Als Tâladhvaja oder Talânka, „der die Wein-

palme zum Panier oder Zeichen hat", läßt ihn die spätere Sage als ersten Erfinder oder Benutzer der Palmfrucht (tâla) erscheinen.*) Auch ist schon von alters her Râma, der frühere, „der mit dem Beil", der Jamadagnisohn, wie er heißt, im ausgesprochenen feindlichen Gegensatz zum Xatriyageschlecht. Daher widerstrebt diesem andern Râma die Verbindung mit dem Kriegshelden; daher bleibt er dem Kampfe fern und kommt erst aus seiner Zurückgezogenheit wieder hervor, als der letzte entscheidende Schlag geführt wird, um das unrechtmäßige in diesem Kampfe an dem Sieger zu tadeln, aber gegenüber den Einreden seines Bruders am Ende auch nur schmollend auf und davon zu gehen. Diesen, den Krishna dagegen läßt die Sage mit den Worten „ich bin der Râma der bewaffneten, der Kriegsmänner", von sich selber aussagen. Er tritt in engste Freundschaft und Verbindung mit dem Kriegsgott. Kriegs- und Hirtengott waren also vereint unwiderstehlich. Mit dem dritten im Bunde, nachdem mit der Uttarâ, auch der Norden dem Süden die Hand gereicht — auch die Matsya sind früher Gegner der Bhârata — war der siegreiche Ausgang des Kampfes für die Pându vorauszusehen und die neue Ordnung und Herrschaft auch für das künftige Geschlecht sicher gestellt.

So ließe sich erklären und weiter erklären, und der Mythus der Haupthelden in Geschichte übersetzen.**) — Noch andere Namen sind rein mythischer

*) Lassen, Ind. Alt. I², 766 f.

**) Auf die Farbenbezeichnung, schwarz und weiß oder hell und dunkel in den Namen möchte ich kein zu großes Gewicht legen, sie wenigstens nicht in dem speziellen Sinne erklären, wie dieß Lassen (I², 791) gethan. Nach Lassen nämlich soll der Sinn „nur der sein können, daß die Pancâla wie die Yâdava, die durch Krishna vertreten werden, beide zu den früher eingewanderten arischen Völkern gehörten, durch den Einfluß des Klimas dunkelfarbiger geworden waren, als die jüngsten Einwanderer aus dem Norden, und im Gegensatze zu diesen die schwarzen genannt worden sind". Das mag ein Anlaß für die Bezeichnung sein — ein Feldherr der Matsya, die ebenfalls schon früher eingewandert, wird Çveta, der „weiße" genannt — der Grund ist es schwerlich. — Die Verbindung eines augenscheinlichen Gegensatzes soll (abgesehen auch von dem früheren historischen Gegensatz meines Erachtens eben diese Vereinigung, als eine Zusammengehörigkeit wie von Licht und Schatten, Tag und Nacht, helle und dunkle Mondhälfte darstellen, worin Arjuna, der lichte auch Krishnapaxa, der auf Krishnas Seite stehende heißt. In der Buddhalegende ist Krishna der Mâra, „das Haupt der schwarzen", im Gegensatz zum Buddha, als Führer der weißen Dämonen (vgl. P. Wb.). Aller Gegensatz und demnach jede Vereinigung unter zwei verschiedenen konnte mythisch so bezeichnet werden. — Auch Vyâsa der Diaskeuast heißt Krishna, dazu Dvaipâyana, „der von der Insel", und seine Mutter die Satyavati wird mit anderm Namen Krishnâ genannt. Nach ihm, nach diesem Krishna, wird auch das ganze Epos als „Veda vom Krishna" (kârshnam vedam) bezeichnet (1, 62, 18), natürlich nicht nach dem Yâdavaheros Krishna, wie, beiläufig bemerkt, einmal Lassen dem Burnouf irrthümlich nachgesagt (I², 586, Note), als Beleg zu seinem Ausspruch (im Texte), daß „nur in sehr seltenen Fällen die späteren Bearbeiter gewagt, das Bhârata das heilige Buch von Krishna zu nennen". Sie haben es eben gar nie gewagt. Aber richtig ist, daß Krishna auch nicht Hauptheld des Gedichts mehr sondern eher weniger ist als die Pândava. Richtig ist ferner, was Lassen sagt, und was als nöthig durch meine obige Erklärung gefordert wird, daß Krishna schon zur ursprüng-

oder gar fabelhafter Natur, wie Çakuni, der „Weissagevogel“, welcher gutes oder schlimmes Omen gibt, wie der, welcher dieses Spielers oder des Kitava Sohn und den Kriegsherold benennt, Ulûka, die „Nachteule“ oder der „Uhu“, wie noch einige, die schon bei ihrem Auftreten erklärt wurden. Dagegen sind die meisten übrigen nicht derart bedeutende Namen, daß sie nicht wirklichen Personen zukommen könnten. Bedeutungslos hat das Alterthum seine Namen nicht ausgeprägt. Entweder aber ist die Beziehung in der gegebenen Bedeutung so allgemein oder ist sie so gar gesucht, daß man eine Erfindung für den Zweck der Sage besser ganz ausschließt. Und nicht selten hinkt auch eine Erzählung oder Legende hinterdrein, um den Namen einer Person zu rechtfertigen. So dürfen wir von allem diesem absehen und in den andern Namen die von Königen, Fürsten, Königs- oder Fürstensöhnen und Heerführern erkennen, welche am Kampfe der Kuru und Pându wirklich oder vermeintlich theil genommen.

Das Königthum im epischen Zeitalter war erblich. Seines Vaters Reich verlangte demnach der Dhârtarâshtra, ganz und ungetheilt. Und wenn jener, wie ihm offenbar zustand, einen andern, den Pandusohn zu seinem Nachfolger einsetzte und ihm einen Theil der Herrschaft abtrat, so war auch hier, wie wir wissen, vielmehr Erbfolge als Gunst des einen und Eigenschaft des andern bestimmend. Volksstimmung wurde dabei nicht gefragt. „Wenn nicht mit seinem Willen, so werde ich das Volk ohne seinen Willen beherrschen,“ erklärte Duryodhana, als er den Unwillen und die Meinung der Leute gegen sich sah. Dennoch war den Fürsten an der Liebe und Zuneigung ihres Volkes wohl gelegen. Seine Anhänglichkeit an dem Herrscherhause, seine Theilnahme an dessen Schicksalen werden mehrfach hervorgehoben. Bei der Vertreibung der Pândava kommt die Empörung des Volkes zu offenem Ausdruck, ebenso Klage und Schmerz beim Weggange des blinden Kuruhaupts wie jubelnde Freude bei Yudhishthiras siegreichem Einzug.

Natürlich bringt zu dieser Zeit nicht Erbfolge allein, sondern auch Eroberung und Wiedereroberung in den Besitz einer Reichsherrschaft. In dem einen Falle sind es noch Ureinwohner des Landes, Dasyu, welche aus ihrem Besitze verdrängt und unterjocht werden, in manchen andern aber Arier, welche der Eroberungslust eines mächtigern im wege sind. Sei es aus alter oder neuer Feindschaft, sei es aus bloßem Uebermut und Machtgelüst des einen, daß er den andern, seinen Grenznachbar überfällt, im Kampfe siegt oder unterliegt; der unterliegende wird gänzlich verjagt oder zum tributpflichtigen Va-

lichen Pândavasage gehört. Und richtig ist endlich, daß die Stücke, worin Râma oder Krishna als Verkörperungen des Vishnu erscheinen, später hinzugefügt sind, da man auch das Gedicht nicht mit Aufmerksamkeit lesen kann, wie derselbe Forscher a. a. O. sagt, „ohne an die spätere Hinzufügung dieser vergötternden Abschnitte, an ihre oft lose ungeschickte Einführung, ihre lose Verbindung und ihre Entbehrlichkeit für den Fortgang der Erzählung erinnert zu werden“.

fallen des Siegers. Das verlorne väterliche Reich und Erbe wieder zu erlangen, an dem schnöden Sieger sich zu rächen, war den geschädigten Nachkommen vorbehalten. Und vermochte einer nicht selbst sich aufzuraffen, so erhob sich wohl seine heldenmüthige Mutter, wie jene Vidulâ, von welcher die Sage erzählt (5, 133—36), und spornte und trieb den zaghaften Sohn zum Bewußtsein und zur Erfüllung seiner Xatriyapflicht.*)[1].

So wechselten wohl, theilten oder vereinigten sich in den ständigen Kämpfen dieses Zeitalters die größeren oder kleineren Herrschaften. Wer König war wollte Oberkönig sein und heißen. Ja, es ist, als ob nach uraltem Herkommen jeder Königsweihe und jedem Regierungsantritt eine Eroberung, wirklich oder auch nur scheinbar, voraufgehen mußte, um durch die Anwesenheit möglichst vieler Geschenkebringer und Fürsten den neuen König als Großkönig erscheinen zu lassen und den Glanz des Festes zu erhöhen.

Glänzend und feierlich ist ein solches Weihefest, zumal nach langen und schweren Kämpfen um die streitige Herrschaft. Triumphierend, wie dermalen der Pândusohn ist der sieggekrönte Herrscher in seine festlich geschmückte Stadt wieder eingezogen, eingeholt und im Jubel begrüßt von den Heilsrufen seines Volkes. Auf den Einzug folgt alsdann die Königsweihe (12, 40). — Yudhishthira sitzt auf hohem goldenem Thronsitze, vor ihm Krishna und Sâtyaki, ihm zur seite Bhima und Arjuna, weiterhin die Prithâ mit Nakula und Sahadeva, ferner Dhritarâshtra, das greise Kuruhaupt, und in dessen Gefolge Vidura und Dhaumya, Yuyutsu und Sanjaya, endlich die Gândhâri und andere, die alle ihre Ehrensitze einnehmen. Weiße Blüten, Fruchtkörner und andere glückverheißende Dinge, Gold, Silber und Edelsteine werden am Boden des Thronsitzes niedergelegt. Und unter Vorantritt des Purohita ziehen dann alle die andern Festtheilnehmer an Yudhishthira vorüber, ihm Segen wünschend.

Die Feierhandlung hat statt auf weitem, reich ausgeschmücktem Platze, auf welchem kostbare Opferhölzer geschichtet und, nicht minder kostbar, allerhand Opfer- und Weihegeräth bereit liegen. Ein prächtiger Göttersitz und Feueraltar ist hergerichtet. Auf ein Zeichen des Krishna entzündet Dhaumya die heilige Flamme. — Sodann wird die Königin, die edle Drupadatochter heran geführt, und hoch prasselt der buttergenährte weithin strahlende Agni unter den Sprüchen des opfernden, als nun Krishna aufsteht und aus goldenem Horn das Weihewasser über den Pândukönig sprengt. Drommeten- und Paukengeschmetter ertönt, und Dhritarâshtra voran huldigen alle dem geweihten Königsherrn. Auch die Brahmanen alle stimmen freudige Lobgesänge an und rufen ihr „Heil und Sieg dem König!“ Diesen läßt der König reiche Ge-

*) Dieses herrliche Zwiegespräch zwischen Mutter und Sohn, welches der Dichter die Prithâ erzählen läßt, findet sich in freier metrischer Uebertragung durch J. Muir, Indian Antiquary VII (1878), S. 203 ff., wieder gegeben, und haben wir in derselben Zeitschrift demselben Freunde und Verbreiter indischer Literatur noch einige andere kleinere Auszüge, auch Sprüche und Sentenzen aus dem Mahâ-Bhârata in gleicher Weise zu verdanken.

schenke vertheilen, erwiedert dankend die allgemeine Huldigung, worauf er seine Regierung antritt.

Seine erste Regierungshandlung in Verbindung mit der Vertheilung von Ehrenämtern ist ein königlicher Erlaß. Bei Yudhishthira, dessen Beispiel wir auch in diesem hier zum Muster nehmen (das. 41), war es das Geheiß für alle, den Dhritarashtra und seine Königsgattin auch ferner in Achtung und Ehren zu halten. Damit wurde alles Volk entlassen und weiter die Vertheilung der Hof- und Ehrenstellen vollzogen. Bhima wird Mitregent und Thronwächter. Vidura erhält die Stellung als oberster Rathsherr, Sanjaya die Sorge für die Heeresmacht, deren Ernährung und Besoldung zugewiesen. Nakula bekommt die Beaufsichtigung der königlichen Arbeiten. Gegen äußere und innere Feinde, gegen alle schlechtgesinnte wird dem Arjuna die Abwehr und Gewalt gegeben. Dhaumya behält die ständige Hauspriester- oder Purohitawürde, und ihm zur seite wird Sahadeva mit der Leibwache des Königs betraut.

Und auch dieß wohl gehört nach dem Vorgange Yudhishthiras zur Königsweihe (das. 42), die Ertheilung der Todtenspenden für alle im Kampfe erschlagenen, für Freund und Feind. Mit reicher Gabe an Gütern, an Rindern und Gewändern wurden nach der Erzählung wieder die Brahmanen bedacht, aber mit reicher Gabe in ehren- und mitleidvoller Weise auch die Wittwen und alle, welche in Achtung und Unterhalt der verstorbenen gestanden, und also nach Brauch und Gebühr an den lebenden die todten gesühnt. Denn für den neuen König galt es, wie es heißt, ohne „Nebenbuhler", ohne feindseligen und rachsüchtigen Gegner die Herrschaft antreten.*)

Das monarchische Prinzip ist dem indisch arischen Volksgeist, so zu sagen, wie ursprünglich innewohnend. Manu, der erste Mensch war der erste König,

*) Das 12. Buch, dem diese Darstellung entnommen, gehört unzweifelhaft auch schon in diesem Theil einer spätern Zeit und Bearbeitung an als die Bücher, welche die Kampfsage behandeln. Indessen herrscht in solchen Dingen doch ein gewisses starres Festhalten am alten. Und abgesehen vom Brahmanenwesen konnte die Königsweihe im wesentlichen auch nach Jahrhunderten keine andere sein, als sie hier geschildert worden. — Anders dagegen betreffs der Königslehren und Weisungen, welche dem sterbenden Bhishma in den Mund gelegt werden (das. 66 ff.). Trefflich ist gar manches darin, wenn z. B. als erste Pflicht eines Herrschers, damit er andere beherrschen könne, die Selbstbeherrschung gepriesen wird. Anderes dürfte auch für eine viel frühere Zeit schon zutreffen, wie die Fürsorge eines Königs für die Anlegung von Straßen, Marktplätzen, Brunnen, für Ansammlung heilsamer Kräuter u. dergl., weniger für die ältere Zeit wohl die befohlene Alters-, Armen-, Wittwen- und Waisenversorgung, und am wenigsten gewiß die ausgesprochene Lehre, welche alles Eigenthum dem Könige zuspricht, mit Ausnahme des Brahmaneneigenthums. Auch Klugheitsregeln (macchiavellistische) fehlen schon nicht, wie die Sorge des Königs für Volksbelustigung, Tänzer und Gaukelspieler; nur dem Laster soll nicht gedient werden. Das Unheil im Gefolge eines Krieges soll der König öffentlich beklagen, seine Krieger und Soldaten aber heimlich loben und so mehreres desgleichen. Vgl. Muir, Ind. Antiqu. III, 237 f.). Dieß stammt natürlich alles aus verhältnißmäßig später Zeit und Bearbeitung.

welchen die Gottheit oder der Wesenschöpfer auf der Menschen Bitte ihnen eingesetzt. Denn in einem Könige, wie es heißt, wurzelt Recht und Gesetz, und ohne König verzehren sich die Menschen unter einander, und alles muß zu grunde gehen. Ein „Schutz" seines Reiches und seiner Unterthanen — dieß die älteste und bleibende Anschauung — genießt darum auch ein König höchste, göttliche Verehrung. Er ist, wie seine Benennung deva bekundet, der „himmlische, der Gott auf Erden"; und devī, die „himmlische, hehre" heißt des Königs geweihte Gattin. Beispiele solcher Verehrung haben wir mehrfach gefunden und auch mehrfach gesehen, wie seine Leute ihr Leben opferwillig für den König oder Königssohn in die schanze schlagen. Widerspenstigkeit und Ungehorsam gegen den König sind so unerhörte wie todeswürdige Verbrechen. Ueberhaupt ist jeder andere für sein Thun dem König verantwortlich, er selbst aber für keines anderen Thun und Handeln noch einem andern für sein eigenes; er ist gänzlich unbeschränkt in seiner Herrschaft.

Seine Hauptstütze hatte der König in seiner Heeresmacht. — Mit der Zeit und den fortgesetzten Kämpfen und Eroberungszügen hatte sich aus den Kriegsherren, aus den Heerführern und Herzogen ein eigener Fürstenstand gebildet, welcher im Krieg und Waffendienst seinen Beruf sah. Wie der König selbst, so gehörten zu ihm alle, in deren Familie Kriegsadel und Handwerk erblich, ein Vorrecht ihrer Geburt und ihres Geschlechts geworden. Sie standen als Xatriya, als „Herrscher" oder „Herren" über den anderen Ansässigen des Reichs, welche friedlicher Beschäftigung nachgiengen — über einem Bürger- und Nährstand ein Adels- und Wehrstand. — Jedes namhafte Geschlechtshaupt dieses Standes hatte die waffenfähige Mannschaft aus Familiensöhnen und Hörigen um sich, als ständiges Gefolge oder als Heerestruppe, die es unterhielt, verköstigte und besoldete (41, 12), und mit welcher es seine Angriffs- oder Vertheidigungskriege führte. Oder es vereinigten sich ihrer mehrere zusammen, oder es folgten die kleineren Herren, Fürsten und Könige dem Ruf ihres Oberherrn und Großkönigs.

So war eine ständige Xatriya-, Herrscher- oder Kriegermacht in Bereitschaft. — Mit ihrer Zusammenziehung bei bevorstehenden großen Kriegen geschah, wie wir dieß früher gesehen, ihre weitere Ausrüstung; also namentlich wohl die Heranziehung und Bildung berittener Scharen und größerer Elefantenzüge — beides in altvedischer Zeit noch unbekannt — ferner die Bestellung von Vorrathswagen mit Lebensmitteln und Kriegsgeräthe. Dann wurden aber auch wohl aus andern, besonders den niedern Ständen kriegstüchtige Mannschaften ausgehoben und zwar vorab zu Fußtruppen, da die vornehmeren und adligen vorzüglich Reiter und Wagenkämpfer waren. Fußtruppen bildeten aber bekanntlich das bei weitem zahlreichste Glied in der „viergliedrigen", aus Wagenkämpfern, Elefanten, Reitern und Fußvolk bestehenden Truppe, Heeresabtheilung oder ganzen Heeresmacht.

Wir kennen die Eintheilung der Truppenglieder schon aus dem Rüstungsabschnitt (S. 228 f.). Auch die Art ihrer Verwendung beim Kampfe haben

wir gesehen, auch wie in besonderen Fällen ganze Elefantenzüge und dann wieder ganze Reiterscharen, vornehmlich von seiten der Gandhâra ins Treffen geführt werden. Ebenso haben wir über die Ausrüstung das nöthige erfahren, namentlich über die Art der Bewaffnung, und wie diese im ganzen noch mit der altvedischen übereinkommt. Bogen und Pfeile, der Bogen vielleicht schon durch seinen Namen (dhanus, dhanu) als Mordwerkzeug kenntlich und die Pfeile in den mannigfachsten Namen und Formen, bilden die Hauptwaffe. Dazu kommen Messer und Schwert, Wurfspieß und Lanze, die Lanzenspitzen wieder in sehr verschiedener Bildung, dazu eine Wurfscheibe und der eisenbeschlagene Knittel oder die Keule. — Endlich sind uns auch die Kriegsinstrumente aus ihrer öfteren Erwähnung bekannt, die Trommeln und Pauken und vor allem die Muschelhörner. Wie bei einem andern Triton können wir bei den Darstellungen Vishnus die gewundene Muschel, sein Lieblingsinstrument, und mit allen anderen Waffen zusammen auch seine Lieblingswaffe, den **Diskus** sehen.*)

Mit noch verschiedenen Waffen ausgerüstet, mit Stöcken, gespitzten Pfählen, Hämmern, Aexten, Schlingen, gölten Pfeilen und Wurfspießen hat nach der Sage (5, 19, 2 ff.) Yuyudhana, der Satvatafürst für Yudhishthira ein Heer von allen Seiten zusammen gebracht. Das läßt auf entlegene oder ureinheimische Kriegsvölker schließen. Und gewiß auch haben Anwerbungen der Art, auch solche ganzer Heere stattgefunden. — Ein anderes Beispiel, das von dem Bhojaprinzen Rukmin zeigt, wie auch wohl kriegerische Fürstensöhne mit kriegerischem Heergefolge nach Freibeuterart im Lande umherzogen und je nach Gewinn oder Gefallen bald dem einen und bald dem anderen Parteihaupt ihre Dienste anboten (S. 222). Und drittens erweist das Beispiel des Karna oder auch das jenes Kîcaka am Hofe des Matsyakönigs, wie einzelne Fürstensöhne wohl in den Dienst anderer Könige traten, Suta oder Wagenlenker derselben wurden und, was sich damit wohl von selbst verstand, auch Scharen- oder überhaupt Heerführer sein konnten.

Ihre Stellung war eine untergeordnete, doch vielmehr noch Ehren- und Vertrauensstellung, die sich auf enge Freundschaft dazu auch wohl nahe Verwandtschaft stützte. Die Kränkung Çalyas, da ihn Karna gegenüber Arjuna und Krishna zum Wagenlenker begehrte, lag auch nicht sowohl in der Stel-

*) Wie einzeln zerstreut finden sich auch noch in größeren Sammlungen unter jüngeren auch ältere Waffen und Waffenstücke, welche in mannigfach benannten und darnach mannigfach verschiedenen Formen denen des Epos zu entsprechen scheinen (vgl. Indian Antiquary VII (1878), 192 ff.: The Old Tanjor Armoury). Darunter befinden sich merkwürdigerweise eherne Wurfspießhäupter in Spitzkugelform mit einer Oeffnung und mehreren Hohlräumen, welche, wie es heißt, mit einer entzündlichen Masse gefüllt gewesen. Mit Widerhaken versehene, halbmond-, messer- und sägeförmige Pfeil- und Lanzenspitzen soll es der Sage nach früher genug gegeben haben, auch schon solche mit Kerben oder Rauhflächen für einen klebrigen Giftstoff; aber schwer läßt sich annehmen, daß etwa die mythischen Flammenpfeile der Sage schon auf einer ähnlichen wie oben erwähnten Vorrichtung beruhen sollten.

lung für welche, als vielmehr in der Person, von welcher der stolze Madrakönig zum Dienst verlangt ward, und wir kennen seinen Vorbehalt, die Rache seines gekränkten Stolzes; er gebrauchte seine Redefreiheit anders, als es einem Sûta zukommt (S. 249). Ein treuer Freund und Berather seines Gebieters und Helden, den er zum Streite ermuthigt und ermuntert und durch Vorhaltung alten, namentlich alten Familienruhms begeistert, ist der Sûta von alters her auch der Bandin, der öffentliche Lobredner seines Fürsten und dessen Geschlechts, ist der Sprecher oder Herold, welcher die Aufforderung zum Kampfe bringt, Krieg oder Frieden im Namen seines Herrn und Königs verkündet.*)

Der Kampf beginnt nach der Herausforderung des Feindes. Ehe aber die Kämpfer gegen einander losfahren, tritt der Feldherr vor die aufgestellte Schlachtordnung und mahnt die seinen zur Tapferkeit. „Nun sind, Xatriya, des Himmels Pforten euch weit geöffnet, ihr kommt durch sie zur Indrawelt! Diesen Pfad haben von jeher Ahnen und Vorahnen euch bereitet, hingebet euch mit ungeteiltem Mute dem Kampf! Nâbhâga, Yayâti, Mândhatâr, Nahusha, Nriga, jene seligen Stammesfürsten sind durch solche Thaten zu höchster Höhe aufgestiegen. Nicht ist einem Xatriya bestimmt, im Hause dahinsiechend zu sterben! Er gehe dem Eisen-, dem Waffentode entgegen! Dieß ist ihm ewiges Gesetz!" So redet Bhîshma, der Kurufeldherr seine Krieger an, unmittelbar vor dem Kampf (6, 17, 8 ff.). Und das Kämpfen, Morden und Schlachten beginnt und geht fort die ganzen Tage, mitunter auch die Nächte hindurch in Massen- und Einzel- und wiederum in Einzel- und Massenkämpfen. Diese sind, aller vorgeblichen Kriegsgesetze ungeachtet, die mörderischen und grausigsten, jene, wie wir gesehen, die Einzelkämpfe unter den feindlichen Führerhelden von ihren Streitwagen herab die entscheidenden. Vernichtung des Gegners ist Losung des Kampfes. Doch wir haben von Kämpfen in der Kampfsagengeschichte und auch von dem Auftreten der Helden, ihrem Schlagen und Schlachtenleiten, überhaupt von der Art der Kriegführung genug kennen gelernt, und dürfen uns vom Krieg zum Frieden und von den Kriegern zum Volke wenden.

Wie die Pândusöhne ihre Stadt und Feste am Ufer der Yamunâ gegründet und aufs schönste eingerichtet hatten, „da — heißt es — kamen dahin die zwiegebornen (Brahmanen), die besten aller vedakundigen; und es

*) Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 833, N. 5. Mâgadha, „magadhisch", wie häufig neben Sûta und synonym mit Bandin die „Lobsänger eines Fürsten" genannt werden, muß nach demselben (S. 777) eine „historisch" begründete Benennung sein, und der Grund „in einer besonders hervortretenden Beschäftigung des Volkes der Mâgadha gesucht werden". — Das Wort bezeichnet aber auch eine Mischlingskaste, „den Sohn einer Xatriyâ und eines Vaiçya", also ein ähnliches Verhältniß, wie bekanntlich für den Sûta angenommen worden. Hiermit wird jene Benennung als spätere ersichtlich, und mag ihre Begründung noch in einem andern Zusammenhang erörtert werden.

wählten da ihren Wohnsitz die aller Sprachen kundigen, die Kaufleute, die geld- und gutbegierigen, die aus verschiedenen Richtungen herzuzogen, auch kamen alle handwerk- und kunsterfahrenen, dort zu wohnen" (1, 207, 38 ff.). „Jene herrlichen aber — lesen wir bald darauf — der wahrheitergebene Yudhishthira beherrschte mit seinen Brüdern zumal in Pflichttreue das Land. Sie hatten ihre Feinde besiegt; und weise, wahrheit- und rechtbeflissen, hoher Freude theilhaft wohnten da die Pandukinder. Obwaltend aller Angelegenheiten der Bürger, die Männerfürsten, saßen sie auf prächtigen Thronsitzen" (208, 6 ff.; vgl. 213 Anf.). Und mit der letztangezeigten Stelle in den ersten Sätzen wörtlich übereinstimmend ist, wie wir in einer frühern und ältern Zusammenfassung gesagt finden, daß die Pândava nach der Stadt Khandavaprastha zogen und dorten eine lange Reihe von Jahren wohnten, „ihrer Botmaßigkeit mit Waffengewalt andere Erdenherrscher unterwerfend, dem Recht ergeben, auf Wahrheit und Treue beflissen, unablässig thatbereit, ausdauernd und mißgünstige, so viel ihrer waren, bewältigend. „Bhimasena, der glorreiche — heißt es dazu — besiegte die östliche Gegend, der tapfere Arjuna den Norden, Nakula desgleichen den Westen, Sahadeva aber, der feindlichen Helden Tödter, überwand den Süden" (61, 35 ff.). Dieß ist es, wie uns die besten Könige und göttlichen Heroen des epischen Zeitalters als Herrscher geschildert werden, dieß die Art, wie uns von ihrer friedlichen Herrschaft, und dieß, was uns von ihren Unterthanen, von der Bevölkerung erzählt wird.

Es liegt im Wesen der Heldensage, daß das Volk gegen die Fürsten und Krieger und gegen die kriegerischen Thaten die friedlichen Zustände zurück treten. — Die Xatriya sind obenauf; ihrem Schutze befohlen sind die Brahmanen. Sie sind Lehrer und Priester, „kundige der Veda oder Wissenschaft". Wo eine Priesterschaft zu erfüllen, wo Lehre und Unterricht zu ertheilen, auch solche vornehmlich in Kriegs- und Waffenkunst, da werden uns Brahmanen genannt. — Aber diese namhaften Brahmanen, die Gautama, Drona, Kripa sind in nichts wesentlich von den Xatriya unterschieden, es sei denn durch ihren Dienst an deren Königs- oder Fürstenhöfen; sie führen Waffen, nehmen theil am Kampfe, werden sogar Heerführer und sind wie einer von den andern, wenn nicht schon über diese hinaus, nach Herrschaft strebend. Nur das hat auch die brahmanische Bearbeitung nicht zu wege gebracht, sie über die Xatriya zu stellen, die deren unterhaltene, im besten Falle deren Waffengefährten sind. Mit Xatriyahilfe als Lohn für seinen Dienst und Unterricht kann ein Drona allein seine Rache nehmen und sich zum Herrscher machen (S. 186); den Dronasohn muß der geschlagene Duryodhana noch erst für sein Rachewerk zur Xatriyawürde erheben. — Wo sonst die Brahmanen auftraten, in Menge und namenlos, da erscheinen sie, wie bei der Draupadi Gattenwahl sich zeigt, entschieden unter den Xatriya stehend. Sie kommen zu deren Turnieren und Opferfesten, der reichen Gaben und fürstlichen Geschenke gewartig. Denn wofern nicht mehr der alten Achtung, so genießen sie doch

der alten Freigebigkeit der Fürsten und des Volkes. Und wenn es eine alte Sage ist, die von der brahmanenfreundlichen Vertilgung der Xatriya-geschlechter, so ist nicht minder alt und älter das Gefühl ihrer Abhängigkeit und Zufluchtsbedürftigkeit, welches die Brahmanen in derselben Sage sich mit königlichen verbinden heißt, um die verstörten Fürstengeschlechter wieder aufzurichten.*)

Dieß mag das Verhalten der Brahmanen im epischen Zeitalter einigermaßen beleuchten. Sie sind theilweise, die namhaften unter ihnen mit den Xatriya zusammengehend. Andere, die größere Menge dieses Standes ist, wie gesagt, in untergeordneter Stellung. Aehnliches gilt in Beziehung auf das Volk. Auch nach dieser Seite nämlich ist die Abgeschlossenheit der königlichen oder herrschenden noch keine volle und strenge gewesen. Vidura heißt Xattar, als Sohn einer Çûdrâ, Yuyutsu ein Karana, als Sohn Dhritarâshtras von einer Vaiçyâ, und beide haben bekanntlich, der erstere an den Regierungsgeschäften, der andere auch am Kampfe hervorragenden Antheil gehabt. Wir dürfen auch sonst Verbindungen annehmen zwischen Xatriya und Vaiçya, dem Adel und ansässigen Ariervolk des Landes.**)

In einem Punkte begegnen sich Fürsten und Volk (und mit beiden auch noch die Brahmanen), nämlich im Herdenbesitz. Yudhishthira konnte sich der Menge Rosse, Rinder und Kühe, unzähliger Schafe und Ziegen längs der Parnâçâ und im Osten der Sindhu als seines Eigenthums rühmen (2, 65, 6 vgl. 4, 10, 9). Herden-, namentlich Rinderherdenbesitz ist noch immer der Maßstab des Reichthums, das begehrte Gut, um welches Kämpfe und Kriege geführt werden. Mit dem Trigartakönig zusammen und unter dessen Anführung zogen die Kuru gegen Virâta, den Matsyakönig, und bemächtigten sich der tausende seiner Rinderherden, welche ihm dann hinterher von den Pândava wieder ersiegt wurden (S. 280 f.). Auch lesen wir, wie Fürsten und wohl sonst große Herdenbesitzer zu gewissen Zeiten ihre Rinderstationen besuchten, die Herden nachzuzählen, die Kälber zu zeichnen und ähnliches, ein Umstand, den Duryodhana einmal zum Vorwand nahm, um mit Freunden und Heeresmacht gegen die Pându auszuziehen (3, 239, 4).

Also war mit dem Besitz größerer Herden auch der von größeren, mitunter wohl gar entlegenen Weidegründen, doch eben um deswillen kein Nomadenleben verbunden. Solches mag in einzelnen mehr zerrissenen Gebieten

*) Es ist die mehrerwähnte brahmanisch beliebte Sage von der Vertilgung der Xatriya durch den Brahmanenfreund Râma, auf welche hier angespielt wird, worauf zur Erhaltung der recht- und gesetzlos gewordenen Welt und zum Schutze der Brahmanen durch eine Verbindung dieser mit Xatriyafrauen die Erzeugung der neuen Königsgeschlechter erreicht ward (1, 104; vgl. S. 182). Man könnte einwenden, daß die Brahmanen zu aller Zeit des Schutzes der Könige und Fürsten bedurften. Aber ein Unterschied ist doch, ob diese solchen Schutz aus königlicher Huld und Gnade ihren Untergebenen gewähren, oder ob sie wie später nur als die Werkzeuge und willfährigen Diener ihrer herrschenden Schützlinge handeln.

**) Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 782; 785; 952.

und bei einzelnen mehr verzweigten Hirtenstämmen und Völkern noch geherrscht haben. Nach allem ist dieß beispielsweise so bei den Yadava gewesen, in ihren Sitzen zur rechten der Yamuna. — Mit den Hirten theilen übrigens die größere Beweglichkeit, wie hier beiläufig zu bemerken, noch zwei andere, die allerdings in viel geringerem Maße auftreten, die Jäger und die Fischer. Wir hören von diesen letzteren auch erst im epischen Zeitalter.*)

Dann ist mit der Viehzucht auch Ackerbau verbunden, und damit ist die Ansässigkeit dieser Bevölkerung gewahrt. In den Kämpfen und Kriegen der Xatriya ist denn auch nirgends von einem Mitziehen des gesammten Volkes zu sehen. Wir dürfen annehmen, daß die ansässigen Arier wohl mitunter ihren Herrscher wechselten, ohne darum ihren heimatlichen Boden, ihr Weide- und Ackerland irgendwie aufzugeben.

Wohl hielt, wie schon gesagt, die Stadt- oder Burgbewohnerschaft mit großer Anhänglichkeit zu ihrem Königs- und Fürstenhause, unter dessen unmittelbarem Schutze sie lebte. Nur ist es, wie wir das auch gesehen, eine berufsmäßig andere Bevölkerung, welche in die neugegründeten „Städte" der Könige zog oder in deren Burgfreiheit sich niederließ. Es sind unter den Einzüglern nicht Viehzüchter noch Ackerbürger erwähnt.

Noch sei mit Bezug auf deren Betrieb des Ackerbaus bemerkt, wie zu den schon im Penjâb bestellten Getreidearten nun in den fruchtbaren Niederungen des Mittellandes außer Hirse noch vornehmlich der Reis hinzukam, als ein Hauptnahrungsmittel. Dazu kamen die Masha, „eine geschätzte Hülsenfrucht mit schwarz und grau gefleckten Kernen" und die Mudga (Mungo), eine andere Bohnenart, die auch als Pferdefutter diente. Ferner wurde die Sesampflanze wohl viel angebaut, aus deren Körnern das bekannte Taila- oder Sesamöl gewonnen ward, und außerdem auch wohl Flachs- und Hanfarten. Diese letzteren wurden mit den Flocken der noch wohl wild wachsenden Badari- oder Baumwollenstaude zur Anfertigung leichter, dem Klima entsprechender Zeuge verwandt. Auch Arten von Erven und Linsen werden früh erwähnt, ebenso die Pflege eßbarer Gurken, Kürbisse oder Melonen. Endlich wurden auch unterschiedene Gattungen Zuckerrohr angebaut. Und von Bäumen lernte man, abgesehen vom Pisang, dem so genannten „hinfälligen" Bananenbaum und seinem Nutzen, auch die Palme, namentlich die Kokospalme (nârikêra) mit ihrem bekannten „neunundneunzig- und hundertfältigen" Gebrauch kennen, wie sie nicht nur köstliches Essen und Trinken, Milch, Butter und Wein gewährt, sondern auch treffliches Viehfutter, auch Schirm und Dachwerk, Schalen und Gefäße, auch Faserzeug zu Stricken, Flechtwerk u. a. dergl. (vgl. S. 273).

*) Die Hirten sind um ihrer Klugheit willen — man denke an Krishna — die Jäger wegen ihrer Schlauheit im Aufspüren — man denke an die Jäger des Bhima — endlich die Fischer wegen ihrer Sagenkunde berühmt. Um deßwillen scheint, wie einmal treffend bemerkt worden, auch Vyasa zum Sohne eines Fischermädchens gemacht. Natürlich sind diese Eigenschaften je ihrem Berufe entsprechend.

Das Weben und Verarbeiten von Zeugen zu Kleidern ist bekanntlich eine alte hausgepflegte Kunst, die mit der Zeit gewiß immer vollkommener geübt ward. Gleiches gilt wohl für die Bearbeitung von Geräthen für den Haus- und Feldgebrauch, von Wagen, Pflug und Egge, von Leder- und Riemenzeugen und anderem mehr. Freilich mag bei der bekannten Putzliebe der altindischen Welt, namentlich der Frauen, auch schon einiges fremde in das Haus des gemeinen Mannes gelangt sein, der Landbevölkerung, denn eine solche ist anzunehmen. Im allgemeinen aber ists bei dieser noch, wie es von jeher gewesen, daß alles nöthige und auch manches unnöthige des gewöhnlichen Bedarfs mit eigenen Händen gewebt und hergestellt ward (vgl. S. 88 ff.).

Anders bei derjenigen Bevölkerung, welche sich in den Städten, um die Burgen oder Residenzen der Fürsten ansiedelte. Da werden als zweite Klasse von Ansiedlern die Handwerker und Künstler genannt. Beide sind natürlich noch ununterschieden. Jedes Handwerk ist eine Kunst und umgekehrt. Aber das Vorhandensein von beiden werden wir dem Epos auch schon für die altepische Zeit glauben, wenn wir allein auf die wie immer dichterisch übertrieben gehaltene Schilderung der Königspaläste und Anlagen, der prachtvollen Kriegsrüstungen achten, und werden damit auch schon einigermaßen wissen, wofür und was jene zu arbeiten fanden.

Das sind nun die Holzarbeiter, die Zimmerleute — die Häuser werden noch vornehmlich aus Holz gebaut — Wagner und Schnitzler, sind die Metallarbeiter, die Schmiede, welche aus Gold, Erz und Eisen Waffen und Harnische, Beschläge und Zieraten verfertigten, die Lederarbeiter für Sielenzeuge und anderes Riemen- und Schurzwerk, die Instrumentenmacher, die Wirker und Färber, welche Zeuge, Fahnen und Standarten herstellen, und wie sie sonst noch sich finden und heißen mögen. Nach allem was wir schon aus altvedischer Zeit wissen, dürfen wir auch nicht zu gering denken von diesen Leuten und ihrem Können, womit sie vorab den Bedürfnissen der Xatriya begegnen. Sie selbst heißen alle Vaiçya, die von ihrer Kunst oder ihrem Gewerbe, „von ihrer allerhand Arbeit sich ernähren" (11, 10, 17).

An den Höfen der Könige und Fürsten waren dann noch andere gewerbtreibende oder kunstverständige thätig oder angestellt, wie die Köche oder Suppenbereiter, Zuckerwerkmacher oder die mit Zucker berauschende Getränke zu bereiten verstanden (15, 1, 19 ff.). Andere solche Geschäfte wurden mit der Zeit zu Ehrenämtern, wie das des Xattar, des Speisenvertheilers oder Vorlegers, der zugleich Palastaufseher war und der an den wichtigsten Berathungen theil nahm. So war es mit dem Amte eines Rossеaufsehers oder Stallmeisters, im besondern bekanntlich des Wagenführers, der, wie wir wissen, zugleich als Bote und Herold diente. Wir dürfen uns auch, um das bei dieser Gelegenheit zu sagen, den Hofhalt eines kleinen und vielmehr eines Großkönigs nicht zu gering vorstellen. Da gab es Aufseher und Beamte für große und kleine, für ernste und lustige Angelegenheiten, Aufseher oder

Wächter über die Dörfer, über die Herden, über Steuern und Abgaben, über die Schatzhäuser wie über Spiele, namentlich das Würfelspiel, und Lustbarkeiten. Nicht wohl durchaus ständig anwesend, aber bei Gelegenheit herangezogen waren die Spielleute, die Tänzer und Ringer, die ihre Geschicklichkeit auch als Kunst oder Gewerbe verwertheten. — Endlich seien noch die Heilkräutersammler erwähnt, die ebenfalls, wenigstens ihrer einzelne vom Hofe bestellt und besoldet waren, die Heilkünstler oder Aerzte dieser ältern Zeit, soweit nicht etwa Hirten oder noch wohl, was später freilich verpönt war, Brahmanen diese Kunst und Wissenschaft übten.*) — Und dieß dürfte hier genügen.

Es ist aber gleich zu anfang und an anderer Stelle, die im Verlauf dieser Erörterung angeführt ward, noch von einer dritten Klasse Leute geredet, von Kaufleuten nämlich, und daß sie ebenfalls in einer neugegründeten Stadt sich niederzulassen kamen. Wo Gewerbe ist mußte auch Handel sein, Einkauf und Verkauf. Denn nicht überall waren die nöthigen Rohstoffe vorhanden, was die einen hatten entbehrten und begehrten die andern, und verlockender Gewinn reizte zur Vermittelung.

Diese betraf zunächst den Austausch zwischen Stadt und Stadt, Land und Land. Die Kaufleute, welche in den Städten sich niederließen, waren offenbar Zwischenhändler. Sie vermittelten zwischen dem Bedürfniß ihres Wohnsitzes, der neuen Ansiedelung, und dem Ueberfluß älterer, längst bestehender Niederlassungen. Reisende Kauffahrer, wie solche schon in altvedischer Zeit erschienen, unterhielten dieses Geschäft. Schon jene Pani, wie wir wissen, kamen aus fernem Norden (S. 151 f.). Mit der Verbreitung der Arier über das Gangesland erweiterten sich die Reisestrecken, und denen aus Nordwesten begegneten auch wohl die Reisenden aus Südosten. Das Volk von Magadha, jenes reichsten, fruchtbarsten und dichtest bevölkerten Landes, ist schon frühe um seine Reise- und zwar Handelsreiselust berühmt, ja sprichwörtlich bezeichnend geworden.**)

---

*) Lassen I², 969 f. (Çat. Br. 5, 3, 1—11; Rigv. 10, 97); 969 f. — Im späteren brahmanischen Kastensystem werden die meisten dieser letzten Amts- oder Berufsthatigkeiten s. g. Mischkasten zugetheilt, sei es, daß die Stellung für einen bloßen Vaiçya zu hoch und angesehen, oder das Gewerbe, wie das der Tänzer, Ringer u. a. für denselben zu gering und verächtlich erschien. Die meisten Namen solcher unreiner oder Mischkasten sind dann die von Völkern, wie außer den bekannten Magadha, die Ambashtha für Aerzte und heilkräuterkundige, die Malla fur Ringer u. a. Man kann vielleicht annehmen, daß die Ausübung einer dieser Kunste oder Geschicklichkeiten dem betreffenden Volke besonders eigen war, oder von ihm herrührte, oder von ihm vorzuglich die Leute kamen, welche solche ausübten. So werden die Mâgadha, d. h. die von Magadha, später als Kaufleute und Reisende genannt; und Reisende wissen zu erzahlen.

**) Lassen I², 167 ff. Colebrooke, Essays II², 162.

So viel nun auch schon im Epos, in ältern und jüngern Theilen der Gegensatz von Handel und Handelspfad gegen Ackerbaubetrieb und Gewinn aufgestellt wird, so ist doch nirgends, wie es scheint, Anlaß zu weiterm Eingehen, welches einigermaßen auf die ältere Beziehung zwischen beiden oder auf die Art zurückschließen ließe, wie jener Handel betrieben oder jene Handelspfade betreten wurden. Daß mit der Ausbreitung der Arier über die fruchtbaren Gangesgebiete, nicht bloß äußerliche, sondern auch im Wesen und in der Werthschätzung der Früchte sowie des Verkehrs und Handelbetriebs Fortschritte gemacht wurden, ist sicher anzunehmen. Aber immer war der Handel, wie das die Sprache bezeugt, eine Art Wett- oder Glücksspiel, darin der Händler nicht nur sein Vermögen, sondern auch sein Leben einsetzte, um zuerst die begehrte Ware, dann eine glückliche, allen Gefahren entronnene Reise und endlich seinen Eintausch und Gewinn als Preis davon zu tragen. Er mußte ständig auf seiner hut sein; selbst natürlich mißtrauisch, hatte er überall mit Mißtrauen zu kämpfen. Und der Völkerverkehr als deren vorzüglicher Träger der Karavanenführer oder Kauffahrer erscheint, ist entsprechend dem Geiste der Zeit vielmehr auf Macht, Neid und Gewinnsucht denn auf irgend ein Vertragsverhältniß oder friedliches Einvernehmen gegründet.

Wie früher war der Handel noch Tauschhandel. Um Rinder tauschte man Ziegen und Schafe, Rosse und Elefanten, aber diese und anderes auch wie schon früher um Gold und Edelgestein. Gold, das Flüsse vom goldreichen Himâlaya in Menge führen, Goldplatten, Reifen und Ringe wurden erhandelt, wie Diamanten und andere Edelsteine, woran das Land reich ist, aber um Gold wurde gewiß auch Eisen, Eisen- und Stahlgeräth — die Stahlbereitung war frühe bekannt — Kupfer und Zinn gekauft. Wie mit den Metallen und Steinen, wozu noch das Salz kommt, so mit den Gewächsen und Früchten, welche die eine Gegend viel, die andere wenig oder gar nicht hat, als etwa Zuckerrohr, Hanf und Baumwolle, Palmfrüchte, Gewürzrinden, Farb- und Dufthölzer. — Eigentliche Nahrungsstoffe dürften am wenigsten Gegenstand dieses Handelsverkehrs gewesen sein; und übrigens muß man mit dem großen Reichthum von Erzeugnissen in den Theilen Indiens, welche hier in betracht kommen, auch deren Verbreitung und Vertheilung kennen, um mit einiger Gewißheit seine Vermutungen über diesen Binnenhandel aufzustellen.*)

Nur von solchem ist bisher gesprochen worden. — Wenn überhaupt aber, so war es auch in diesem epischen Zeitalter, daß ein Handelsverkehr zwischen Indien und andern Ländern stattfand, jetzt, nachdem die arischen Niederlassungen von Meer zu Meer giengen. Der Vergleich mit einem Kaufmann in schwankem, sturmbewegtem oder zerbrochenem Schiffe auf dem Meere ist

---

*) Eine ausreichende Darstellung der hauptsächlichen Naturerzeugnisse Indiens, sowie der Hauptquellen und bis dahin vorzüglichsten Forschungsberichte hat Lassen, Ind. Alterth. I², 279—375, gegeben.

ein alter und stehender in der Kampfsage (8, 82, 23; 93, 5 u. a.). Auf seinen Flüssen, Strömen und Landseen hatte der arische Inder die Schiffahrt gelernt. Seine reichen Waldungen lieferten den Çâla- oder Sâla-, jenen mächtigen Nutzbaum, den Tek oder die indische Eiche, deren öliges, fettes und dauerhaftes Holz nicht nur zum Häuser-, sondern wie kein anderes auch zum Schiffbau sich eignete. Seine Landeserzeugnisse waren die kostbarsten und reichsten, mannigfaltig und zum Ueberfluß vorhanden, wie nirgend in der Welt. Was im Alterthum die Westwelt an kostbarstem Golde schätzte, an Diamanten und Edelsteinen hatte, zuerst an Früchten, wie Reis, Rohrzucker und Baumwolle, an Gewürzen und Duften, Zimmt und Aloe, von thierischen Produkten, wie Elfenbein, und Thieren selbst, wie Affen und Pfauen erhielt, das und anderes erhielt sie aus Indien. Die Namen dieser Produkte sind mehrfach altindisch, ihre Heimat oder Empfangsstätte altindisch und altindisch, wie wir wissen, auch Stapelplätze im Westen benannt. Gewiß haben nicht erst phönizische Kauffahrer solche geholt, sondern wohl arisch-indische solche gebracht. Letzteres ist wohl angezweifelt, aber die Beweise dafür sind noch nicht mit stärkeren Gründen entkräftet worden. Und was die Zeit angeht, so waren von den Kämpfen und Kriegen im Mittellande am wenigsten die Gebiete südlicher Völker betroffen, von welchen jene Handelsfahrten durchs rothe Meer ausgiengen.

Und nun ist endlich noch ein letztes in diesem Abschnitt zu besprechen, Sitte und Sittlichkeit. — Die Grundlage aller statlichen Entwickelung, aber auch aller sittlichen Ordnung ist bekanntlich Ehe und Familienleben. Im arischen Volke, so wissen wir, ist auch beides von jeher heilig gehalten worden; und kaum herrlicher kann des Weibes Lob und Ehre gesungen werden, als dieß nach altem Spruche, wie es heißt (hier in etwas freier Folge übertragen) vom Dichter geschieht. „Die Gattin, so im Hause tüchtig, die fromme Mutter ihrer Kinder, so ihr Leben ganz und Lieben, ihre Treue ganz dem Gatten weihet: sie ist des Mannes bessere Hälfte, ist ihm die allerbeste Freundin. Den einsamen erquickt ihr wonnigsüßes Reden, wie Vatertreu zu Pflicht und That ihn leitend, wie Mutterlieb ihm Leides Wehe lindernd. Ja Urquell alles Glückes ist die Gattin, bis übers Ende Urquell alles Heiles (1, 74, 40 ff.)." — Nur haben Wanderungen und Berührung mit fremden roheren Stämmen ihren Einfluß gehabt, und Kampfgetriebe und Kriegerleben sind überall der Wahrung solchen Heiligthums nicht günstig gewesen. Manches, was uns das Epos erzählt, läßt darauf schließen, daß wenn auch nicht beim Volke, so doch bei den Xatriya in dieser Beziehung losere und lockerere Sitten um sich griffen.

Denn wenn uns erzählt wird, daß der Pându zwei gleichberechtigte Frauen gehabt, seine fünf Söhne zumal die Draupadî geehelicht, und diese und andere wieder noch mehrere, auch sogenannte Gandharvaehen eingiengen, so sind dieß Verhältnisse, welche dem altvedischen Geiste widerstreben. Und

um erzählt zu werden, müssen sie auch möglich und vorhanden gewesen sein, wie immer auch die betreffenden Personen dem Mythos angehören.*)

Nach der Sage mußte Bhishma — um bei jenen Beispielen stehen zu bleiben — die andere Gattin des Pându von ihrem Bruder Çalya, dem Madrakönig um hohen Preis, um kostbares Gold und Edelsteine erkaufen. Er hatte sich damit, wie es heißt, einer alten, dort längst bestehenden Familiensatzung zu fügen (1, 113, 11 ff.). Die Madra aber werden uns später unter andern ihres gleichen als ehr- und treulose Leute, wie die Männer so die Weiber als sitten- und zügellos, dem Trunk und Tanz ergeben geschildert, und die alte Sitte, letztere zu verhandeln, soll bis auf diesen Tag bestehen.**)

Die Verehelichung der fünf Pândubrüder mit der Draupadî wird be-

---

*) In einem Artikel des Indian Antiquary, VI, (1877) 315 ff., On the question whether Polyandry ever existed in Northern Hindustân macht der Verfasser, J. Muir, auf die Worte Karnas aufmerksam, die er an Çalya richtet und worin er ihm die Sittenlosigkeit der Bâhîka, Madra, Gândhâra und anderer Volksstämme des Penjâb vorhält (M. Bh., 8, 44; Auszüge daraus bei Muir, Sanskr. Texts II, 482 f.). Es wird dabei die Darstellung eines alten Brahmanen angeführt, die in gleicher Weise die Schamlosigkeit des Volkes in seinem Zusammenleben schildert, und wie es nicht Veda (Wissenschaft), noch religiöse Kenntniß, noch Opfer und dergl. habe, was (theilweise) auf die Verwünschung eines frommen Âraṭṭaweibes zurückgehe, welches Dasyu (jener Gegend) entführt und verletzt hatten. „Darum — sagte dieses, V. 11 ff. — sollen die Weiber eures Stammes lüderlich, ihr, niedrigste der Männer, niemals von dieser schrecklichen Schuld befreit, und darum auch deren (eure) Schwesterkinder, nicht die Söhne (eure) Erben sein." — Wie Muir angibt, sei dieß noch heute dort überall Regel, wo Polyandrie herrsche; so auch nach Walter Hamiltons Geogr., Statist. and Histor. Description of Hindoostan etc. II, 280) bei den „Nairs", bei welchen in früher Jugend die Ehen geschlossen werden, aber die Weiber von ihren Männern getrennt mit jedem beliebigen andern ihrer Wahl zusammenleben.

Mit Beziehung auf diesen Aufsatz Muirs erzählt in ders. Zeitschr. VII (1878), 86, C. S. Kirkpatrick aus Delhi, wie er von den „Jaṭ" erfahren, daß bei diesem Penjâbstamme allerdings noch offen Polyandrie herrsche. Wenn nämlich ein Mann nicht vermögend genug sei, um jedem seiner Söhne eine Frau zu geben, so verheirate er nur den ältesten, und würden dessen Brüder dann als Mitgatten angenommen. — Ebenso sei dort und bei andern Stämmen die Schwagerehe in Geltung.

**) In demselben Bande der Zeitschrift (Ind. Ant. VII, 132 ff.) ist von Dr. C. R. Stulpnagel, Lahor, Polyandrie in the Himâlayas, eine auszügliche Zusammenstellung aus einem Artikel der Ind. Evang. Review V, darin unter anderm auch über den Handel mit Weibern bei jenen Bergvölkern, die Seltenheit und Kostbarkeit derselben in folge dieses Handels und der Tödtung weiblicher Kinder gehandelt wird. — Einige von vielen Fällen Vielmännerei, die dem Verfasser bekannt geworden, werden näher beschrieben, und als deren Grund wird Zusammenhaltung des Familienguts angegeben. — Genau untersuchend, heißt es in einer Schlußbemerkung, werde man immer (in dort namhaft gemachten Distrikten) einzelne solche Fälle und zwar nicht auf eine besondere Kaste beschränkt, sondern unter Brahmanen, Râjputen und Kanaiten ohne Unterschied antreffen. Ganz allgemein existiere die Polyandrie bis auf diesen Tag in Kanawar neben Polygamie und Monogamie. Es könne vorkommen, daß in dem einen Hause drei Brüder mit einer Frau, im nächsten drei Brüder mit vier gemeinsamen Frauen, in einem dritten wieder ein Mann mit drei Frauen und im folgenden endlich ein Mann mit einer Frau seien.

kanntlich als durch einen Ausspruch ihrer Mutter veranlaßt und als einer Vorhersagung und Bestimmung zufolge dargestellt. Ihr Widerstreit mit altarischer Sitte wird namentlich auch durch den Vorwurf Karnas bestätigt, welcher offenbar der alten Sage angehört. Ebenso offenbar ist, daß die Pandusöhne einer Einrichtung ihrer nordischen Heimat folgten, um damit, wie auch gesagt wird, die Einigkeit unter ihnen selbst zu befestigen und jeglicher Spaltung zu begegnen.

Uebrigens wird die Draupadi als Muster einer guten Ehegattin dargestellt. -- Herzliches, freundliches Entgegenkommen, ohne Zorn, Stolz und Leidenschaft in Haltung, Sprache und Geberde, den leisesten Wink und Wunsch als Gesetz ansehen und erfüllen, dieß und ähnliches sind ihre Mittel, ihre Zaubertränke und Künste, wodurch sie sich ihrer Gatten Liebe gewinnt und erhält. Nichts, kein Gut und kein Gott kann sie von der treuen Ergebenheit und Pflichterfüllung gegen dieselben abwendig machen. Sie hat nur für diese Sinn und Augen, schmückt und putzt sich nur für diese und kennt ohne deren Theilnahme kein Vergnügen. Sie hält Sauberkeit und wohlgefällige Ordnung im Hauswesen, hält Speise und Trank sorglich zurecht und bereitet, wie ihre Gatten sie lieben, und empfängt dieselben damit, wenn sie entfernt waren, innuglich froh ihrer glücklichen Heimkehr. Sie weiß und kennt alle deren Gebräuche, Regeln und Hantierungen von jeher und scheut dafür keine Mühe und Last. Dabei ehrt und achtet sie ihre Schwiegermutter und folgt willig deren Weisung. Lautes Lachen und üble Scherze, ein müßiges Lungern am Eingang sind ihr fremd und verhaßt. Mit Ergebenheit fügt sie sich in alle Schicksalswendung, die über ihre Gatten gekommen, kannte einst, da sie zahlreiche Dienerschaft hatte, alle ihre untergebenen mit Namen, wußte alles was sie thaten oder ließen, denn sie war und ist immer die letzte, welche abends sich niederlegt, und die erste, welche morgens aufsteht. Dieß und anderes desgleichen, erklärte die Draupadi auf Befragen ihrer Freundin, der Satyabhâma, einer der Gattinnen des Krishna, sind meine Künste und Zaubermittel, welche mir meiner Gatten Herzen zugethan machen und deren Zuneigung erwerben und erhalten. Andere als solche rechtschaffenen Mittel, Zauber- und Liebestränke oder Wurzeln hielte sie für schändlich und einer ehrsamen Frau unwürdig. Damit werde das Weib dem armen bethörten Manne zur Natter, die er in seinem Hause und an seiner Brust nähre, sich zum Verderben. Und solches könne nur ein schlechtes Weib dem eigenen geliebten Manne anthun (3, 233f.).

Hieraus läßt sich denn auch zum Gegentheil schließen. — Eine Frauenmenge wie Krishna hatte wohl nicht leichtlich ein Fürst, auch war nicht jeder König hierin ein anderer Indra. Aber die Vielweiberei herrschte an den Höfen der großen und kleinen Herren, und mit ihr alle die Ränke, Künste und Eifersüchteleien in ihrem Gefolge. Liebestränke wurden aus Wurzeln und Kräutern bereitet, und Liebeszauber, von allen Zaubern unstreitig die früheste Art (S. 97), mußten helfen, wo andere Künste versagten. Kurz,

Vielweiberei und Gandharvaverbindungen, Entführungen und Verführungen, wirkliche oder versuchte, von denen erzählt wird, lassen uns die Sittlichkeit der Xatriya nicht eben streng erscheinen.

Ein volles und treues Sittenbild jener Zeit ist aber schwer zu geben. Wir müssen mit der verhältnißmäßig späten Abfassungszeit des Epos und mit den Abfassern, den Brahmanen rechnen. Und wir wissen, wie diese namentlich die andern kleinen Völker, von deren schlechten Sitten sie uns ein so grelles Bild entwerfen, mit einer gewissen Verachtung und Gehässigkeit anzusehen sich gewöhnt haben. — Auf altarischem Boden stehen bleibend haben jene Völker diesseits der Sarasvatī sich der brahmanischen Entwickelung gar nicht angeschlossen (vgl. S. 327). Sie wurden Bāhika, „außen befindliche" geheißen, im Gegensatz zu den ostwärts wohnenden, von ihnen abgewandten Bruderstämmen. Zwischen beiden bestand vor und auch während der Kampfperiode ein Verkehr, der nach dem Kriege wohl gänzlich aufhörte. Einander entfremdet, schwand beiden Theilen das Bewußtsein des früher gemeinsamen, ihres dereinstigen Verhältnisses zu einander, sowie dessen, was sie in selbständiger Entwickelung oder aus Sitten und Einrichtungen einheimischer Völker angenommen.*)

So ist, um dieß eine nur anzuführen, die Schwager- oder Leviratsehe bekanntlich altvedische Sitte (S. 115) und bis auf diesen Tag bei Völkerstämmen des Penjāb gebräuchlich geblieben. Dagegen, wissen wir, ist die grause Sitte der Wittwenverbrennung gar nicht altvedisch. Aber sei es nun von fremden überkommen, sei es aus eigenem vereinzelten Vorkommen behalten, die epische Sage hat sie sogleich; auch scheint sie dem epischen Zeitalter angehörig, und nach der Darstellung ist es ein gutes, heiliges Werk und wie von selbst verständlich, daß die geliebte Gattin auch im Tode mit ihrem Eheherrn vereint bleibt. Noch aber ist die Einrichtung nicht allgemein, noch ist sie keine Nöthigung und beschränkt sich, wie es scheint, auf die geliebteste oder die geliebtesten der Frauen. Was dem abgeschiedenen das liebste und theuerste war, das soll ihm verbleiben, zu fernerer Lust, zu fernerem Dienst; die Gattin, anstatt nach älterer vedischer Aufforderung (Rv. 10, 18, 8) zur „Welt des Lebens" wieder aufzubrechen — man könnte zwar auch hieraus schon auf Beispiele des Gegentheils schließen — wählt sich die Ahnenwelt, die „Welt des Gatten", und freilich mag hierin ein gestärktes Bewußtsein nicht sowohl des persönlichen Eigenthums und Angehörens als auch des persönlichen Fortdauerns nach dem Tode sich ausgesprochen finden.**)

---

*) Lassen, Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. III, 194 ff. Weber, Ind. Stud. I, 220; Muir, Sanskr. Texts II, 365 ff.

**) Bei Zimmer, Altind. Leben, 329, ist es „die uralte Sitte der Indogermanen, daß sich die Frau mit dem Gatten zu verbrennen hat". Sie sei „von den Brahmanen im Lande der spätern indischen Kultur, . . weil gerade unter jenen Stämmen (bei welchen sie sich lokal oder theilweise erhalten) üblich, als altheilige Sitte angesehen und dann . . ausgedehnt und allgemein gemacht" worden. Dazu als vor aller andern

In diesem Bewußtsein oder Glauben gipfelt nun die Sittlichkeit des epischen Zeitalters. Wenig ist, was wir sonst, als dem Leben und der Sitte jener Zeit angehörig sicher erkennen. Das wenige ist vorab die Xatriya angehend.

Die Kindererziehung, für welche die Prithâ sich erhält, da ihre Nebenfrau den brennenden Holzstoß besteigt, ist Xatriyaerziehung. Wir wissen aus der Sagengeschichte, worin sie besteht. Ungleich mehr denn andere Kunst und Wissenschaft wird Kriegskunst geübt und gerühmt, Waffenkunde und Geschicklichkeit, in ritterlichen Spielen und Kraftproben glänzende Tüchtigkeit.

Und was wir als sittliches oder sittliche Lehren und Grundsätze im Epos haben, das ist wohl ungemein viel, aber in seiner ganzen größten Fülle — man denke nur daran, was dem sterbenden Bhishma in den Mund gelegt wird — alles spätere Dichtung und Lehrweisheit. Doch auch betreffs älterer Stücke und dessen was in diesen hin und wieder begegnet — man denke an jene Kriegsgesetze (S. 224 f.) — ist nach dieser Richtung viel schweres Bedenken. Wohl sind da einzelne Sprüche und Sentenzen, welche wie alte Spruchweisheit klingen. „Wem die Götter Fall bereiten, dem berücken sie den Verstand" — quos deus vult perdere prius dementat — lesen wir wiederholt (2, 81, 8; 5, 34, 81). Oder mit Kehrschluß: „Nicht mit dem Stecken, wie der Hirte sein Kleinvieh, hüten die Götter; wen sie hüten wollen, den begaben sie mit Verstand" (5, 35, 40). Und ferner aus Viduras Lehrsprüchen: „Von schwatzenden Thoren und plappernden Kindern, von überall läßt sich werthvolles ergattern; Gold gewinnt man aus Felsgestein" (das. 34, 32). „Hunger schafft eine Würze, wie sie der reiche schwer bekommt" (das. 50). „Der Rede Zügelung gilt für schwerste That" (das. 76). „Ohne den Wald wird der Tiger erschlagen, ohne den Tiger der Wald gefällt; darum soll der Tiger den Wald hüten und den Wald das Tigerthier" (das. 29, 55; vgl. 37, 43). — „Ein schlichter bescheidener Mann, der auf das rechte hält, ist besser als hundert hochgeborene Herren" (das. 39, 48). Anderes. „Mit Heilkräutern schlägt man des Leibes Wehe, des Geistes

Erwägung (desgleichen bei verwandten Völkern) „schlagend" wird „ein unverdächtiger Vers des Atharvaveda" (18, 3, 1) angeführt, welcher „das Sterben der Frau mit dem todten (preta) Gatten, die Erwählung der Welt des Gatten (patiloka) im Gegensatz zur Welt der Lebenden (jivaloka) als uralte Sitte (dharma purâṇa)" bezeuge. — Letzteres ist richtig, und wenn versucht worden, die Sitte als eine brahmanische Erfindung, als „aus einer brahmanischen Grille" stammend darzustellen — was so meines Wissens auch nicht geschehen — so bedarf dieser Versuch allerdings keiner Widerlegung. Aber eben so wenig ist eine Röthigung vorhanden, die Sitte als eine urarische anzunehmen. Sie tritt bei arischen und auch bei nichtarischen, namentlich bei kriegerischen Stämmen auf und zwar theils aus dem (vereinzelten, mehr dichterisch angesetzten) freiwilligen Wunsche, den geliebten Gatten nicht zu überleben, theils allgemeiner aus dem grausamen Zwange, dem verstorbenen sein liebstes mit ins Jenseits zu geben. Jenes, das Ueberleben als etwas schändliches und die Mitverbrennung der Wittwe als „uralte Satzung" ansehen zu lassen, ist allerdings erst brahmanische Einrichtung.

mittels Einsicht" (3, 216, 17). „Auch der schwächste Feind ist nicht zu verachten; der kleinste Agni steckt den größten Wald in Brand" (1, 140, 11 f.); oder „das verlassene Fünklein im dichten Wald verzehret das größte Gehölze bald" (das. 86). So und noch vieles andere desgleichen*). Aber im allgemeinen reden nur Thatsachen Wahrheit; schwer jedoch ist es, schwerer denn etwas, auch in dem was die Menschen reden, mit Sicherheit den Ausdruck der älteren Zeit wieder zu erkennen.

So kommen wir kurz auf das zurück, was Tod, künftiges Leben und ewige Seligkeit angeht. — Die altvedischen Arier, wissen wir, begruben ihre Todten, und wie überall haftet ein gewisses heiliges Anrecht, eine gewisse Anhänglichkeit des Volkes an dem Boden, in welchem die Gebeine seiner todten ruhen; es stehen in Beziehung Ansässigkeit und Todtenbestattung. Auch in epischer Zeit. Wer Haus und Heimat verläßt, sei es auszuwandern in ein fremdes Gebiet, sei es im Alter, um in Waldeinsamkeit seine letzten Tage zu verbringen, der bringt vorher Todtenopfer und Spende dar. Er sühnt vor seinem Weggange seine Schuld an den todten, an den heimatlichen Schutzgeistern, die er zurückläßt. So haben es, wie wir erfahren, Dhritarâshtra und so später Yudhishthira gethan.

Indessen ist alle Todtenbestattung, von welcher das Epos erzählt, Leichenverbrennung. Wie Yudhishthira und die seinen zur festgesetzten Zeit an das Schmerzenslager des sterbenden Bhishma kamen, da hatten sie Sandel- und andere Dufthölzer, Schmelzbutter, Weihrauch und Linnen in reichlicher Menge mitgebracht. Unter Sphärenmusik war zur bestimmten Frist der Kuruälteste verschieden; und die Pândusöhne mit Vidura, Yuyutsu und andern errichteten einen mächtigen Scheiterhaufen. Yudhishthira und Vidura bedeckten den Leichnam mit Linnen und legten Kränze darüber; Yuyutsu hielt darüber den Sonnenschirm, Bhima und Arjuna die Fliegenwedel, die beiden Mâdrisöhne den Kopfschmuck, während die Frauen mit Palmzweigen standen und Luft zufächelten. Zuerst wurde das Manenopfer vollzogen und nach reich gebrachter Spende die Leiche auf den Scheiterhaufen gehoben. Mit heiligem Feuer wurde dieser nun in Brand gesetzt und der flammende Holzstoß von allen Kuruangehörigen, Dhritarâshtra an ihrer Spitze, in feierlicher Rechtswendung umschritten. Hierauf begaben sich alle zur rishiumwohnten Bhâgirathî oder Gangâ, um an dem heimgegangenen Gangâsohne die Wasserspende zu vollziehen. So erzählt das Epos (13, 169, 10—20) die Bestattung Bhîshmas, und in ähnlicher Weise die anderer Fürsten und Kriegsherrn.

Denn nur bei solchen, scheint es, war die Leichenverbrennung üblich. Ihrer Verallgemeinerung stand der große Kostenaufwand im wege, welchen

*) Eine größere Menge Proben solcher Spruchweisheit oder sittlicher Maxime findet sich von John Muir aus dem M. Bhârata herausgezogen und in der Zeitschrift Indian Antiquary Bd. 3, 5 ff. zusammengestellt.

diese Art Bestattung erforderte. Auch war die Verbrennung natürlich keine vollkommene, so daß die Gebeine immer noch begraben werden mußten.*)

In den Kämpfen und Kriegen des epischen Zeitalters begegnet uns eine gewisse Vertrautheit mit dem Tode, die unsere Bewunderung erregen kann. Der Tod hat für den tapferen Helden seine Schrecken verloren. Er weiß, was ihm vor Beginn eines Kampfes oft genug vorgehalten wird, daß er durch den Tod zu Indras herrlichen Sitzen, zu seinen Vätern, zu ewiger Wonne und Seligkeit gelangt. Sogar verschiedene Sitze und Wohnungen hat die Vorstellung den verstorbenen allmählich zuzutheilen, je nach Rang und Würde im Leben oder nach der Art des Ausscheidens aus dem Leben. Da sollen einige auch zu Halbgöttern kommen, zu den Gandharva oder den „geheimnißvollen" Guhyaka, andere wieder zu den Brahmasitzen, noch andere auch wohl zu den Uttara-Kuru (11, 26, 12—17; vgl. 18, 4 f.), und diese letzteren, sieht man, sind also bereits dem irdischen Dasein entrückt. Das ganze aber ist offenbar spätere, gar nicht mehr altepische Anschauung.

Doch nicht nur die tapfern Kriegshelden allein, sondern auch der lebensmüde Greis geht unverwandten Angesichts dem Tode entgegen. Könige und Fürsten, sehen wir, bestellen, wenn sie alt geworden, ihr Haus, verlassen Haus und Herrlichkeit, um in einsamer Waldesstille, bei Einsiedlern und Frommen ihr Leben zu beschließen. So wissen wir aus der Sage vom König Dhritaráshtra, so nachmals auch von Yudhishthira und seinen Brüdern. Wie Arjuna vom Untergange Dvárakás heimkehrte und seinem königlichen Bruder von allem Bericht gab, da trat auch diesem sein nahes Ende vor die Seele, daß er sich mit seinen Brüdern und ihrer gemeinsamen Gattin zum Auszuge entschloß. Das vorletzte Buch des Epos erzählt uns davon, wie sie einer nach dem andern in den Tod sanken, und wie Yudhishthira zuletzt von Indra selbst in den Himmel gebracht ward.**)

*) Gleiches wird in der Bibel durch 1. Chron. 31, 12 f. u. a. nachgewiesen. Die Leichen Sauls und seiner Söhne wurden von den Leuten in Jabesh-Gilead verbrannt, ihre Gebeine aber darauf unter einer Terebinte begraben. Ein Midrash dazu besagt, daß die Leichenverbrennung eben nur bei Königen und Fürsten stattgefunden.

**) Nämlich folgendermaßen.

Die Erzählung seines Bruders bringt auch Yudhishthira auf den Gedanken zum Ausbruch. Es ist Zeit! sagt er einmal übers andere. Und nach ihres ältesten Bruders und Arjunas Wort sind auch die andern, Bhima und die Zwillinge darauf eingehend. — Yuyutsu (der überlebende Sohn Dhritaráshtras von einer Vaiçyá) wird zum Reichsregenten, in die Weltherrschaft des Kurureichs aber Parixit, der Enkel der Subhadrâ eingesetzt, während Vajra die Regierung in Indraprastha behält. — Dann bringen sie den abgeschiedenen Verwandten, namentlich den Yaduangehörigen die Todtenspenden dar, mit reichen Geschenken für die Brahmanen. Kripa wird zum Lehrer und Leiter des Parixit gemacht. — Wie so Haus und Herrschaft bestellt, legen die Pándusöhne mit der Draupadî all ihren Schmuck ab und Rindengewand an, und unbeirrt durch das Weinen und Klagen des Volkes, das wie einst nach dem Würfelspiel ihren Weggang betrauert, verlassen sie ihre Stadt. Selbsiebent, Yudhishthira, seine vier Brüder, die

Krishnâ und ein Hund ziehen sie aus Hastinapura, von den Städtern und den Insassen ihrer Frauengemächer weit geleitet; keiner wagt zur Umkehr aufzufordern, vielmehr geht das Geleite, mit Kripa alle übrigen im Gefolge Yuyutsus schweigend zurück; die Ulûpî geht wieder zur Gangâ, die Citrângadâ nach Manipura, und die anderen Mütter oder Pflegerinnen bleiben bei Parixit. — Die Pându verfolgen ihren Weg; Länder, Flüsse und Seen verschwinden hinter ihnen, wie sie fromm, fastend und entsagend vorwärts schreiten; sie gehen einzeln, Yudhishthira voran, ihm nach Bhima, diesem nach Arjuna, zuletzt nach den Mâdrîsöhnen die beste der Gattinnen, die „lotosäugige" Draupadî, welcher der treue Hund still nachzieht. Nur vom Gandivâ hatte sich Arjuna nicht trennen können; daher stellt sich ihnen an den Wassern des Lauhitya oder Lohita-Meeres Agni entgegen, nennt sich ihnen als Entzünder des Khândavawaldes und verlangt die Rückgabe des Bogens, des Varuna-Geschenks. Auf seiner Brüder Antrieb wirft ihn der Siegesheld ins Meer, und der Gott verschwindet. — Weiter gehen die Pându in südlicher Richtung, gehen dem Meeresgestade entlang südwestlich, dann westlich, sehen Dvârakâ, das vom Meer überflutete, und bald einmal nach Norden bald wieder nach Süden umbiegend wandeln sie fromm und beschaulich ihren Pfad. — Eine nördliche Richtung wiederum einschlagend kommen sie zum Himavant, wo des Meru mächtiger Fels ihren Blicken erscheint. Da geschiehts, daß die Yâjnasenî oder Draupadî umsinkt und zur Erde fällt. Bhima fragt den Yudhishthira nach der Ursache. Weil sie den Dhananjaya vor andern begünstigt, ist die Antwort; und ohne umzuschauen gehen sie weiter. Nicht lange, da fällt auch Sahadeva nieder, und Bhima, der es gesehen, fragt wieder. Er hat in seiner Weisheit sich selbst ohne gleichen, keinen andern geachtet, lautet der Bescheid. Den Fall der beiden überlebt Nakula die kürzeste Frist; auch er sinkt hin, und weil er sich an Gestalt für unvergleichbar und einzig hielt, wird dem Befrager gesagt. Schmerz übermannt den siegreichen Arjuna, er folgt im Tode den vorangegangenen. Bhima fragt wieder. Weil Phâlguna stolz auf sein Heldenthum war, die Bogenschützen alle verachtet, hört er zur Antwort und stürzt dann selbst zu boden. Er ruft den König an, ihm womöglich auch den Grund des eigenen Falles anzugeben Weil er im Uebergenuß seiner Kraft geprahlt und keine Rücksicht auf andere gekannt, lautet Yudhishthiras Bescheid, der nur allein von seinem Hunde noch gefolgt fortgeht. — Da erfüllt lauter Schall Himmel und Erde; auf seinem Wagen kommt Çakra einher und heißt den Pândusohn aufsteigen. Betrübt um der Brüder und der Gattin Hinscheiden will Yudhishthira mit diesen zumal in den Himmel eingehen; und als ihm der Götterkönig bedeutet, dieselben seien bereits dort, wohin er selbst mit seinem Körper gelangen solle, verlangt jener den Hund, seinen treuen Begleiter mitnehmen und nicht unbarmherzig verlassen zu dürfen. Darüber längeres Verhandeln. Çakra macht geltend, daß er mit dem Aufgeben des Hundes nach erlangtem Himmelsglück keine Ungerechtigkeit begehe, daß er auch Brüder und Gattin aufgegeben, daß endlich die Geister des Zorns durch Mitbringen eines Hundes in die Wohnungen heiliger Vollkommenheit erregt würden. Yudhishthira dagegen hält solches Aufgeben eines treuen Wesens für unehrenhaft; Brüder und Gattin habe er im Tode verlassen, ein treues Thierleben der Gefahr hingeben ist eine That, die einer Hauptsünde gleich kommt. — Nunmehr erscheint Dharma oder Yama in seiner eigenen Gestalt, den Sohn mit freundlichem Lobeswort begrüßend. So sei er seinem Vater entsprechend tüchtig geartet, von Mitgefühl für alle Wesen erfüllt, so habe er ihn einst im Dvaitavanawalde erkannt, und jetzt, wo er um des treuen Hundes willen selbst dem Götterwagen entsagt; darum solle er lebend, wie keiner zuvor, jetzt zum Himmel gelangen. Yama und Çakra, die Marut und Açvin, Götter, göttliche Rishi mit andern seligen Geistern geleiten ihn auf ihrem Wagen schnell himmelwärts, wo ihn ausnehmender Jubelpreis empfängt. Der selige Nârada zeigt ihm die Himmelsherrlichkeit, der selber indessen nur nach den verlassenen seinen ausschaut. Er hört die mitleidsvolle Mahnung Indras, in aller Wonne

Und das letzte Buch läßt uns Himmel und Hölle schauen. — Mächtig gediehen war im arischen Volksgeiste das Bewußtsein von einer ewigen Gerechtigkeit und Vergeltung. Gutes wird belohnt, böses bestraft; und Yama, der gerechte Richter, richtet die Menschen nach ihrem Tode. Wer stirbt der fährt, je nach seinem Wandel auf Erden, zur lichten Himmels- oder zur düstern Unterwelt (9, 59, 11). Weit geöffnet ist diese, ist die Hölle, aber „enge — so heißt es — ist die Himmelsthür, daß die Menschen sie vor lauter Bethörtheit nicht sehen“ (14, 90, 94). Und ungleich erfinderischer noch als in der Darstellung der Himmelsfreuden war auch die Einbildungskraft der altindischen Weisen in der Darstellung ihrer Hölle und der furchtbaren Strafen, welche den Sünder dort erwarten. Was es an Schrecken und Qualen gibt oder geben kann, was grauenhaftes oder schmerzliches sich als Züchtigungsmittel denken läßt, das ist alles auf dem schlimmen Wege jenseit der Vaitaranî, des siedenden Höllenstroms anzutreffen.

Ausgleichende Gerechtigkeit verschärft den Gegensatz. Wie der Bösewicht um des wenigen Guten, das er gethan, zuerst einen Theil des Himmels kostet, so wird auch der gerechten keinem der Anblick der Hölle verspart. Da war auch nach altindischer Anschauung kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur gutes gethan und niemals gesündigt. Yudhishthira hatte die falsche Vorspiegelung unterstützt, durch welche im Zweikampf gegen Drona dessen Kraft gebrochen ward. Darum muß auch er den Höllenpfad betreten, muß anscheinend erfahren, wie seine Brüder und Gattin unter den Qualen der Hölle leiden, muß damit seine letzte Prüfung bestehen, ehe ihm die Wonne und Seligkeit des Himmels ganz zu theil wird.*)

und Herrlichkeit, wie sie gute That erwirbt, nun zu weilen, seiner irdischen Liebe uneingedenk. Doch Yudhishthira kann nicht anders; gut oder böse, er kann nur an dem Orte, wo er mit seinen Brüdern und der Gattin sich vereint findet glücklich sein. — Damit schließt das siebzehnte Buch, das vom großen Aufbruch (mahâprasthânikaparvan).

*) Der erste Blick Yudhishthiras in Indras Himmel fällt auf Duryodhana, der in Glanz und Herrlichkeit da sitzet, von Göttern und seligen umgeben, die ihrer Thaten Frucht genießen. Mit jenem, erklärt er laut, mag er die Himmelsräume nicht theilen; er hat keine Lust, den zu schauen, der ihm so gar feindselig gewesen; er möchte zu seinen Brüdern. — Lächelnd verweist ihm Nârada diese seine Rede. Duryodhana habe die Seligkeit von Helden erworben, die nach Xatrinaart ihr Leben für ihre Sache opfern; im Himmel habe alle Feindseligkeit ihr Ende; er solle sich aus dem Sinn schlagen, was jener ihm, was er der Draupadî angethan. Yudhishthira bleibt bei seinem Wunsche. Wenn solches dem Duryodhana geworden, so möchte er die Himmelsräume nun sehen, die seinen Brüdern, einem Karna, Dhrishtadyumna, den Draupadisöhnen, Abhimanyu und andern beschieden, möchte diese selbst nun schauen. Er ruft die Götter an, ihn mit diesen, auch mit Karna zusammen zu bringen. Wo sie sind ist ihm Himmel, wo nicht sie, da ist auch ihm kein Himmel. So er denn nicht anders wolle, solle seiner Liebe Gewähr sein, entgegnen ihm die unsterblichen und winken einem Boten, dem Yudhishthira seine lieben zu zeigen. Beide gehen, der Götterbote voran, der Kuntî Sohn folgt. — Einen unsaubern Pfad, voll übeln Dunstes, führt sie ihr Weg, daran lagern Duster und Schrecken, und drunten

sind Lachen stinkenden Schlammes von verwesendem Blut und Fleisch, darüber Haarballen sich hinziehen und garstiges Modergewächs. Umher schwirren Aasfliegen allerhand Art, und überall am Boden liegen Leichenstücke und Knochen voll Würmer und Geschmeiß. Weiterhin prasseln schaurige Gluten, und Nachtvögel, Geier und Raben hacken mit ehernen Schnäbeln an Hügeln von Leichen. Fetzen, von Blut und Fette triefend, Arme, Hände, Beine und Schenkel fliegen umher; hin und her geschleudert baumeln an den Füßen aufgehängte, aufgeschlitzte Menschenleiber; und immer widriger und immer gräßlicher wird der Leichendunst. Tief nachsinnend geht der Pândukönig. Ueber einen Strom von siedendem, wallendem Gewässer gelangt er in einen Wald; sein Laub bilden entgegen starrende schneidige Messerklingen; Sand und Gerölle brodeln da als Grütze, dort sieden Felsenstücke, dort Oel in ehernen Kesseln; scharfe Stachelstauden und unnahbare Dornenruthen fuchteln Peitschenqual den Uebelthätern. — „Was ist, ruft Yudhishthira endlich von eklem Dunst überwältigt, den Boten an, wo wir gehen und wohin wir zu kommen haben? wo sind denn meine Brüder, und was für ein Ort ist dieß der Götter?" „Dieß ist dein Weg — entgegnet der andere — doch soll ich umkehren, so du umkehren willst" Und von dem Geruche betäubt heißt jener umkehren. — Doch kaum hat er sich gewandt, als klägliche Stimmen rings laut werden und ihn anrufen. „O, o, Gesetzkönig! — rufts — frommer, edler Pândusohn! Um unsertwillen verweile noch einen Augenblick! Dein Nahen bringt Linderung unserm gräßlichen Schmerz, dein Duft, lieber, bringt uns Milderung, und lange schon, seit du erschienen, erfahren wir Labsal!" „Wehe!" ruft der Pârtha den schwachen, welken Stimmen entgegen, die ihm von früher bekannt und doch auch unbekannt vorkommen — „wer seid ihr? und wie befindet ihr euch hier?" — „Ich bin Karna, ich Bhîma, ich Arjuna, o hehrer, ich Nakula, Sahadeva ich, ich die Draupadî!" und so fort hallen ihm die Namen seiner lieben entgegen; bange Zweifel durchwühlen sein Inneres. „Was haben diese, die gerechten, übles gethan, daß sie in Qualen sich hier befinden? was gutes der Dhritarâshtrasohn, daß er bei allem bösen, so er mit seinen Genossen verübt, in seligem Glück und in Herrlichkeit thront? bin ich schlafend oder wachend? oder ist alles verkehrt, was ich je gedacht, geübt und gelehrt ward?" Und herbe Bitterkeit erfüllt ihn, und grollender Tadel gegen die Götterwelt. „Gehe — sagt er seinem Begleiter — zu denen, die dich gesandt; ich werde nicht umkehren, sondern hier bleiben, meine Nähe hier ist meinen gequälten Brüdern Linderung" (2). — Der Bote geht, und Yudhishthira ist allein; doch auf einen Augenblick kaum, denn schon bricht Lichtglanz durch die Räume, und unter Çakras Vorantritt kommen die Götter, auch Dharma leibhaftig unter ihnen. Ihre lichten Gestalten sind kaum erschienen, als aller Dunst plötzlich verschwindet, der Wald mit seinen Stachelpeitschen, die Kochtöpfe, die glühenden Felsen, die Vaitaranî oder der siedende Höllenstrom, und alles wie umgewandelt aussieht. Ein linder Wind fächelt reinen, erfrischenden Luftzug Dann kommen auch die Marut, die Açvin, die Âditya, die heiligen und seligen Himmelsbewohner alle da herzu, wo im Lichte verklärt Yudhishthira steht, den Çakra mild und begütigend anspricht. „Yudhishthira — sagt er — unwandelbar dein sind diese Wohnungen der Seligkeit. Komm heran und grolle nicht, aber höre mein Wort! Nothwendig müssen (auch) die Fürsten die Hölle schauen, lautere und unlautere, beide. Wer zuvor sein Gutthun genießt, der hat nachher den Ausgang zur Hölle; und umgekehrt, wenn einer zuvor Naraka (die Unterwelt) gekostet, so glänzet er hernach im Svarga oder Himmelslicht. Die am meisten böses verübt, kommen zuvörderst in den Himmel." Zu seinem Glücke, fährt Çakra fort, sei er dahin gekommen, durch Täuschung freilich, da er durch Täuschung in betreff seines Sohnes auch einst dem Drona beigekommen. So zum Schein, getäuscht habe er die Hölle gesehen, wie er, so Bhîma, so Arjuna und die andern, auch die Draupadî, die alle jetzt vom Uebel erlöst, und wie alle, die ihm im Kampfe gefallen, zum Himmel gelangt seien. Er sollte sie heute noch sehen, auch den Karna, der zu höchstem Glanze empor ge-

stiegen, und wie er zuvörderst Leid erfahren, so sollte sein Glück künftig unwandelbar sein. Denn herrlicher als die Reiche, die ihm das Schwert ersiegt, seien die ihm durch Frommigkeit erworbenen, weit über aller Könige Reich, wo er mit den Ahnen seines Geschlechts, einem Mândhatar, Bhagiratha, Dushyanti und Bharata höchster Glückseligkeit genießen solle. Sobald er nur in den läuternden Wassern der himmlischen Gangâ sich untergetaucht und sein menschliches Sein damit abgestreift, werde er frei von Leide und Anstrengung und von aller Feindseligkeit erlöst sein. — So Indra, worauf Dharma in leibhaftiger Gestalt nahe herzutritt. „Froh bin ich — sagt er — über dich, mein Sohn, ob deiner Treue zu mir, deiner Wahrhaftigkeit, Ausdauer und Selbstüberwindung. Das ist das dritte mal, daß ich dich geprüft und du in deinem innern Wesen nicht wankend wardst, zuerst im Dvaitavanawalde, dann nach deiner Brüder und der Draupadi Fall, da ich des Hundes Gestalt angenommen und du mich nicht aufgabst, und jetzt ein drittes mal. Du bist vollkommen tüchtig und unwandelbar glückselig. Nicht sind deine Brüder in der Unterwelt; es war ein Mâyâgebilde, durch Indra angestellt.“ Damit wiederholt Yama, was schon jener von der Nothwendigkeit gesagt, die Hölle zu schauen, und fordert ihn auf, nunmehr zur himmlischen Gangâ zu gehen. — Yudhishthira geht, mit ihm die Bewohner der Dreihimmelswelt (tridiva); er taucht unter, sein menschlicher Körper schwindet, und verklärt, alles Leides, aller Qual benommen, in himmlischer Schöne, ersteht er aus jenen Fluten. Dharma geleitet ihn zu der Pându und Dhritarâshtra, zu den Stammesfürstensitzen seines Geschlechts (3). — Da weilt denn Yudhishthira, selig unter den seligen Kuru, von Marutscharen, von Göttern und Weisen gepriesen. Er sieht Govinda oder Krishna in Brâhmanagestalt, glänzend wie nie zuvor, und göttliche Waffen, einen Diskus u. a. führend; neben ihm im Strahlenglanz sieht er Phâlguna; sie erscheinen den (zwölf) Âditya vereint. An anderer Stelle sieht er Bhimasena in himmlischer Gestalt an der Seite Vâyus, an der Seite der Açvin Nakula und Sahadeva stehen. Dann sieht er die Pâncâlî; sie ist in himmlisches Gewand gekleidet, lotosblumenbekränzt, wie Blitzfeuer strahlend; und lächelnd blickt Yudhishthira auf den Götterkönig. Sie ist die Çri (die Göttin der Schönheit), erklärt ihm dieser, die um deinetwillen Menschengestalt angenommen; weil sie die Menschen geliebt, hat sie Rudra, nicht auf natürliche Weise, in Drupadas Geschlecht geboren werden lassen; jene fünf seligen Gandharva sind von euch ihre Kinder. Dabei zeigt ihm Indra in Dhritarâshtra, wie er als Mensch geheißen, den König. Er zeigt ihm den Râdheya, wie er geheißen, seinen früher geborenen Bruder unter die Âditya versetzt, unter den seligen und himmlischen ferner die Vrishni-Andhakahelden, Sâtyaki vor allen, mit Soma vereint auch der Subhadrâ Sohn, den Abhimanyu, wie Mondlicht leuchtend. Dorten sei Pându, sagt Indra, mit der Kuntî und Mâdrî zusammen, ihr Vater, stets in der Nähe seines Wagens. Unter den Vasu weist er ihm Bhîshma, den Çântanusohn, neben Drona an der Seite des Brihaspati. Und so zeigt er ihm noch andere Krieger und Helden, die einen mit Gandharva, andere mit Yaxa, wieder andere mit Guhyaka (Genien des Verstecks, welche Kuberas Schätze hüten) zusammen, die alle, wie gesagt wird, nach Verlassen ihres Körpers durch Lauterkeit in Wort, That und Gedanken den Himmel erworben (4). — Der Erzähler Vaiçampâyana kann nicht alle einzeln aufführen. Er hat nur das große Geheimniß erfahren, daß „am Ende ihrer Thaten alle in ihre eigenthümliche Wesensform (svikâm tanum) einkehren“, so Bhîshma zu den Vasu (achte Gottheit der obern Region, vgl. 1, 66; 13, 151), Drona zu Brihaspati u. s. w.; so wird Vasudevas Sohn wieder zu Nârâyana oder Vishnu, seine sechszehntausend Weiber zu Apsarsen, wird Ghatotkaca zum Yaxa, Duryodhana ein Râxasa, und kehren andere Helden in Varunas Reich. Und damit ist der Kuru und Pându Geschichte ganz und gar geschildert (5, 30). — Janamejaya entläßt hierauf den Brahmanen und kehrt nach Taxaçila zurück. Zum Schlusse dieses achtzehnten Buches, der Himmelfahrt (svargârohana) und damit des ganzen großen Werkes wird die

Des Himmels Reich ist groß, größer, glänzender, herrlicher als alle Reiche auf Erden. Nach irdischem Vorbilde freilich, aber in überschwenglichem Maße sind wie dort in der Hölle die Leiden so hier die Freuden bemessen. Denn der Himmel ist Wohnung der Götter, und bei den Göttern weilen die Väter; die Seelen der Verstorbenen werden den himmlischen je nach Charakter und Verdienst zugesellt. Eine himmlische Gangâ vermittelt ihnen den Uebergang. Mittels Eintauchen in die heiligen Fluten schwindet dann der letzte Rest irdischen Seins und Sinnens, welcher den seligen Geistern noch vom Diesseits anhaftet. Sie sind alsdann vollkommen geläutert, licht und klar, ein Theil des Göttlichen oder die Götter selbst wieder, welche sie ursprünglich vor allem irdischen Wandern und Wallen gewesen, nachdem sie „am Ende ihrer Thaten alle — so lautet das große Geheimniß — in ihre eigenthümliche Wesensform eingekehrt". Und dieß ist nach dem letzten Buche des Epos die himmlische Seligkeit.

Sage und Dichtung haben die Pându verherrlicht, in ihrem Leben und Sterben und nach ihrem Tode im Jenseits. Aus ihrer mythischen Herrschaft nach dem Kriege erhebt sich allein Parixit, als der Stammhalter ihres Geschlechts. Mit ihm nimmt die nachepische Zeit und Königsreihe ihren Anfang. — Die Xatriya haben einander in ihren Kämpfen aufgerieben. Ihre Erbschaft haben nicht Xatriya-, sondern Brahmanensöhne angetreten. Diese wurden, was sie für sich wirkten und wollten, die Herren des Volkes, für dessen Geschichte und Geschick fortan bestimmend. — In sagenhaftes Dunkel entschwand die Erinnerung an Yudhishthiras Reich, an der einstigen Königsherrschaft Glück und Glanz. Frieden herrschte nach dem Kampfe, und Indra kam, wie einst nach dem Asurenstreit (S. 324) aus seiner Himmelswohnung zur Erde hernieder, die Fürsten mit ihren Völkern glücklich zu schauen; seines Airâvana, des Weltelefanten Rüssel schöpfte aus der unterirdischen Schlangenstadt Pâtâla Wasser und Segen, die er empor hub und in Wolkenregen oder



Sanchi. Von einem Pfeiler des nördlichen Gatterthores.

Größe und Herrlichkeit des eines und alles umfassenden Gedichts gefeiert und in ebenso überschwenglicher als weitschweifiger Weise das Verdienst, die Seligkeit dessen dargestellt, der den Vortrag des ganzen oder auch nur eines Theils gläubig hingenommen.

als Felsenquelle niederrieseln ließ über Menschen, Thiere und fruchtreiches Land; und von Lichtstrahl berührt und von Himmelstrank erquickt, wie uns die Dichter erzählen (5, 99, 7), sproßte und stieg neues Leben aus der Tiefe auf, und in Liebe und Wonne vergnügten sich die Wesen in der Höhe. — Die Sänger in ihren Liedern, die Bildner in ihren Darstellungen, das Volk in seiner Erinnerung träumte den Traum des goldenen Zeitalters.



Aus den Tempelruinen von Hullabid (Mysore) Südwestseite.

Die unteren Friesſculpturen haben Thierbilder, der Reihe nach Elefanten, Löwen und Rosse dargestellt. An schließen sich epische Darstellungen. In den oberen Nischen sind Götterbilder, namentlich Çiva mit Parvatî, dann Vishnu (Avatâragestalt mit Thierkopf), Brahman, dazu tanzende Apsarasen (Nymphen) aufgestellt.



Dritter Abschnitt.

Altbrahmanisches Zeitalter.

Die arischen Inder in ihrer Verbreitung über Ost- und Südland.

Erstes Kapitel.

Brahman und Brâhmana.

Die wilden Kämpfe der Xatriya hatten ausgetobt. Tiefer Frieden lagerte über dem Lande, darauf die besten seiner Könige und Kriegshelden gefallen. Aber mächtiger denn eine je zuvor gewesen und eine jemals wieder geworden, war eine Macht zur Herrschaft gelangt, welche die Entwickelung des indischen Ariervolkes gefangen nahm und seinen Geist in Formen und Fesseln schlug.

Wir kennen sie, die Träger dieser Macht. Sie sind die Söhne oder Nachfolger jener Sänger und Weisen, welche die Liebe und Verehrung ihres Volkes einst hoch und in Ehren hielt. Da die Liederdichter verstummt und ihre Schöpferkraft versiegt war, wurden jene die Wahrer und Pfleger der Gesänge und deren heiliger Ueberlieferung. Aus den Sängern wurden Priester. Und Priesterschulen und Jünger waren die Erreger, Nährer und Förderer jenes frommen Herzensdrangs und seines Ausdrucks.

So begegnen wir in der ältesten Sammlung altvedischer Hymnen solchen dieses späteren Alters und Nachfahrenthums. Ihre Anzahl ist keine geringe, ja, wenn wir mit allem Bedacht sondern und nach bestmöglichen Richtscheiden die Grenzen ziehen, sogar keine geringere aber wohl größere als die der ursprünglichen Dichtung. Sie sind kenntlich weniger durch ihre Sprache, durch unterschiedene Worte und Wendungen als durch ihren Inhalt — wenn benannte Opferformen und bestimmte Opferregeln, dienende Opferpriester und lohnende Opferherren auftreten, welche eine ältere Zeit nicht gekannt hat. Ein anderer Geist ist hier waltend; denn anders ist der Geist des freien Schaffens, und anders der Geist, welcher sammelt und zurecht legt, welcher um-, an- und nachbildet. In sich gekehrt ist dieser vielmehr Innerliches, nicht mehr Natur- sondern Geisteskraft, sich selber vergötternd. Wir haben eine Gottheit von dieser Art ungehörig im Kreise der Naturgottheiten erscheinen gesehen. Brihaspati oder Brahmanaspati, wie sie hieß, der

Gebets- oder Andachtsherr, ist der geistige Vater der Brahmanen und des Brahmanenthums.

Brahman, haben wir gelernt (S. 72), heißt Ausdruck frommen Gefühls oder Herzensdranges. — Die Sprache benennt Sache und Person der Handlung, Werk und Wirkendes ohne lautlichen Unterschied, mittels der einen und selben Grundform. Sachlich das Gebet oder Opfer (brahman), persönlich den Beter oder Opferer (brahmán) bezeichnet die gleiche, nur im Tonfall unterschiedene Namensbildung.

In den Namen jener Gottheit, Brihaspati und Brahmanaspati — um dieß vor allem sprachlich zu erklären — ist der Unterschied im ersten Gliede der zusammengesetzten Wortformen. Dort, im ersten ist die allgemeine Wurzel- (brh), hier, im andern die besondere Stammform (brahman), und beide sind durch die betreffende Kasusendung (as) mit dem Worte (pati) verbunden, welches Herr oder Gebieter bedeutet. Allgemeiner ist die Wurzelform, weil sie dem allgemeinen, umfassenden und noch unbestimmten Begriffe des Hervorbrechens, kräftigen Förderns, weiterhin, wie schon früher angemerkt, des Sprechens dient, während die Stammformbildung mit ihrer Anfügung mehr auf die spezielle Bedeutung des frommen Ausdrucks, der Gottesverehrung gesondert oder differenziert erscheint. In der Benennung des Gottes müssen sich die beiden Bezeichnungen füglich zu einem Begriff vereinigen, und Herr der kräftigen Förderung (durch Gebet und Opfer), Gebets- oder Andachtsherr ist, wie gesagt, die gemeinsame Namensbedeutung der Gottheit.*)

So konnte nun aber jede, auch jede andere und ältere Gottheit angerufen und verehrt werden, zu welcher Andacht und Opferduft emporstiegen. Aeltere und verhältnißmäßig jüngere Brihaspati- oder Brahmanaspati-Hymnen bezeugen, daß dieß auch in der That geschehen. Vor allen ist es Agni, welchem der andere ausdrücklich gleich (Rv. 2, 15, 1; 1, 18, 9), mit gleichen Beinamen, als Angiras oder Mâtariçvan (2, 23, 18; 1, 190, 2), oder überhaupt in Funktion und Charakter (2, 23 ff.) gleichgestellt wird. Brihaspati-Hymnen sind Indra-Hymnen angeschlossen, und wie Agni so erscheint Brihaspati vornehmlich mit Indra in Verbindung (2, 24, 12; 7, 97; 8, 85, 15). — Da der fromme Königssohn Devâpi, welchen wir aus dem Anfang der epischen Sagengeschichte kennen (S. 181), für seinen königlichen Bruder um Regen fleht und seines Flehens Erhörung findet, da ist es abwechselnd bald als Brihaspati bald als Agni, wie er den Gott seiner Andacht und Ver-

*) Die Wurzelform brh ist aus barh, varh (vgl. vardh „erhöhen, verstärken, freudig erregen“) und mittels Umstellung aus brah kontrahiert. Sie erscheint nach den verschiedenen und zahlreichen Wortgruppen, denen ihre allgemeine Bedeutung zu grunde liegt, auch lautlich differenziert. Auf diese Verhältnisse und weitere Vergleichungen dürfen wir uns hier nicht einlassen. — Die betreffende Kasusendung in den obigen Kompositen ist natürlich Genitivendung. Uebrigens wird die Form brahmaṇas-pati auch getrennt genommen.

ehrung anspricht (Rv. 10, 98). Erst wie jener in offenbaren Zusätzen zu älteren und zu späteren Hymnen (7, 41, 1; 44, 1; 1, 190; 10, 109, 5; 173) als ein anderer und besonderer Gott angerufen wird, ist der Kreis der Naturgottheiten mit ihm überschritten, und Brihaspati ist göttliches Priesterhaupt, der Purohita, wie es heißt (10, 141, 3), der Brahman oder Hohepriester der Götterwelt.

Noch ist dieß aber nicht der Brahman, der persönlich gedachte höchste Gott der Brahmanen. Die älteren Schriften, auch die älteren brahmanischen kennen noch nicht dieses Erzeugniß brahmanischer Abstraktion. Auch das Brahman, das unpersönliche höchste der Spekulation ist noch nicht sobald vorhanden. Beide haben das vollendete Brahmanenthum zur Voraussetzung: jenes die Jünger oder Söhne, welche ihren Vater gleichsam wie als Vater und Schöpfer aller Wesen, dieses die brahmanische Weisheit oder Theorie, welche den Grund ihres Entstehens als theosophischen Urgrund alles Entstehens, Werdens und Wandels angesetzt. Darum müssen wir vorher dieser Voraussetzung nachgehen, das heißt, die Träger der ferneren Entwickelung in ihrem Wesen und Wirken — Personen und Lehre näher kennen lernen.

Eine Ableitungsform von brahman ist brâhmaṇa, „brahmanisch". Brahmanisch heißt alles was von Brahman ausgeht, ihm eignet oder zukommt, ununterschieden, ob die sachliche oder persönliche Bedeutung zu grunde liegt. Nur tritt die Unterscheidung allsogleich wieder ein, wie das Wort als Name gebraucht wird.

Da ist Brâhmaṇa der Brahmane oder Brahmajünger, der Gottesdiener oder Gottesgelehrte, unterschieden von den „königlichen" und unterschieden von den „Ansiedlern", dem niederen Volk. Und der Name begegnet in diesem Sinne schon in Rigveda-Hymnen, freilich erst in den späteren oder spätesten, aber da auch so als ob er von ewig her gegolten. Denn, heißt es in einem solchen (10, 88, 19), „wie lang in Ushas Glanzgestalt die schönbeschwingten (Tag und Nacht) sich kleiden, so lange wirkt zum Opfer schreitend der Brahmane, als Hotars (des Priesters) Jünger sich niedersetzend".*)

*) Wie diese Ansicht bei den Brahmanen geherrscht und bis auf diesen Tag herrschend geblieben, zeigen unter andern die Erklärungen Martin Haugs in seinem Ak. Vortrag „Brahma und die Brahmanen" (1871) S. 1 u. 13 ff. Mit einer größeren Kenntniß des brahmanischen Opferwesens, welche er bei den Brahmanen in Indien erlangt und stolzen Selbstgefühls für sich in Anspruch nahm, verband Haug auch den Glauben seiner Lehrmeister, daß Brahmanenthum und Kastenwesen vor uralters, vor der Zeit der Einwanderung der Arier in Indien existiert. Nach ihm ist (S. 14) „die weitaus überwiegende Zahl vedischer Hymnen für Opferzwecke und zum theil für ganz bestimmte Zeremonien gedichtet", und sind sie „oft nur die poetischen Variationen uralter Opferformeln" und „ferner in ihrer Mehrzahl von brahmanischen Verfassern" herrührend. Wäre dem also, so verlohnte sichs wahrlich nicht, soviel Fleiß und Studium auf jene heilige Ueberlieferung zu verwenden. Indessen kann Haug nur einen einzigen Hymnus (das „Lied vom Urmenschen", 10, 90), einen spätesten der

Brâhmana aber, sachlich, ist „das göttliche", dann „heilige, göttliche Kraft" — wie so zuerst in Atharvahymnen — ist was dem Brahman innewohnt und dann auch — gleichbedeutend mit dem einfachen Brahman in sachlichem Sinne und von diesem stammend — das was seinem Innern entströmt. Dieß sind Aussprüche gottesgelehrter Weisheit oder frommer Lehre zur Aufhellung des Glaubens und des Opferkultus. Nach ihrem älteren Wesen und Namen als „Band" oder „Verbindung" erscheinend zwischen Opferlied und Spruch und heiligem Werk und Wissen verbreiten sie sich weiterhin in Symbol und Sage über Dinge, welche mit Opfer und Glauben, Werk und Wissen in mehr oder minder weit entlegener oder ersichtlich keiner Beziehung stehen. So wird es schon älteren Erklärern schwierig, eine einheitliche Definition des Brâhmana-Inhalts zu geben, den sie wohl zwiefach, theils als „Weisung" über heiliges Werk und Wissen, Opfer und Glauben, theils als „Sacherklärung" zu bestimmen versuchen. Genug, es ist an diesen Namen Brâhmana, wie schon früher erwähnt (S. 37 f.), eine ganze große Ueberlieferung geknüpft — um nicht Schriftthum zu sagen, denn von Schrift kann hier noch gar nicht Rede sein.*)

Die stufenmäßige Abfolge sprachlicher Entwickelung ist eine stufenmäßige Abfolge der Entwickelung überhaupt. — Wie der Boden arischen Volkslebens sich erweiterte und sein Mittelpunkt, hinweg über die heiligen, sagenreichen, aber blutgetränkten Gefilde an der Sarasvatî von den Ufern der Sindhu an die der Yamunâ und Gangâ verlegt war: da lag ein anderer Himmel und ein anderes Klima auf Land und Leuten, auf Geist, Dichtung und Sprache. Ihre frühere Energie, die frische und rege Schaffenskraft gottbeseelter Begeisterung sank und verkümmerte und versiegte wie Gewässer und Gewächse unter dem sengenden Sonnenbrand. Das war ein anderer Sûrya, der seine glühenden Strahlen auf dieses Erdreich, auf Thiere und Menschen herab sandte, ein anderer Indra, der den vritra- und wolkengebannten Regen durch furchtbaren Wetterkampf entfesselte und losließ; und eine Feindschaft war zwischen diesen Königssöhnen des ältern und jüngern Göttergeschlechts und

ganzen Sammlung, und eine einzige Stelle (das. V. 11 u. 12) hierfür anführen, und sind es übrigens glücklicherweise die Hymnen selbst, welche am lautesten und allerentschiedensten gegen diese Ansicht protestieren.

*) Vgl. Petersb. Wb. u. d. W.; Weber, Akad. Vorless. S. 12 f.; M. Müller, Hist. of Anc. Sanskr. Lit. 342 ff. — Man sollte füglich die Form brâhmaṇa als Neutrum auf das neutr. bráhman, als das ältere, sowie das Maskulinum auf die männliche Stammform brahmán zurückführen (vgl. Ind. Stud. 9, 352); doch wird dieß von älteren und neueren Erklärern (vgl. auch Haug a. a. O. 5 ff.) nicht so gehalten, noch auch sprachlich so gefordert. — Eine kürzere Ableitungsform von brahman ist noch brâhma, „auf das oder den Brahma bezüglich, göttlich, heilig", als fem. Nominalform brâhmî auch „die Rede oder die Göttin der Rede" bedeutend. Auch diese Form begegnete schon oder zuerst im Atharvaveda. Sie kommt indessen für unsern Zweck hier nicht in betracht.

ihrem Anhang, sowie sie uns im Heldenepos vorgeführt ward. — Anders wurden diese, anders wurde Agni, anders wurden die Götter überhaupt, und anders wurde der Götterdienst. Denn anders wurden die Menschen, ihre Herrscher und ihre Leiter. Nüchtern, träge und schleppend erstand eine Prosa des Lebens und der Sprache. Priestermacht hantierte beide, Leben und Sprache, beide mit ihrer Lehre. Diese, die Lehre ward mehr und mehr ausschließliches Eigenthum der Priester, und von deren Sprache und ihrem theilnehmenden Verständniß begann das Volk sich weiter und weiter zu entfernen. Und so baute sich immer höher eine Schranke auf, und immer tiefer ward damit die Kluft zwischen Priesterthum und Volk.

So war es noch nicht, da die Völker von Ost und West in der Kuruebene auf einander schlugen, zur Zeit der Xatriyakämpfe, welche die Grundlage der epischen Sage bilden. Da standen die Söhne alter und namhafter Priester- und Sängerfamilien noch im Dienste der Fürsten und nahmen thätigen, sogar hervorragenden Antheil an den Kämpfen. Andere, wie wir gesehen, hielten sich zurückgezogen in ihren Einsiedler- und Zufluchtsstätten und hegten die Lieder und Sagen der Vorzeit. Königsbarden sangen dem Volke noch zu seinen Opfermahlen und Kriegsversammlungen von unsterblichen Göttern und Helden. Wir haben solche Angaben und Andeutungen auch in den Brâhmana. Daß diese, soviel wir wissen, gar nicht jener großen Kämpfe und ihrer Helden mit Namen erwähnen, kann uns auffallend aber im ganzen gewiß nicht unbegreiflich erscheinen. Umgekehrt hat die epische Volkssage auch nach Jahrhunderten für die Zeit ihrer späteren Abfassung die Namen und die Erinnerung jener Heiligen und Sänger bewahrt, der Vâmadeva, Atri, Bharadvâja und anderer, in deren Familien und Kreisen die Ueberlieferung der alten Gesänge erblich gewesen.

Gleich jenen Wassern der Sarasvatî, von welchen die Sage geht, daß sie unter dem Wüstensande bis zur Vereinigung mit der Gangâ fortrinnen, oder gleich den Quellwassern dieses Stromes, gleich denen der Bhâgîrathî, welche unter Eis- und Felsenriffen bald versteckt bald offen am tage sich durchdrängen, bis sie am Fuß der Berge hervorbrechend sich breit und stolz über das Land ergießen: so gieng sich hindurchwindend und wachsend das Brahmanenthum in der epischen Zeit Bald mehr bald minder gedrückt, wie es scheint, aber immer genährt von seinem Anspruch auf Macht und auf eine Verehrung, welche das Volk seinen Heiligen und Frommen entgegen zu bringen gewöhnt worden, getragen vom Bewußtsein seiner höhern Stellung und seines höhern Vermögens, voll unbändigen Ehrgeizes verfolgte es seinen Weg. Während die königlichen sich im Kampfe schwächten und niederwarfen, wuchs das Brahmanenthum an Anzahl seiner Glieder, an Stärke und an Einfluß, bis es über den Trümmern der gefallenen Xatriyamacht seine eigene Macht und Herrschaft aufrichtete, so stolz und auf die Dauer gegründet, wie seit lange war angestrebt und unablässig durch Geschlechter hindurch war vorbereitet worden.

Die erste Grundlage bildete bekanntlich die Purohiti, das Amt des Purohita, des königlichen Sachwalters oder Hauspriesters (S. 132 ff.). — Wie natürlich hatten aus älterer Zeit die Opferhandlungen, namentlich der königlichen, an Größe, an Zahl und an bestimmter Regelung zugenommen, also daß es einem Fürsten schwer ward, alles selbst zu leiten und allem selber nachzukommen. Anfänglich ins Belieben des einzelnen gestellt, ob er sich einen und wen er sich zum Purohita wählen wollte, wurde dessen Anstellung den Königen später warm und dringend anempfohlen, um ihnen noch später in brahmanischer Zeit zur heiligen und unverbrüchlichen Pflicht zu werden.

In dieser Hinsicht steht auf zweiter Linie das epische Zeitalter, da die Pandusöhne, wie wir sahen, einer gegebenen Weisung folgten und sich den edlen Dhaumya zu ihrem Purohita nahmen. Auch gehört ebendahin jenes Brihaspatilied oder vielmehr der offenbare Zusatz zu jenem Liede der Vamadevasammlung (Rv. 4, 50, 7—9), welcher die Annahme eines solchen priesterlichen Sachwalters den Königen ans Herz legt, hier (S. 134) und sonst schon mehrfach angeführt ward, um die brahmanischen Ansprüche und ihren steigenden Einfluß zu beleuchten. „Der allein — heißts da noch, um die Anführung nun zu ergänzen — der allein wohnt sicher in seinem Hause, dem strotzet die Labung allezeit, beugen sich von selbst die Leute, dem König, welchem der Brahmane vorangeht." Einem König vorangehen heißt ihm Purohita sein, und Brihaspati ehren heißt den Purohita ehren; denn, so erklären die Brâhmana, „Brihaspati war der Purohita unter den Göttern, und die Purohita der menschlichen Könige sind seine Nachfolger."*)

Wie deren Stellung von weitreichender Bedeutung gewesen, wie viel mehr als die eines Hauspriesters, das haben wir auch schon am Ende des altvedischen Zeitalters gesehen. Da hatten wir bereits den vielberufenen Gegensatz zwischen Viçvamitra und Vasishtha, dem königlichen und dem Priestersänger zu vermerken. Und es bedeutet, wie es scheint, der Vorrang des letzteren, sein siegvermögender Einfluß als Purohita des Sudâs bereits die entscheidende Wendung zu gunsten des Brahmanenthums. — Wir haben dann auch schon am Ende unsers ersten Abschnitts (S. 165 f.) die Worte eines Vasishthaliedes angeführt, als den scharfen und bezeichnenden Ausdruck für eine Gegenüberstellung von Xatriya- und Brahmanenthum, und deren erwirkter bewußter Scheidung. Sie sind vielleicht später angefügt, diese Schlußworte des Indra-Varuna-Hymnus — „die Vritra (Feinde) niederschlägt der ein' im Schlachtgewühl, der Vrata (Pflichten) Obhut hält der andre immerdar" (7, 83, 9) — aber merkwürdig ist die Anknüpfung des Gegensatzes an ein älteres und ein jüngeres Götterhaupt, und merkwürdig, worauf wir hier des weitern aufmerksam gemacht worden. Während die Sammlung des Kuçikers

*) Vgl. M. Müller, Anc. Sanskr. Lit. 487 f. und Eggeling, Çatapatha-Brâhmana (Sacred Books of the East, vol XII), Introd., XII u. Note 2.

oder Viçvâmitras sich vornehmlich auf Lieder an Agni und Indra und die Viçvedevâs oder Allgötter vertheilt und nicht eines nur an Varuna gerichtet hat, feiert eine ganze Anzahl Vasishthalieder allein oder mit Mitra vereint gerade diesen ältern und gestrengen Götterkönig, dessen Sohn zu sein der stolze Sänger sich rühmet.*) Der Unterschied ist gewiß nicht zufällig noch unbedeutsam. Für den Dichter aus dem Krieger= und Königsgeschlecht sind Agni und der Vritratödter verwandte und gleichgeartete Gottheiten, indeß der allgewaltige Richter und Rächer Varuna, der unverwandt die Hut der Vrata, der heiligen Satzungen hält, vielmehr nach dem Sinne und Geiste des Brahmarishi erscheint.

Einen Gott Brahman kennt er noch nicht; aber er selbst ist Brahmane, ist, wie schon gesagt, der Urtypus des eifervollen, hochfahrenden, sich selbst vergötternden Heiligen und Priesters, vor dem die Gebieter der Erde sich beugen müssen. Und wenn diesen später zur Pflicht gemacht wird, sich einen Purohita, einen Opferleiter oder geistigen Sachwalter zu halten; wenn dann nach brahmanischem Ausspruch „die Götter gar nicht die Opferspeise eines Königs essen, welche dieser ohne einen Purohita darbringt"; wenn denen, die einen Brahman zum Purohita, zum „Wächter ihres Reiches" haben, unverkürzte, lange Lebensdauer, fort und fort steigende Kraft und Macht, ihrer Unterthanen williger Gehorsam und ihrer Gegner Niederlage und Verderben verheißen und zugefleht wird (Ait. Br. 8, 24 f., vgl. Atharvav. 3, 19): so ist dieß alles schon im Geiste eines Vasishtha.

Die Namen des eifervollen Priesters und seines gewaltsamen Gegners sind die vornehmlich, doch nicht einzig genannten im Streite um die Purohiti und in dem Streben, solche Würde für sich und ihre Familie zu behaupten. Sogleich von dem bekannten nachepischen Parixitsohne Janamejaya wird erzählt, wie er ein Opfer ohne die Kaçyapa zu vollziehen sich herausgenommen, aber von einem Zweige dieser Priesterfamilie zu deren Wiederberufung gezwungen worden. Und so werden noch andere Fürsten namhaft gemacht, welche entlassene oder verschmähte Opferpriester oder deren Söhne wider ihren Willen zurücknehmen und in Amt und Würden belassen mußten (Ait. Br. 7, 27).**) — Dieß zeigt, wie angesehen und auch für das öffentliche Leben bedeutend jenes Priesteramt gehalten, wie dessen Erblichkeit ferner aus anfänglicher Gewohnheit später als unverbrüchliches Recht und Gesetz angesehen, wie endlich von seiten des Königthums gegen die Macht und Herrschaft des Priesterthums ohnmächtig angekämpft ward. Unter den Geschichten aber, welche auch hier in Legenden gebracht werden, ist allein die eines Viçvâmitra und Vasishtha, wenn nicht die der ersten, so doch der bedeutendsten und letzten Träger dieses Kampfes und auch darin vor allen andern ausgezeichnet, daß der königliche Gegner nicht durch seinen Untergang,

*) Eggeling a. a. O. S. XVII.

**) Vgl. M. Müller, Anc. Sanskr. Lit. 486 f.

sondern vielmehr durch seine Anerkennung und eigene siegreiche Gewinnung des Brahmanenthums dessen höhere Herrlichkeit und triumphierende Macht bestätigt.*)

Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß die Ohnmacht der Xatriya nach ihren aufreibenden Kämpfen unter einander eine wesentliche Stütze für die ehrgeizige Herrschsucht der Brahmanen gewesen. Auch haben ferner unzweifelhaft die Brahmanen die Sache ihrer Könige, so umgekehrt wohl Fürsten die Sache ihrer Priester zu der ihrigen gemacht, haben derselben ihre Kraft geliehen und wurden, wie schon die epische Sagengeschichte mehrfach zeigt, die Patrone der brahmanischen Weltherrschaft. Nur ist ebenso gewiß und sicher, daß die königlichen sich gar nicht immer willig fügten, sondern da und dort und immer aufs neue gegen die hierarchische Obmacht und wachsende Anmaßung sich auflehnten und unbotmäßig erhoben. Und wo sie die übermächtigen nicht, wie es ja auch nach mancher Sage geschah, mit Xatriyawaffen kriegerisch und blutig in ihre alten Schranken verwiesen, da bedienten sie sich auch wohl der Waffen ihrer Gegner, um sie mit Opfermacht, Bußübungen und Heiligkeit im eigenen Lager anzugreifen, indem sie ihr Königszepter mit dem Brahmastabe vertauschten.**)

*) Vgl. Manu 7, 38—42. Veṇa, Nahusha, Sudâs, der Pijavanasohn, Sumukha und Nimi sind die Namen von älteren Königen, die hier als solche genannt werden, welche sich gegen die Brahmanenmacht auflehnten und ihre Auflehnung mit eigenem Untergang büßten. Die betreffenden Legenden sind quellenmäßig bei Muir, Early contests between the Brahmans and Xatriyas, Sanskr. Texts I, 58—174, ihrer Reihe nach dargestellt. Von Viçvâmitra und ältern mythischen Königen sagt das brahmanische Gesetzbuch, daß er durch „Zucht" (vinayât, das Wort bedeutet „Zucht, Erziehung, bescheidenes Benehmen besonders gegen Lehrer") zur Brahmanenwürde gelangt. Wie schon früher angeführt hat die bekannte Sage vor allen Roth, zur Litt. und Gesch. des Veda, vom historischen Standpunkte trefflichst behandelt.

**) In dieser Sphäre — um den Gang unserer Darstellung nicht zu unterbrechen, den Leser aber, wie doch nothwendig, hier unter den Zeilen mit dem Inhalte der Sagen näher bekannt zu machen — in dieser Sphäre bewegt sich die bekannte Viçvâmitrasage, wie sie anknüpfend an die altvedische Tradition zunächst in den Episoden der epischen Gedichte erzählt wird.

Auf seine Königsherrschaft gestützt suchte der Kuçikaenkel und Gâdhisohn Viçvâmitra mit Gewalt von dem frommen Einsiedler Vasishtha zu erlangen was ihm auf sein dringendes Begehren um keinen Preis bewilligt ward — Çabalâ, die buntscheckige; alles gewährende Wünschkuh — um am Ende zu erfahren, daß der einzige Brahmastab des Heiligen mehr vermochte als alle seine Waffen und Kriegsmacht. „Schande über Xatriyamacht — ruft er beschämt und besiegt aus — Brahmamacht allein ist Macht!" und gieng damit strengster Bußübung sich zu unterwerfen, tausend und aber und aber tausend Jahre hindurch, bis er nach je einem Jahrtausend gesteigerter Selbstkasteiung zum Königsweisen, dann zum Großweisen und endlich zum Brahmaweisen sich empor gerungen. Mit der letzten Würde, als der seines Gegners Vasishtha, war sein höchstes Verlangen gestillt und befriedigt. Nicht aber ohne Störung und Unterbrechung hatte er dieses Ziel erreicht. Denn einmal hatte er den Reizen der Sinnlichkeit, ein andermal, da ihm eine andere Versucherin von den Göttern in der Nymphe Rambhâ erschienen, seinem Zorn in herbem Fluchwort nachgegeben. —

Das ist nun alles Sage und Legende, was erzählt wird, was Personen und Zustände sagen- und legendenartig willkürlich und wunderbar mit einander verschlingt und verknüpft. Im brahmanischen Geiste gehalten, brahmanisch ausgesponnen und gestaltet, ist alles einzig auf die Verherrlichung des Brahmanenthums abgesehen. Wahres, historisches mag im einzelnen wohl zu grunde

---

Auch wird erzählt, wie er den Triçanku vom Ixvâkugeschlecht — die Ixvâku hatten einen Vasishtha zum Hauspriester — in seinen Schutz genommen und durch Opfer und seiner Verdienste Macht in den Himmel gehoben, trotzdem Vasishtha und dessen Söhne denselben schimpflich abgewiesen und diese ihn sogar in die niedrigste Stellung eines Candâla hinabgeflucht hatten. — Endlich befreit er noch den Çunaççepa, den Sohn des Brahmanen Ricika vom Stamme der Bhrigu oder Kaçyapa, der sich ebenfalls in seinen Schutz begeben, vom Opfertode, wozu ihn sein Vater dem König Ambarisha, auch einem Ixvâku um tausend Kühe verkauft und hingegeben. Den durch Agnis, Indras und Vishnus Gnade von Varunas Opferpfosten befreiten macht er gegen den Willen seiner ältern Söhne zu seinem Sohn und Erben und erwirbt also seiner Nachfolge auch das Vorrecht altbrahmanischer Geburt. — Dieß ist im wesentlichen der Inhalt der Viçvâmitrasage, wie sie sich in den epischen Erzählungen und späteren Purânengeschichten mitgetheilt findet.

Die Gesamtdarstellung, welcher diese kurze Inhaltsangabe entnommen, findet sich Râmây. 1, 51—65, womit M. Bh 1, 174 ff.; 5, 105—18; 13, 3 und Hariv. 27 zu vergleichen. — Im letztgenannten Buche (K 12) ist auch die Sage von Triçanku oder, wie er dort heißt, Satyavrata, namentlich dessen Feindschaft gegen Vasishtha erzählt. (Vgl. Vishnu-Pur. 4, 3.) Diese sowie eine andere Legende von dessen Sohn Hariçcandra und seiner Beziehung zu Viçvâmitra (nach dem Mârkandeya-Pur. 1, 7—9) sind bei Muir a. a. O., 86 ff. gegeben. — Nach Roth (in Webers Ind. Stud. 2, 122) ist die Triçankusage aber nur eine veränderte Gestalt der alten Sage von Çunaççepa oder Çunaççepha („Hundsschweif“), dessen bereits an zwei Stellen in den Rigvedaliedern (1, 24, 11 ff. und 5, 2, 7) Erwähnung geschieht. Die merkwürdige Sage hat sich in zwei Hauptversionen, die eine, wie oben angegeben, als später geläufige Form, im Râmâyana (1, 61 f.), eine andere ältere im Ait. Br. (7, 13—18) erhalten. In der letztern ist der Ixvâkusproß Hariçcandra, ein Sohn des Vedhas, welchem Varuna den sehnsüchtig begehrten Sohn schenkt, nachdem er unbedacht dessen Opferung gelobt. Der lange hinausgeschobenen Ausführung des Gelübdes entzieht sich der mittlerweile erwachsene Sohn durch Flucht. Auch dessen Entschluß heimzukehren, um den wortbrüchigen Vater von seiner Strafe (Wassersucht) zu befreien, wird von Indra in Brahmanengestalt hintertrieben. Endlich erkauft Rohita — so hieß der Sohn — von einem bedürftigen Brahmanen, einem Angirasen, dessen zweiten Sohn Çunaççepa, um anstatt seiner beim Königsweiheopfer dargebracht zu werden. Und weil kein anderer Priester sich dazu bereit finden will, muß der unglückliche Vater selbst das Opfer vollziehen. An den Opferpfahl gebunden fleht Çunaççepa in heiligen Hymnenversen (vgl. Kâṭhaka Br. 19, 11 in Webers Ind. Stud. 3, 478) die Gnade der Götter an, und seine Fesseln fallen und auch Varuna, der von Hariçcandra die Strafe nimmt, erscheint versöhnt. Der vom Opfertode befreite begibt sich in den Schutz Viçvâmitras, der ihn ungeachtet der Einsprache des Vaters und seiner älteren fünfzig Söhne adoptiert und als Devarâta, „göttergegebenen“, als Sohn und Erben seines Ranges und seiner Wissenschaft einsetzt. Devarâta, d. i. Çunaççepa blüht fortan als eine Zierde des Viçvâmitrageschlechts. Im Bhâgavata Pur. (10, 7 und 16, 30—37) folgt die Erzählung dieser Version. — Merkwürdig ist auch hier die Gegenüberstellung der Indra- und Varunagottheit.

liegen, aber im einzelnen die historische wahre Grundlage herauszubringen ist unmöglich. — Nur im allgemeinen wahr ist der Untergang eines streitbaren Königthums im Sinne des älteren und die Erstehung und Erhaltung eines andern im Sinne des spätern Viçvâmitra, eines Königthums im Dienste der Vasishthanachfahren, das heißt im Dienste eines nicht mehr bloß auf

Vornehmlich hat aber die Çunaççepa-Sage als gegen Menschenopfer gerichtet auch als Beweis für das ältere Bestehen solcher Opfer dienen sollen. In den beiden Stellen des Rigveda ist aber von Opfer überhaupt nicht, sondern lediglich von einer Rettung aus Todesgefahr die Rede, durch göttliche wunderbare Hilfe bewirkt. Auch von Viçvâmitra ist da nichts gesagt. Und Roth, der die Sage in zwei Artikeln (Ind. Stud. 1, 457—64 und 2, 111—23) behandelt, kommt zu dem Ergebniß, daß nach allem, nachdem die Râmâyanaform die herrschende geworden, deren eigentlicher Mittelpunkt auch „nicht mehr jene Rettung" sei, „sondern die Einverleibung Çunaççepas oder mit einer Verwechselung der Personen Ricîkas in das Geschlecht der Kuçika". Die Sage, zeigt uns Roth, „wird also am Ende eine Stammsage des Viçvâmitrageschlechts".

Auch in der schon mehrfach erwähnten Sage von Paraçurâma, dem Jamadagnisohn und Xatriyatödter, ist das Geschlecht der Bhrigu mit dem der Kuçika in nahe Verbindung gebracht. Jamadagni war der Sohn des Ricîka und der Satyavatî, und diese eine Tochter wie Viçvâmitra ein Sohn des Gâdhi, des Kânyakubjakönigs. Und dem Jamadagni hatte, wie erzählt wird, ein Fürst der Haihaya, Arjuna, der Kritavîryasohn, Gewaltsamkeit verübt, indem er das Kalb von dessen Opferkuh entführt und die stattlichen Bäume in dessen Einsiedlerhain niedergehauen. Daher war das Unheil entstanden; denn der Rishisohn rächte die Unthat an Arjuna, und dessen Söhne erschlugen wiederum den Jamadagni, worauf jener, Paraçurâma dem ganzen Xatriyageschlecht Untergang schwur. Dreimal siebenmal, heißt es, und mit einem Beil (paraçu), das ihm Mahâdeva gegeben, säuberte er das Land von den königlichen, deren Blut ganze Seen, die fünf von Samantapancaka füllten (S. 295; 318). — Flehend aber wandte sich die Mutter Erde an Kaçyapa, den frommen Rishi, welchem sie beim sühnenden Açvamedha des Xatriyatödters war zugetheilt worden. Denn es hatte, seit sie herrscherlos geworden, die Verwirrung auf ihr überhand genommen, so daß ungestraft einer den andern erschlug. Und der Rishi hörte auf ihr Flehen und ihre Weisung, holte die unter Weibern noch versteckt gehaltenen Xatriyanachkommen zurück, und es ward wieder Ruhe und Sicherheit.

Wie in diesem (vgl. S. 383) so ist auch hier in andern Punkten der beliebten Sage mannigfache Verschiedenheit. — Am meisten ausführlich ist die ganze Darstellung M. Bh. 22, 49 (vgl. S. 318) gegeben, welcher im wesentlichen das Bhâgavata-Pur. (9, 15 f. folgt. Eine andere Erzählung findet sich im dritten Buche des großen Epos (M. Bh. 3, 115 ff.) und eine dritte im Âdi Parvan oder ersten Buche des Gedichts (Kap. 978 ff.) Merkwürdig ist, wie hier die Ahnen der Bhrigu erscheinen, um ihren Kindern in ihrer Rachsucht gegen die Xatriya Einhalt zu gebieten, und wie auch hier aus den verfolgten Kindern der zum Himâlaya geflohenen Wittwen wieder eine Herstellung des Geschlechts geschieht. — Die Verbindung des Paraçurâma mit dem Viçvâmitrageschlecht ist besonders noch in einer Darstellung des M. Bh. (13, 52; vgl. Vishnu-Pur. 4, 11) aufgewiesen. Hier ist merkwürdig, wie in einem Falle der Brahmane zum Krieger, im andern der Krieger zum Brahmanen wird. Uebrigens ist die Legende in allen ihren Versionen bei Muir a. a. O. (Sanskr. Texts I, 151—74) ausführlich dargestellt, und dann ist auch Lassen, Die Kämpfe der Brahmanen und der Xantriya, Ind. Alterth. I², 703—19, zu vergleichen.

seine höhere Kenntniß, sondern auf sein heiliges Recht pochenden Priesterthums. Wahr ist ferner, daß das Streiten und Kämpfen, von welchem die alten Lieder uns künden, hinüber getragen ward auf andere Gebiete, auf die der Frömmigkeit, Opferwirksamkeit und durch Askese erlangten Heiligkeit, auf ein Gebiet der Machtvollkommenheit, welche die einen mit dem Alleinbesitz jener Güter in Anspruch nahmen, und gegen deren Uebergriffe die andern sich wehrten. Und wahr ist endlich, daß dieser Kampf zwischen Brahmanen und Xatriya, den beiden streitigen, obzwar von einander nicht unabhängigen Parteien, die ganze Zeit hindurch nicht aufgehört hat, bis mit der größten äußern Verbreitung der brahmanischen Hierarchie innerer Zwiespalt und Verfall eintraten, und aus den königlichen ein anderer Viçvâmitra oder „Allfreund" aufstand, der die Macht der Vasishthanacheiferer in ihren Grundfesten erschütterte, indem er die Schranken durchbrach, die sie in Leben und Lehre gezogen.

Wenn uns in allen Sagen und Legenden immer wieder erzählt wird, daß die Könige die Priester um ihren Opferlohn und Reichthum, die tausende ihrer Kühe und Rinder zu bringen suchten, oder daß sie aus ihren Einsiedlerstätten sogar gewaltsam die heilige Opferkuh oder deren Kalb entführten, so ist dieß eben der stehende sagenhafte Ausdruck für die unzweifelhaften Kämpfe der beiden Parteien, für deren Uebergriffe gegen einander und feindliche Eifersucht. Der Sieg und letzte Triumph blieb dabei, wie wir gesehen, immer den Priestern und Heiligen. Und wenn wir uns nun für die stets wachsende Macht der letzteren auf die Niederlage und Ohnmacht der Könige nach ihren Kriegen beriefen, so ist damit wohl eine Art von historischer Berechtigung gegeben, doch keinesfalls, wie es scheint, eine volle Begründung für das Aufkommen jener in aller Geschichte beispiellosen Priestermacht. – Mit der Schärfe des Gegensatzes zwischen Brahma und Xatram, wie die technische Bezeichnung heißt, zwischen Priester- und Königthum war ein anderes großgezogen und mit der Niederlage und Schwäche des letztern fertig geworden, was die Erhebung jenes und seine steigende Macht besser stützte und trug; es ist die Einrichtung des altindischen Kastenwesens.

Man hat diese Einrichtung, wie wir gesehen, oder vielmehr das Bestehen des Kastenwesens in eine älteste indische, ja, in eine Urzeit des arischen Volkes zurückversetzt (S. 135 f.). Unzweifelhaft mit Unrecht. Denn dafür spricht kaum mehr als ein einziger spätvedischer, unstreitig spätester Hymnus, dagegen aber spricht der ganze ältere Liederschatz. Auch das epische Zeitalter hatte, wie gezeigt ward (S. 383), noch keine vollendete Kasteneinrichtung, wenn auch in seinem Verlaufe schon mehr als bloße Anfänge einer solchen. Nur ist eben, wie immer auch eines aus dem andern hervorgegangen, Familien- und Kastenwesen streng unterschieden zu halten.

Gewiß bestand bei den arischen Indern von uralters her eine heilige Familientradition. Sein Vermögen, Wissen und Können übermachte der Vater seinem Sohne, der Rishi seine heiligen Gesänge, der König und die könig-

lichen ihre Herrschaft und Kriegstüchtigkeit, der Künstler und Handwerker ihre Kunst und Geschicklichkeit. Wie überall und wohl mehr als bei manchen andern Völkern hielten auch die gleichen Leute zusammen und suchte einer aus ebenbürtigem Geschlecht sich das Weib zur Begründung des eigenen Hausstandes. — Aber das ist alles noch weit entfernt von jenem engen und strengen Zusammenschluß aller gleich gearteten und gleich gestellten Familien zu einer Kaste, zu einer solchen gesonderten großen Gemeinschaft von Häuptern und Gliedern, mit gleicher Lebensstellung, gleichen Rechten und Pflichten, wie deren ihrer drei ein ganzes Volk ausmachen. Was in der Familie allein väterlicher Wille und fromme Uebung vermocht, das bewirkt hier in aller Hinsicht, in mancher mehr und in mancher weniger, ein geheiligtes unverbrüchliches Gesetz, eine feste Ordnung, welche Verkehr und Verehelichung außer der Gemeinschaft verpönt und dem einzelnen nur innerhalb deren Schranken seine Freiheit gewährt. Mit seiner Geburt, auch vereinzelt mit seiner Aufnahme in eine Kastengemeinschaft sind dem einen Vorrechte und Ehren, dem andern Beeinträchtigungen und Schimpf, jedem aber Stand, Stellung und Beruf unverweigerlich fürs Leben bestimmt — eine Erbschaft und Erblichkeit, wie sie das altvedische Alterthum gar nirgend aufweist. Wenn nun ein ähnliches Wesen bei den stammverwandten Eraniern wie bei nichtverwandten andern Völkern erscheint, so ist die Aehnlichkeit und Verschiedenheit in deren Kastenordnung derart, daß sie viel eher auf gleiche Entwickelung denn auf eine ursprünglich gemeinsame Einrichtung schließen lassen. Und wenn im Epos von den „unfrommen" Ariern des Penjab (S. 327) unter anderm erzählt wird, daß dort immer nur der älteste Sohn eines Brahman wieder Brahman werde, so ist diese Angabe doch ungleich sicherer auf einen im ganzen ältern Stand der Entwickelung als auf eine trotz Klima und Bodenbeschaffenheit undenkbare Durchbrechung einer uralten heiligen Kastenordnung zurück zu führen.*)

Unzweifelhaft, der Boden jenseit der fünf Ströme zeitigte erst diese Pflanzung und ihre Frucht. Denn es war dieß etwas was ähnlich freilich anderswo, doch eigenartig auf dem Boden indischer Entwickelung aufwuchs, unter der Pflege dortiger Zustände und Verhältnisse langsam aber stark und kräftig gedieh, um seine reife Frucht endlich voll und schwer den Brahmanen in den Schoß zu schütten. Und diese haben ihren Werth erkannt und haben, bewußt oder unbewußt, nach dem bekannten Grundsatz von Spaltung und Herrschaft solche Hebel ihrer Herrlichkeit fest und hoch gehalten und nimmer sinken lassen.

Natürlich haben auch die Brahmanen selbst dieses wie alles was sie für

*) Vgl. dagegen Ludwig, Einleitung zur Uebersetzung des Rigveda S. 216 ff. — Nirgends ist meines Wissens die entgegengesetzte Ansicht vom indischen Kastenwesen mit gleich umfassender Kenntniß und gediegener Gründlichkeit zu beweisen versucht worden. Können hier im Texte auch nicht die Behauptungen im einzelnen zu entkräften versucht werden, so dürften die obigen Sätze gleichwohl der tüchtigen Gegnerschaft gegenüber im einzelnen und ganzen stand halten.

heilig hielten als uranfänglich und von Ewigkeit her bestehend angesehn. Da sind aus dem Munde Brahmans die Brahmanen mit den Veda hervorgegangen, aus seinen Armen die Xatriya, aus seinen Schenkeln die Vaiçya, aus seinen Füßen die Çûdra entsprungen, alle, Mann und Weib, und jede auf Verlangen mit von ihrem Schöpfer zugetheilter Bestimmung. Der Gott, sagen sie, sah und verglich ihr Thun und setzte die erste Gattung über die andere; wegen ihrer Neigung zu göttlicher Wissenschaft (brahmaveda) wurde sie zu Brâhmana; die nächste, als vor bösem schützende Gewalthaber, wurde zu Xatriya; die dritte, weil sie Handel betrieb, der die Erfolge des Krieges fördert, und zu ihrem eignen und der Menschheit Unterhalt Ackerbau und Viehzucht, hieß er Vaiçya; die letzte sollte williglich den andern dienen und wurde darum Çûdra; sie sollte den höhern demütig zu füßen liegen. — Wie hier, in der Stelle eines Werkes, das sich „Klassen- oder Blumengewinde der Klassen" benennt*), so schon in jenem Hymnus, nur mehr mystisch im Ausdruck. Die Götter bringen den Urmenschen zum Opfer und zerlegen umwandelnd seine Glieder: „sein Mund ward der Brâhmana, seine Arme der Râjanya (Xatriya), seine Schenkel der Vaiçya, und aus seinen Füßen entstand der Çûdra" (Rv. 10, 90, 12). Jeden Morgen nach seinem Bade, wird erzählt, sprach und spricht der fromme Brahmane das Lied vom Opfer des Urmenschen (purusha-sûkta), um mit jedem neuen Tage aufs neue seines höhern Ursprungs sich bewußt zu werden.**) — Die Schöpfung der vier Menschenklassen aus dem Mikrokosmos, aus dem Urindividuum oder aus dem Brahma, wird auch weiter in Brâhmana und Purâna mit mehr oder minder Allegorie, mehr oder minder kosmogonischem, mythischem oder mystischem Beiwerk durchgehends in ähnlicher Weise dargestellt.

Also könnten wir von allem dem sagen- und legendenhaften hier absehen, wenn nicht doch einzelnes unsere Beachtung und kurze Erwähnung forderte. Denn so thöricht es ist, hinter solchem Wesen überall tiefe, versteckt liegende Wahrheit zu wittern, ebenso und noch viel mehr thöricht ist es, über alles dergleichen als bloßes Spiel eines kindischen Geistes hinweg zu sehen. Auf diese Weise würden wir überall nur uns selbst, nirgend aber was wir suchen, die Völker in ihrer eignen Ueberlieferung finden.

Da lesen wir unter anderm von den bekannten vier Weltaltern, entsprechend den vier Kasten mit ihren charakteristisch gesetzten Eigenschaften — Tugend, Leidenschaft, Leidenschaft und Dunkel, dann allein Dunkel (Verirrung). In dem ältesten (dem Krita-)Zeitalter war kein Unterschied unter

*) Jâtimâlâ. — Die Stelle, deren Erklärungen zugleich einen unglücklichen Versuch zur etymologischen Deutung der Namen abgeben, wird zuerst durch H. Colebrooke, As. Res. V, 53 (Essays 2, 177) citiert. J. Muir, dem auch das Original nicht zugänglich gewesen, hat sie gleichfalls an der Spitze eines Kapitels — Texts on the general theory of the origin of castes (Sanskr. Texts I, 5) — das mit einem zweiten — legendary accounts of the origin of caste — alles sorgsam zusammenstellt, was die einheimischen Quellen über Entstehung und Einrichtung des indischen Kastenwesens zu berichten wissen.

**) Haug, Brahma und die Brahmanen S. 13.

den Menschen, keine Kasten- und Klassenverschiedenheit, kein hoch und niedrig, auch nicht Tugend und Laster, nicht Liebe noch Haß, nicht Gewinn oder Verlust, sondern alle waren gleich und gleich glücklich. Später nach vielen Jahrtausenden entartete das Geschlecht, entstand Hitze und Kälte, Hunger und Begierde und — Trennung und Spaltung. In ihrer Neigung zu Gewaltthat wurden die einen zur Wehr gegen Angriffe, indeß andere unbeirrt Wahrheit und Gotteswort redeten, wieder andere gewerbthätig, unermüdlich mit dem Pfluge den Boden durchwühlten, sich und den übrigen zum Lebensunterhalt, und noch andere elendiglich in Dienstbarkeit einher rannten.

Wir heben weiter eine Stelle heraus aus der Belehrung Yudhishthiras durch Bhîshma, der zwei Rishi, Bhrigu und Bharadvâja sich unterredend einführt (M. Bh. 12, 188 f.). — „Farbe" heißt im Epos und seinem Anhang, wie schon im altvedischen Hymnus zur Unterscheidung von Ârya und Dâsa, soviel wie Kaste. — Im Anfang, sagt Bhrigu, war kein Farbenunterschied; diese ganze Welt war brahmanisch; eine Schöpfung Brahmans, schied sie ihr Wirken. Brahmanen, so der Sinnenlust fröhnten, herbem Zorn und Trotz, ihr Gesetz (Standespflicht) vergessend, (leidenschaft-)geröthet erschienen, wurden Xatriya; andere, so auf Rinderzucht sich verlegten und Ackerbau, die gelben, wurden Vaiçya; andere endlich, so heftig, lügnerisch und lüstern, alles sonstige Thun ergriffen, ihre ganze Reinheit dahingaben, die schwarzen, sie wurden Çûdra. So kamen die zwiegeborenen, das heißt die Brahmanen durch ihr Wirken in eine andere Farbe, nachdem das Gesetz früher keinem irgend frommes Thun und Opferwerk verwehrt; es entstanden die vier Farben, deren (aller) Sprache die Brâhmî (brahmanisch) gewesen. —

Und nun noch ein drittes, das die Kastenentstehung genealogisch mit der Abfolge der alten Geschlechts- und Stammesfürsten in Verbindung bringt. Manu ist bekanntlich der Stammvater aller Menschen- und Fürstengeschlechter, und von ihm werden Söhne oder Enkel genannt — die Purânen sind hier im einzelnen von einander abweichend — welche die Legende zu ersten Trägern einer der vier Kasten macht und deren Bestimmung legendenhaft begründet. Andere aus dem Sonnengeschlecht werden dann genannt, deren Söhne Brahmanen geworden, „Brâhmana von Beruf, Xatriya von Geburt", von Angirasen erzeugt, wie die Sage will; andere wieder sind aus dem Mondgeschlecht, Nachkommen des Purûravas, die Çaunaka, Kinder des Çunaka, des Gritsamadasohnes, welche Brahmanen, Xatriya und Vaiçya wurden. Aus dem Bhrigugeschlecht, ein Bhrigu- oder Bhârgabhûmi, Sohn Bhârgavas oder Bhârgas — die Angaben sind wieder verschieden — heißt Urheber der vier Kasten. Endlich weiß die Legende von einem Bali, einem „mächtigen" Stammes- und Volksfürsten zu erzählen, dem Brahma die Gabe verliehen, die Kastenordnung einzusetzen.*) — Klarheit und Uebereinstimmung ist in das dunkle Gewirr

*) Auch bei dem König Bali macht die Sage einen Muni Dirghatapas zum eigentlichen Erzeuger der Nachkommenschaft. — Gritsamada ist der bekannte Name

der Purânensagen nicht zu bringen, geschichtliches darin nicht zu finden; dennoch ist soviel aus allem zu erkennen, daß Könige und Priester als aus einem Stock, die Kastenunterschiede überhaupt als in der Zeit entstanden angesehen wurden, und daß auch in der altindischen Ueberlieferung eine ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts angenommen ward.

Es ist wahrlich nichts besonderes und eigenartiges, wenn im Leben der Völker ein Nähr-, Lehr- und Wehrstand sich herausbildet, wenn Krieg und Eroberung fremder Gebiete einen Helotenstand, den freien Herren gegenüber unfreie unreine Knechte erzeugt. Dazu ist weder ein älteres, ursprünglich allgemeineres Vorhandensein noch ein späteres Ueberkommen nothwendig. Nur ein besonderes und eigenartiges ist jenes Herrwerden des Priesterstandes, unter dessen Macht und Einfluß das Verhalten der andern Stände und was diese zu Kasten macht, ihre strenge Abgeschlossenheit gegen einander, welche nachgerade gesellschaftlichen Verkehr und eheliche Verbindung unter ihnen ausschließt.

So war es noch nicht, da durch Farbe und Feindschaft geschieden, Ârya und Dâsa einander gegenüber standen. Ihre Annäherung ließ auch noch keine Gefahr für die Religion fürchten. Wir hören sogar mehrfach von Verbindungen zwischen den Eroberern und Ureinwohnern des Landes (S. 35 f.). Nishâda waren diese letzteren allgemein geheißen, die dann nachher als Wälder und Gebirge bewohnende Volksstämme, als Räuber, Fischer und Jäger angesehen wurden. Süd- und südostwärts zurückgedrängt erscheinen sie dann mit Völkerschaften gleich und in Verbindung gebracht, welche früher unzweifelhaft zu ihnen gehörten, mit den Abhîra an den Mündungen und den Çûdra am untern Laufe des Indus. Während der Name der Nishâda also mehr und mehr, und später sogar, wie der des Hirtenvolkes der Abhîra, auf eine unter den Çûdra stehende Mischklasse eingeschränkt ward, wurde dieser letztere Volksname umgekehrt mehr und mehr verallgemeinert und auf alle angewandt, welche als unterworfen und dienstbar gemachte innerhalb der arischen Gemeinschaft, doch von der Theilnahme am brahmanischen Kultus ausgeschlossen blieben.*)

Wir wissen nun von früher, daß die Viç oder patronymisch genannt

eines Hymnendichters aus dem heiligen Bhrigugeschlecht, nach einer epischen Legende (M. Bh. 13, 30) aber Sohn eines Königs Vitahavya, der Brahmane geworden. — Wir sehen durchweg das Streben, Rishi oder Heilige zu Urhebern der Familien zu haben und durch wunderbares das natürliche zu verschleiern. Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 669 ff. und ausführlicheres dieser Legenden bei Muir a. a. O. S. 45—57.

*) Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 945 ff. — Der Grund für diese Verallgemeinerung entzieht sich der historischen Kenntniß. Möglich, daß die Sitze dieser Volksstämme im Penjâb, ihre alte Verwandtschaft mit den Ariern, aber auch ihr Widerstreben gegen deren brahmanische Entwickelung sie in ein solches Verhältniß zu den Eroberern und Herren gebracht, für welche ihr Name der Çûdra dann allgemein zum Gesamtnamen geworden.

die Vaiçya ursprünglich das gesamte arische Ansiedlervolk ausmachten. Ihre einzelnen Gaue sandten die kriegstüchtige Mannschaft unter eignen Führern und Häuptlingen in den Streit. Erst als die Fürsten und Könige und gewiß nicht ohne Beistand der Priester mächtiger, und die Kriege unter ihnen beständig geworden, im epischen Zeitalter bildete sich ein eigener Fürstenadel und Kriegerstand. Durch ihn wurden die bürgerlichen Insassen, die ackerbau-, viehzucht-, handel- und gewerbetreibenden Bewohner der Dörfer und Städte mehr und mehr und endlich ganz auf ihre erwerbmäßige Thätigkeit zurückgedrängt. Sie standen als Arier und Theilhaber am brahmanischen Kultuswesen über den Çûdra, ihren dienstpflichtigen Untergebenen, aber ebenso unter der herrschenden und machthabenden Klasse der Xatra oder Xatriya, unter den „königlichen", den Rajanya, wie die Männer der andern Kaste, Adels- und Kriegerstand sich mit ältestem Namen benannten.

Doch war der dritte Stand, wie gesagt, erst so gestellt, als auch die königlichen sich unter das Joch der Priesterschaft unabwendbar gebeugt sahen. Theils war es wohl eine Art Rückschlag, welchen jene in folge des eignen Druckes auf die unter ihnen stehenden ausübten, theils auch wohl die unmittelbar gesetzgeberische Priestergewalt, theils beide, priester- und königliche zumal, welche um ihrer selbst willen ein seiner Freiheiten und Rechte beraubtes Volk in enge Kastenschranken einschlossen. Einmal eingesetzt und durch längere Zeit festgehalten, ließen natürliche Erschlaffung und gewohnheitsmäßiges Herkommen auch den Sohn nur selten anderes und besseres begehren als der Vater besessen.

Wie nachhaltig und mit wie starrer Festigkeit ein jedes später an seinem ererbten Theil und Stand festhielt, wie ergeben auch der niedrigst gestellte sich in sein trauriges Los schickte, das zeigen neben der langen Dauer dieser ganzen Einrichtung unter anderm auch die vielen so genannten Mischlingskasten, davon hier nur kurz einiges erwähnt sei. Eheliche Verbindungen zwischen Angehörigen verschiedener Stände waren früher trotz allem ebenso unbedenklich als sie später immer mehr verpönt wurden und für die Nachkommenschaft den Ausschluß aus der väterlichen Kaste und berufsmäßigen Stellung zur folge hatten. So haben wir früher den Xattar, den „Vorleger oder Speisenvertheiler", als den Sohn eines Xatriya von einer Çûdrafrau kennen gelernt (S. 385 f.), haben so ähnlich den Ugra, den „grausigen" Höhlenjäger von gleicher oder niedrigerer Herkunft, den Çvapaka oder „Hundskoch" von noch niederer, dem Candala gleich geachteter Stellung, als aus der Verbindung eines Brahmanen mit einer Çudra entsprossen, und andere Namen von eben der gleichen Bedeutung.

In Wahrheit hat es freilich immer nur vier eigentliche Kasten gegeben, aber eben so wahr auch wohl eine Menge Volkes außerhalb des Kastenverbandes.*) Das waren, wie erklärt wird, namentlich Leute, die in einem

*) Ludwig, Einl. 245 ff.

besondern Verhältniß zum Könige oder Fürsten standen, dessen Hörige, Gesinde (upasti) oder Gefolge (ibha) ausmachten. Im Stande von Knechten oder von Freien gehörten sie mit ihrem bestimmten Dienste auch wohl ursprünglich einem bestimmten Volke oder Stamme an, dessen Name dann später für diese Stellung und eine damit gegebene Misch- oder Zwischenkaste bezeichnend geworden. So sind die Magadha, die Herolde oder Handelsreisende, die Malla, als Ringer, und Ambashtha, als Aerzte von Profession, und andere mit Namen von Völkern, bei denen solches Gewerbe wohl vorherrschend gewesen. Und so sind ihrer sechsunddreißig und darüber gezählt, die alle im brahmanischen System Namen, Ursprung und Bestimmung erhielten, um in heiliger, unverbrüchlicher Geltung zu bleiben.

Noch viel mehr zeigt sich nun solches im Brahmanenstande selbst, um uns hier vieles, wenn nicht alles zu erklären.*) Das hohe Ansehen der alten Rishifamilien bildete bekanntlich die Basis, die aufsteigende Macht der Purohiti ebenso die Staffeln, auf welchen die Brahmanen sich emporhuben. Wie sie allmählich und nicht ohne Kampf, was beides die Sage bestätigt, sich von den Xatriya abtrennten, da waren es Traditionen, theils wirkliches, theils eingebildetes Besitzthum, womit sie sich kastenartig abschlossen. Das waren Traditionen der Familie, solche der Abkunft und des Ranges, welche nachgerade Verbindungen mit niederern ihres gleichen, geschweige mit andern verboten, und Traditionen heiliger göttlicher Kenntniß und Wissenschaft. Und die Hut dieser letztern hieß die erwähnten Schranken ziehen, und deren ausschließlicher Besitz wurde den Besitzern vor allem die mächtigste Stütze ihrer Macht.

Es ist uns nirgends gesagt, wann und wie die älteste Liedersammlung aus den einzelnen Familientraditionen zu stande gekommen. Daß sie es nicht ist auf grund eines fertigen (dreifältigen) Opferrituals, nicht gleichzeitig mit ihrer „Gefolgschaft", der Sâman- und Yajushymnenordnung, noch gar nach diesen beiden, läßt sich alles mit guter Gewißheit behaupten. Denn jene Liedersammlung, die Rigveda-Samhitâ enthält auch Lieder, die zu keinerlei Opferhandlung verwendbar waren; sie ist überhaupt nicht zu liturgischem Brauch veranstaltet; und die andern beiden, welche dieß durchaus sind, haben jene wenn nicht im ganzen, so doch in ihrem größeren Inhalte zur Voraussetzung.

Aber ist es nicht, daß mit dem engen Zusammenschluß der einzelnen Sänger- und Priesterfamilien zu einer Kastenzunft auch die heiligen Ueberlieferungen der einzelnen enger zusammen gebracht und allmählich zum Gemeingute aller Glieder der Gemeinschaft wurden? Und wenn dem so ist, wie doch wohl anzunehmen, nur freilich nicht, daß es so mit einem oder vorbedächtig

*) S. hierzu, wie zum vorigen, H. T. Colebrooke, Indian Classes, Misc. Essays 2, 157—70 (As. Res. V, 53—67), bes. 159 und 167 ff.

oder gewaltsam geworden, ja, wenn dem so ist, dann ist hier auch eines ums andere beweisend und erklärend: die Rigveda Hymnensammlung als solche für das derzeitige Entstehen der Priesterkaste und die Kasteneinrichtung für das Zustandekommen der Sammlung.

Bei dem allem muß es einen oder mehrere Anordner der Sammlung gegeben haben, einen Vyâsa, wie die alten Inder auch hier die personifizierte Diaskenase genannt haben. Denn es herrscht System, eine Ordnung im ganzen und Ordnung und Vertheilung im einzelnen. Lieder, welche einem Sänger oder einer Sangerfamilie zugehören, sind zu einem Kreise oder Buche, so genannten Mandala vereint, ebenso solche, welche verschiedenen Dichtern zugeschrieben werden. Jene bilden die acht mittleren, vom zweiten bis achten; ihre Dichter werden die Dichter der „mittleren" geheißen. Im neunten Mandala sind nur Somalieder gesammelt; das erste Buch ist das der Çatarcin, der „hundertversigen", weil jeder seiner Sänger mit etwa hundert Versen darin auftritt; und das zehnte enthält die „der großen und kleinen Lieder", letztere, „das kleine Lied" oder die Sammlung der kleinen Lieder mit ungefähr einem drittheil der ganzen Anzahl des Buchs. Hier ist also zumal Inhalt und Form der Anordnung zu grunde gelegt, wie dieses im besondern beim achten Mandala, dem Pragâtha- oder Strophenliederbuch, das auch in seiner innern Gruppierung von andern Büchern sich unterscheidet. — Gleiche Prinzipien, von Inhalt und Form hergenommen, galten nämlich auch von der Ordnung und Vertheilung innerhalb der einzelnen Bücher, Liederkränze oder Mandala. Auf Hymnen an Agni gerichtet in einem oder mehreren ersten Anuvâka, so genannten Liederabschnitten, womit außer dem achten und neunten alle Bücher anheben, folgen überall außer beim zehnten einer oder mehrere andere mit Indrahymnen, woran sich andere an andre Gottheiten anschließen. Und wenn dieß auf rituelles Wesen zurückgeht, insofern Agni den Opferreigen eröffnet, so ist eine weitere Gruppierung nach gleichem Bau und Versmaße der Lieder vielmehr wissenschaftlich zu nennen.*)

Genug; diese Eintheilung gewährt uns Einblick in das Geschäft des Sammelns und Anordnens und in die Geistesrichtung ihrer Zeit. Sie läßt uns ihre einzelnen Theile und Gruppen als einzelne Sammlungen erkennen und nothwendige Beziehungen und Verbindungen ansetzen, welche zwischen den Familien oder Trägern der besondern Liederkreise bestanden. Wir ge-

*) Eine andere Eintheilung der Rigvedasamhitâ in acht ashṭaka (Achttheile) zu je acht adhyâya, Lektionen, die wieder in Stücke mit je fünf Versen s. g. varga zerfallen, ist rein äußerlich, mechanisch, und natürlich später, wie es scheint, zu bloßen Schulzwecken gemacht. Die s. g. Prâtiçâkhya Sûtra des Çaunaka (älteste grammatische Leseregeln) des Veda, ebenso das Nirukta, ein Kommentar des Yâska, haben nur die obige Eintheilung, nach welcher der Rik mehrfach als der zehntheilige (dâçataya) bezeichnet wird, während die Anukramaṇi, ein Inhaltsverzeichniß (des Kâtyâyana) auch schon dieser andern Eintheilung folgt. Vgl. Roth, Zur Litt. u. Gesch. des Veda 5 ff. mit dem zugeh. Exkurse, Die Mandala 26 ff.; desgl. Weber, Ak. Vorless.[2] 34 und Ludwig, Einl. § 7), 42 ff.

wahren ein Leben und ein Lernen, das seine Freude hat am Einbringen, am Nachbilden, am Nachrechnen, Zählen und Einschichten seines überkommenen Erbgutes. Dabei sehen wir, wie diese andere Art geistigen Erwerbes Kenntnisse und Interessen wach ruft, welche nicht fertige Priester und Opferkulte, aber Menschenalter zu ihrem Werden, zu ihrer Fortentwickelung und Reife bedurften. Und wir können nun sagen, daß solches Sammeln und Zusammenbringen schon in epischer Zeit begonnen, mit wachsendem Eifer und Götterdienst über Perioden hingegangen, während deren die Lieder in ihrem Grundbestande noch der Brahmanen einziges gewesen.*)

Es ist schwerer zu sagen, wie viel auf diesem Wege verloren, als wieviel im Laufe der Zeiten gewonnen, d. h. nachgebildet, um- und eingefügt ward. Jenes ist ein unschätzbarer Verlust, dieses ein ebenso zweifelhafter Gewinn. Denn so sicher es ist, daß jüngere und wieder jüngere Lieder zu den älteren gekommen — die Dichter selber reden von solchen, von ihrer Vorfahren und ihren eigenen Preisgesängen — so sicher namentlich in die Sammlungen der „hundertversigen", derer „des großen und kleinen Liedes", dann auch der Strophenlieder späteste Machwerke eingereiht wurden, ebenso zweifelhaft wird die Altersbestimmung für anderes, und ebenso nichtsnutzig oder bedenklich ist der Werth mancher Stücke, die nur als Ueberreste oder Ueberarbeitung anderer älterer erscheinen oder dunkle mystische Ideen in dunkle versifizierte Sprache zwängen oder mit maßlosem Gabenpreis um schnöden Sängersold werben. — Natürlich nicht gleichmäßig sondern verschieden bei den verschiedenen „Aesten und Zweigen" der Brahmanenschaft gestalteten sich die Sammlungen. Eine verdrängte durch ihre größere Vollständigkeit oder Bedeutung oder auch Neuheit immer die andere, und auch dann noch kamen die eine und andere mit nachträglichen Strophen, als die Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt zur Geltung und zum Abschluß gediehen.**)

*) M. Müller hat in seiner History of Anc. Sanskr. Lit. (S. 480) das Zeitalter, welches „obzwar vornehmlich mit Sammeln und Anordnen beschäftigt, doch zugleich die Kraft der Nachbildung besaß und der Fortsetzung (carrying on) der Traditionen einer früheren Zeit", mit dem Namen der „Mantra-Periode" benannt und für dieselbe rund die Jahre 1000—800 vor uns. Zeitr. angesetzt. Mantra bedeutet Spruch und Lied allgemein, die ved. Lieder und Sprüche im Gegensatz zu den Brâhmana; was nicht Mantra ist Brâhmana, heißt es, und umgekehrt. Wenig zutreffend ist daher, wie mir scheint, diese Bezeichnung einer Literaturperiode, welche m. E. besser und mit besonderer Beziehung auf den Rigveda als die der Saṁhitâ bezeichnet würde. Natürlich fällt diese Periode nur mit einem Theil, gleich wie die s. g. Sûtraperiode auch nur mit einem ersten Theil, in unser Zeitalter. Literatur- und kulturhistorische Grenzlinien können naturgemäß, meine ich, niemals sich decken oder zusammenfallen.

**) Dieß ist das s. g. Vâlakhilyam, eine Einschiebung von acht oder elf Hymnen, welche die Handschriften dem achten Buche anschließen. In ersterer Anzahl haben sie die Bâskala, in letzterer die Çâkala, während sie bei früheren fehlen. Einem Zweige der letztgenannten Schule, den Çaiçiriya ward die letzte Rezension der Riksaṁhitâ zugeschrieben. Vgl. Roth, Zur Litt. ꝛc. 35; Haug, Ait. Br. II, 416 ff.; Weber, Ak. Vorless. 14. 35; M. Müller, Anc. Sanscr. Lit. 220.

In aller Hinsicht kommt aber dieses hier nur insofern in betracht, als es uns die Art und Weise zeigt, wie eine Priesterschaft der heiligen Ueberlieferung ihres Volkes als ausschließlichen Eigenthums sich bemächtigt. Wenn dieses das wirksamste Mittel zur Befestigung ihrer Herrschaft gewesen, so muß darin auch der unmittelbare Zweck der Sammlung angewiesen sein. Daß er ganz im religiösen, nicht, wie wir sagen würden, im ästhetischen Interesse gelegen, ist mit Gewißheit anzunehmen. – Die Lieder hatten einzeln ihre Wirksamkeit bewahrt. Sie hatten, das eine bei dieser, das andere bei jener Gelegenheit die Gunst und Gegenwart der Götter herbeigezogen. Wie den Vätern aus der Dichter Munde so konnten sie auch den Kindern aus Priestermunde sich kräftig erweisen. Nur daß der Priester sie alle kannte, richtig auszuwählen und richtig ohne Fehl aufzusagen verstund.

Dieser Priester war der Hotar oder Opferpriester. Für ihn gab es nicht wie später für andere ein besonderes Gebet- oder Gesangbuch oder ein Rituale aus den Liedern zusammengestellt, sondern es waren alle Lieder sein Buch. Oder vielmehr er selbst war das lebendige Buch aller Lieder, daraus er bei Gelegenheit die passenden Rik oder Verse auswählte. Sie bildeten das Çastram, den Satz oder Rezitationskanon des Opferpriesters und seiner Gesellen.

So erklärt sich die Entstehung der Rigvedasammlung. Sie geht hand in hand mit der Bildung des Priesterthums, mit der Einsetzung des Hotar, als des vornehmsten Priesterhauptes, dessen Kenntniß den ganzen Liederschatz umfaßt. Mit der Abtrennung seiner Funktion ergab sich die anderer Priesterhäupter und anderer Funktionen im Opferkult und für jede nachmals aus den vorhandenen Mitteln die Einrichtung einer eigenen Samhitâ oder Zusammenstellung.

Die Priesterfunktionen sind dreifach, mit dreifachem Opferzeremonial und dreifachem Veda. — „Mit dem Rigveda fungiert der Hotar, mit dem Yajurveda der Adhvaryu, mit dem Samaveda der Udgâtar. Die Pflichten der Brahmapriester und dessen, für den ein Opfer geschieht, sind in diesen drei Veda enthalten. Der Atharvaveda (ein vierter) wird für feierliche Opfer nicht gebraucht und ist ganz verschieden von den andern, da er allein Sühnungs-, Verwahrungs- oder Verwünschungsriten lehrt. Für jeden Veda sind verschiedene Çakhâ (Zweig- oder Schultraditionen), deren Verschiedenheit aus verschiedenen Lesungen entsteht.“ So erklärt Madhusûdana Sarasvati, ein späterer Lehrer des Prâtiçâkhya oder eines Unterrichts, welcher die Aussprache-regeln nach den Eigenheiten der vedischen Çakhâ bestimmt.*)

Aber es sieht dieser Erklärer von seinem Standpunkte bereits auf eine vollendete zweite Entwickelungsperiode des Brahmanenthums. Sie begreift die sogenannten Brahmana. Und die Brâhmana haben vorausgesetzt den vollen Abschluß der Riksamhitâ, die erwähnte Dreitheilung des Opferzeremo-

*) M. Müller, Anc. Sanskr. Lit. 122.

nials und der Priesterschaft und als drittes die Bildung von Abzweigungen oder Schulen als Träger der Ueberlieferung.

Hiermit ist die Brahmanenschaft eine andere geworden, als sie beim Abschluß des epischen Zeitalters gewesen. Ihre Herrschaft hat sich befestigt, erweitert und über alles verbreitet. Im alleinigen Besitze aller Heilsmittel hat sie das Volk in niedere Kasten eingeschränkt und Könige und Fürsten ihrem Dienste untergeordnet. Anfänglich als Purohita oder Sachwalter und Vertreter sind die Priester nun selber die Herren geworden und haben ihrer Herrschaft Aemter unter sich vertheilt. Und was früher nur bei besonderm Anlaß geschah, daß größere Opferfeste veranstaltet wurden, das war jetzt regelmäßig zu zeiten wiederkehrend, und statt des einen berufenen Ritvij oder Priesters, der mit einigen Genossen alles zu leisten befugt und befähigt gewesen, fungierten jetzt eine Menge Priester mit ihren Gehilfen aus den unterschiedenen Klassen, deren jede von dem vorgeschriebenen bis aufs kleinste streng geregelten Zeremonial das ihrige that, je nach der Ueberlieferung, welche in der Çâkhâ oder der besondern Schulgemeinschaft zur Geltung gelangt.

Da war also der Hotar oder Opferpriester, der mit seinen Gehilfen während der Opferhandlung der gefeierten Gottheit Preislieder vortrug. Nicht nur Sinn und Bedeutung sondern auch eine bestimmte Vortragsweise der Hymnen mußten ihm geläufig sein. Solche Kenntniß erhielt er von den Bahvrica, den „vielversigen", wie nun die Kenner oder Theologen des Rigveda genannt wurden. Sie waren zumal die Träger der Samhitâ-Ueberlieferung und derjenigen der sachlichen Erklärungen und rituellen Anweisungen in der Anwendung der Lieder für den Opferdienst, was mit manchem andern, wie wir wissen, den Inhalt eines Brâhmana ausmacht. Ursprünglich eines, gieng die Ueberlieferung auf die mehr oder minder zahlreichen Çâkhâ, die Zweige oder Schulen über, deren jede damit ihren eigenen Weg einschlug, von ihren Anhängern, den sogenannten Carana nachgefolgt.

Solche Anhänger- oder Gefolgschaften sind alt, wie die brahmanische Priesterschaft selbst oder deren Traditionssammlungen. Ihr Bestehen hängt aufs innigste mit dem Bestehen dieser zusammen, welche mit jenen stehen und fallen. Denn nicht Familien- oder Verwandtschaftsbande, sondern wohl stärker als solche bildet eben die Ueberlieferung in der einen oder andern Gestalt das geistige Band jener priesterlichen Gemeinschaften.

Dieses ist eben die Çâkhâ, ein „Zweig" oder „Ast" am lebendigen Baume der Ueberlieferung. Er kann, um im Bilde zu bleiben, durch besonderes Wachsthum sich ausbreiten, neue Sprößlinge ansetzen, aber auch ganz oder theilweise abdorren und abfallen. Nur ist sein Leben gar kein äußerliches; die Ueberlieferung hat kein gesondertes Dasein, sondern lebt allein im Geiste und Gedächtniß seiner Träger. Begreifen wir beide, Form und Inhalt einer bestimmten Tradition, als eine Çâkhâ, so ist solche wohl vom Carana verschieden. Von diesen können mehrere zu einer Çâkhâ gehören, nicht

umgekehrt. Diese wieder ist eine ideale, jene eine wirkliche Gemeinschaft, die aber in der Gemeinsamkeit der andern, der eines heiligen Textes ihre Grundlage hat. Nicht kann diese geändert oder aufgegeben werden, ohne die Gefolgschaft zu ändern oder aufzugeben, während umgekehrt wohl eine Gefolgschaft wechseln kann, ihre Grundlage aber, eine heilige Schultradition gesichert und bestehen bleibt.*)

Wie gesagt ist die Einrichtung der Priesterklassen eine Vorbedingung für die Brahmanabildung. Daher finden die eben beregten Verhältnisse mit dieser ihre Anwendung auf jede Klasse der Priester. Mit andern Worten, sie beherrschen hinfort die gesamte heilige Textüberlieferung.

Es sind Chandoga, „die nach Versmaßen singen", die Kenner und Lehrer des Samaveda, und Sâman ist der Sangvers des Udgâtar, des andern Hauptpriesters. Die Sammlung oder Auswahl aller dieser Singverse macht zwei größere Partien aus, zu je zwei, also im ganzen vier Gesangbüchern (gâna) und ist (bis auf ein zwanzigstel nachgewiesen) den Rigvedahymnen und zwar vornehmlich dem achten und neunten Mandala entnommen. Denn seine Rezitationsweisen singt der Sâmanpriester zum Somaopfer und jedes Sâman oder jeden Sangvers in so mannigfacher Gestalt, daß deren Gesamtzahl damit ins weite geht.**) Auch haben manche Verse eine alterthümliche Form, alterthümlicher als im Rigveda, woraus folgt, daß ihr Gebrauch als Sâman, der sie so erhalten hat, älter ist als die Hymnensammlung.***)

Für den Adhvaryu, als den dritten Hauptpriester, gab es anfänglich keine besondere Zusammenstellung seiner Hymnen oder Anrufungen. Er hat den Boden und Altargrund abzumessen und herzurichten, Geräthe und Gefäße in Bereitschaft zu bringen, das nöthige Holz und Wasser, kurz das eigentliche Hantieren der Opferhandlung. Darum scheint es, war die Anzahl der Hymnen seines Gebrauchs geringer, als die der andern Priester, und durfte er diese auch bei seiner Werkthätigkeit leise murmeln, nur daß er die nöthigen An- und Ausrufungsformeln mit lauter Stimme sprach. Alle diese Weisen, die Verse und Sprüche sind im älteren Sammelwerke der Adhvaryu mit den betreffenden Erklärungen, Regeln, Lehren, kurz mit den Brâhmana in bunter Form zusammen gestellt, und hat es den Anschein, als ob die eine und andere Yajusschule auch später nach solcher Mischung genannt worden. — Später wurde nämlich von Yajusschulen, als deren Haupt und Begründer Yâjnavalkya mit dem Beinamen Vâjasaneya genannt wird, die Samhitâ und das Brahmana dieses Veda auseinander gehalten, und diese jüngere Ueber-

*) Vgl. Pb. W. u. d. W.; Roth, Zur Litt. ꝛc. 57; M. Müller a. a. O. 377 ff. Ludwig, Einl. 32.

**) 1549 nach Whitney (Weber, Ind. Stud. 2, 363).

***) Umgekehrt ist die Nichtanwendung einer Rik freilich kein Beweis für die spätere Entstehung des betreffenden Hymnus. Vgl. M Müller a. a. O. 473; Weber, Ak. Vorless. 70 f.

lieferung als „weißer Yajus" oder als Vâjasaneya, nach dem Beinamen des Schulhauptes von der älteren, dem „schwarzen Yajus" geschieden und Schulen und Ueberlieferung einander gegenüber gestellt.

Solcher Art aber, wie sie zum schwarzen Yajus uns überkommen, war wie es scheint die älteste Brâhmanabildung. Ihre zahlreichen Schulen, die s. g. Taittirîya, die der Katha, die Maitrayanîya und wie sie weiter heißen, weisen uns nach Madhyadeça, ins Mittelland, ins Kurugebiet und weiter nordwestlich zum Penjâb zurück. Dagegen sind die Schulen des weißen Yajus, die der Kânva und Mâdhyandina, diese letztern schon mit entsprechender Benennung, „die mittäglichen"; dem weiteren Süden angehörig. Verglichen mit andern sind sie zu ihrer Zeit sogar die am weitesten nach Süden vorgerückten Posten brahmanischer Bildung. Uebrigens haben wir örtliche Angaben im ganzen nur spärlich, und wollen wir auch hier die Vertheilung der Brâhmanaschulen nicht des weiteren erörtern.*)

Ursprünglich hatte nun jede Priesterschaft, wie eine Samhitâ, eine Lieder- oder Spruchsammlung, so auch nur ein Brâhmana, eine mit mehr oder minder reichem Beiwerk verquickte Ueberlieferung der Regeln und Erklärungen ihres Opferdienstes. Verschiedenheit entstand natürlich erst mit der Zeit, mit der Abfolge der Schulen, und zwar weniger in ersterer als in letzter Hinsicht. Denn bei einer und derselben Form (Rezension) der Samhitâ konnte man nur in bezug auf das Brâhmana, wie später bei gleichem Brâhmana nur bezüglich der weitern Schultradition auseinander gehen.

So sind die verschiedenen Brâhmana entstanden, von denen manche bisher nur theilweise, manche nur ihrem Namen nach auf uns gekommen. Insofern sie einem Veda angehören, haben sie eine gemeinsame Basis, eine mehr oder minder breite gleiche Grundschicht, von welcher die geringeren oder bedeutenderen Abweichungen, die größeren oder kleineren Zusätze anheben. Dann ist es auch in sprachlichen Formen, darin ihre Altersunterschiede unverkennbar hervortreten.

Vom Standpunkte der eigenen altindischen Anschauung wird dieß freilich anders angesehen. Da ist kein Altersunterschied und keine Entwickelung, auch kein Entstehen oder Hervorkehren aus allgemeinem Volksbewußtsein oder dem einer begünstigten Priesterschaft.

Wie die Liederverfasser oder „Seher" ebenso und noch mehr sind die Lehrer und Ueberlieferer der Brâhmana für ihre Person in ein heiliges Dunkel gehüllt, und eines wie das andere Samhitâ und Brâhmana sind unmittelbare göttliche Eingebung. Sie sind zumal, wie es später heißt, Çruti, Gegenstand des „Hörens" oder „Vernehmens", einer Kunde, wie sie nur dem

*) Vgl. v. Schröder, Mâitrâyâni-Samhitâ, Einleitung S. XIX ff.; Weber, Ak. Vorless. 97 u. Anm. 116 ff.; dessen Vermutung betreffs Mâdhyandina als der *Μαδιανδινοι* bei Arrian nach Megasthenes, die auf beiden Seiten der Andhomatî wohnen, und M. Müllers Einsprache a. a. O. 333 f.

Ohr des eingeweihten zu theil wird. Und sie unterscheiden sich eben als solche, als wahre, göttliche Offenbarung, von der spätern unmittelbaren, auf menschliche Autorität gestützten Ueberlieferung, der so genannten Smriti, das heißt Erinnerung oder Gedächtniß.*)

Ehe wir uns aber zu dieser wenden, wollen wir noch einen Blick auf den s. g. vierten Veda, den Atharva- oder Brahmaveda werfen. — Die ältere Ueberlieferung, so namentlich die Brahmana wissen immer nur von drei Veda oder einer „dreifachen Wissenschaft", was freilich das Vorhandensein der Atharvalieder oder Sprüche nicht ausschließt. In der That ist ihre Existenz für die Zeit des Çatapatha-Brâhmana, das ist des Brâhmana vom weißen Yajus mit Sicherheit anzusetzen. Sie sind da als Atharvângiras, das heißt als Sprüche und Lieder genannt, welche den zwei alten, heiligen und mythischen Rishigeschlechtern, den Atharvan und Angiras zugeschrieben werden. Ihre Sammlung umfaßt zwanzig Bücher Lieder und Sprüche verschiedenen Alters, die nach dem äußern Umfang der Stücke vertheilt sind. Uebereinstimmend ihrem innern Wesen, einige sogar ihrem Wortlaute nach mit den spätesten Hymnen des Rigveda, namentlich im zehnten Mandala desselben bilden die Lieder den kleinern, die Sprüche dagegen den größern Theil der Atharvasammlung. Diese letzteren sind nun solche, die bei gewissen Weihehandlungen, als Heiraten, Bestattung, u. a. verwandt werden, dann aber auch als Anrufungen, Beschwörungs- und Zauberformeln gegen allerhand Ungemach des Lebens, des äußern und des innern, gegen Natur- und böser Feinde Gewalt, Gefahr, Krankheit, Schaden und Verlust im Hause und auf Reisen, in Geschäft und Spiel und anderm desgleichen. Auch Stücke in Brâhmana-Art sind aufgenommen worden, theils in Prosa- theils in einer Versform, die schon als solche eine späte, nachvedische Bildung aufweist.**)

Mit dem allem ist denn diese Sammlung später doch zu rituellem Gebrauch gekommen, nicht sowohl für die Opferhandlung selbst, als vielmehr für die Art, wie Versehen und Fehler bei derselben zu sühnen und zu verhüten. Dieß zu besorgen ist Aufgabe des Brahman, eines Hauptpriesters, der die Leitung des ganzen Opfers hat, dessen, „was (schon) geschehen und (noch) nicht geschehen", und Kenner der drei Veda sowohl als auch der Atharvan, jener Gebete und Zaubersprüche sein soll. Und um deswillen, sei es wegen dieses Priesters, wie gewöhnlich angenommen, sei es wegen jener

*) Der Name Çruti (von çru hören, erfahren) begegnet in obigem Sinne allerdings erst in den Sûtra, d. h. in den Werken der Smṛti (von smar, sich erinnern, gedenken, überliefern), wird aber (nach Weber, Ak. Vorless. 15 f.) „durch den in ihnen (den Sûtra) häufigen entsprechenden Gebrauch des Verbums gerechtfertigt". Vgl. M. Müller a. a. O. 75 f.; 86; über den Unterschied und wie die Smṛti durchweg auf die Çruti zurückgeht, und erstere zum theil einen der letzteren nahezu gleichkommenden Werth erhält, auch Ludwig, Einl. 23 f.

**) Dieß ist die s. g. Anushṭubh, ein Versmaß aus vier achtsilbigen Füßen (Pâda), die Grundform des epischen Çloka; vgl. M. Müller, Anc. Sanskr. Lit. 68 f. und Ludwig, Einl. 29.

Gebete, welche die Sammlung enthält, hat sie neben Atharvaveda auch später den Namen Brahmaveda erhalten.

Es hat indessen lange gedauert, bis diese Namen zur Aufnahme und die Atharvan als vierter Veda zur Geltung gelangten. In dem zugehörigen Brahmana, dem s. g. Gopatha-Brâhmana ist dieß geschehen, in den später zugehörigen Schriften sogar mit einiger Bitterkeit gegen andere Schulen. Denn jene, die Atharvapriester und Jünger beanspruchten für sich gar einen Vorrang, weil die andern, wie sie sagten, die Bahvrica, Chandoga und Adhvaryu nur äußerliches, sie selbst aber das Opfer im Geiste (mit dem Brahman) zu vollziehen hätten.*) Offenbar aber haben sich jene auch später und noch lange gewehrt nicht nur gegen solchen Vorrang, sondern überhaupt mehr als die übliche Dreizahl von Veda anzuerkennen.

Was sich aber dem vierten Veda in besonders großer Anzahl angeschlossen, das sind, um sie hier auch nur zu erwähnen, die s. g. Upanishad. Der Name bedeutet, zu jemandes füßen niedersitzen, dann die also gemachte „vertrauliche Mittheilung“, weiterhin dann eine Gattung von Werken oder Schriften, welche eine Geheimlehre, „den geheimen Sinn des Veda“ offenbaren sollen. Und so sind es Werke philosophierenden theosophischen Inhalts, wie sie die fromme Beschaulichkeit des Wald- und Büßerlebens hervorgebracht. Was sich hierauf bezieht oder als Gegenstand des Studiums in der Waldeinsamkeit dient, wird Âranyaka geheißen, bildet einen besonderen Zweig der Brâhmana und umfaßt vornehmlich die Upanishad der einzelnen Veda, deren jüngere Bildungen bis in das spätere Puranenalter hinaufreichen. Doch dürfen wir uns hier über den Inhalt dieses Schriftthums, der eine besondere Behandlung erfordert, nicht weiter verbreiten.**)

So kommen wir auf die Sûtra zurück, die dritte Stufe vedischer oder altbrahmanischer Entwickelung. Der Name bedeutet „Faden, Schnur“, dann „das durchlaufende, alles zusammenhaltende, regelnde“, und darin mag nun die Erklärung liegen. Wir haben eine eigenthümliche Zusammenfassung oder vielmehr Verkettung von Lehrsätzen, Regeln und Einschränkungen, die sich zunächst auf die Brâhmana stützen, aber von diesen in ihrer Darstellungsform sich im allgemeinen wesentlich unterscheiden. Kurze und knappe Gedrängtheit,

---

*) Daher empfahlen sie auch, wie Ludwig (Einl. 29) hierzu erklärt, nur einen Atharvapriester zum Purohita zu nehmen, der dann später auch wohl Âtharvana hieß, da in der That die Funktionen eines fürstlichen Hauspriesters beim Opfer wohl mit denen eines Brahmapriesters zusammenfielen.

**) Vgl. Einleit. S. 15 f. und über Anquetils „Oupnekhat“ Weber in den Ind. Stud. (Bd. 1. 2. 9.) Uebrigens hatten nach Elliot, Historians of India I, 260, schon früher gegen Ende des 16. Jahrhunderts Uebertragungen von Atharva-Upanishad statt gehabt; vgl. M. Müller, Sanskr. Lit. 327. Weiteres haben Colebrooke in seinem Essay über die Veda, dann Dr. Röer in seinen Veröffentlichungen in der Bibliotheca Indica zur besseren Kenntniß dieses Schriftthums beigetragen, denen sich namhafte jüngere Gelehrte und Forscher zahlreich angeschlossen.

auf künstliche Weise später bis zu räthselhafter Verdunkelung des Inhalts gesteigert, bilden das charakteristische dieser Form. Und nur eingehende, eindringliche Kenntniß, wie mit recht gesagt wird, nicht Erklärung, auch nicht Uebertragung, kann uns ein volles Bild des Sûtrastils geben.

Da ist nun vor allem wieder das Opferritual ein erster Gegenstand der Sûtrabehandlung. „Brâhmana — heißt es — sind endlos und schwer verständlich, und darum haben alte Lehrmeister die Kalpa-Sûtra verschiedenen Çâkhâ angemessen sich angeeignet; denn diese haben den Vorzug der Klarheit, Kürze, Vollständigkeit, Genauigkeit u. dergl." In der That sind die Brâhmana mit ihren Erklärungen und Begründungen einzelner Opferhandlungen und Rituale vielmehr Sammlungen alles theologischen Wissens und spekulativer Betrachtungen als Handbücher für den praktischen Gebrauch, worauf die Abfasser oder Sammler wenig oder gar keine Rücksicht genommen. Anders die Lehrer der Kalpa-, oder wie sie durch ihre unmittelbare Beziehung auf die heilige Ueberlieferung, auf die Çrûti auch speziell heißen, der Çrauta-Sûtra. Nach den Vorschriften ihrer eigenen und zumal auch anderer Çâkhâ verfaßten sie ihre Aphorismen für den Opfergebrauch des Hotar und der andern Priester, um sie dem Gedächtniß der betreffenden Jünger einzuprägen.

Weiter sind es dann die kleineren Heiligthümer des häuslichen oder Familienlebens, deren Regeln in Sûtraform zusammengestellt wurden. Sie heißen Grihya-Sûtra, „häusliche", weil sie die Riten und Gebräuche häuslicher Feierhandlungen von der Geburt bis zur Verheiratung, für den Eintritt in die verschiedenen Altersstufen und dergleichen aphoristisch angeben. Und sie werden auch besonders Smârta-Sûtra geheißen, von Smriti, „Gedächtniß", weil aus dem Gedächtniß des einzelnen und dem Bewußtsein aller geschöpft, die heiligen Gewohnheitsregeln der Familie in ihnen niedergelegt sind. Solche heilige Ueberlieferung hat das Volk unzweifelhaft auf seinen Zügen von einer Heimat zur andern mit sich getragen. Ihre Sûtraabfassung ist ein Beweis für das priesterliche Einwirken auch in diesen Dingen, eine Verwahrung gegen Vergessen und Nichtachten uralter frommer Uebung, und ist für uns noch eine unschätzbare Quelle kulturhistorischer Belehrung.

Zum dritten dann sind die Dharma-Sûtra oder auch mit anderem Namen die Sâmayâcârika-Sûtra zu nennen. Dharma heißt Satzung, Gesetz, Brauch, und Sâmayâcârika ist ein den Satzungen entsprechender Wandel. Und die Sûtra dieser Art enthalten in ihrer Weise Gebote, Regeln und Verordnungen für das Einzelleben, für den Schüler, Asketen, Einsiedler und Haushälter, Pflichten gegen Verstorbene und Ueberlebende, also auch Erbrechte, für die unterschiedenen Kasten und ihre Berufsgeschäfte, für den König und seine richterliche Gewalt in Fällen des bürgerlichen und des Strafrechts. Auf solchen Sutra, so viele ihrer erhalten, und mehr oder weniger heran gezogenen Theilen auch der andern beruhen die spätern Gesetzbücher, die Dharmaçâstra der Brahmanenschulen. Was der lebendige Geist an Kraft verloren, was mit der Zeit am hierarchischen Bau wankend und hinfällig

geworden, das sollte mit dem Griffel des Gesetzes neu und auf die Dauer befestigt werden.

In der That bekundet die Sûtrabildung mit dem Aufkommen einer Scholastik das Sinken des älteren Brahmanenthums überhaupt. Bezeichnend in dieser Hinsicht sind die schon früher erwähnten Prâtiçâkhya oder Pratiçâkhyasûtra, als auch noch der ältern Sûtradarstellung angehörig, den Anfang wissenschaftlicher Thätigkeit auf verschiedenen Gebieten ausmachend, als ihrer Natur nach endlich an die Samhitâ, die Sammlung heiliger Texte sich anschließend. Sie werden auch vor andern als Pârshada, d. h. als Kollegialschriften bezeichnet, sofern ihr Inhalt von dem Kollegium eines und desselben Carana (Sekte) als giltig festgesetzt und anerkannt worden. Dieser Inhalt aber betrifft wie gesagt (S. 420) Leseregeln, Bestimmungen über die Natur und Aussprache der Laute, über Betonung und ihre Unterschiede, über die Unterschiede namentlich bei Verbindung und Trennung der Wörter. Und solche Prâtiçâkhya, schulmäßige Vorschriften für die Rezitation eines heiligen Vedatextes, einer bestimmten Çakhâ, bilden die Grundlage der späteren Grammatik.*)

Namhafte Lehrmeister, ein Çaunaka, Âçvalâyana und Çânkhâyana, ein Katyâyana — Namen (vgl. S. 173), welche schon in ihrer Bildung eine spätere Zeit und, wie hier aufgeführt, eine traditionsmäßige Abfolge erkennen lassen — diese und viele andere werden als Verfasser solcher Sûtra genannt. Sie sind selber schulangehörige, wie das gleichfalls in ihrem Namen liegt, haben also ihre Vorgänger und ihre Schulen und Schüler als Nachfolger. Mit ihnen anhebend erweitert sich immer mehr der Kreis der Lehrgegenstände und werden immer mannigfaltiger die Kenntnisse und Disziplinen, welche die Sûtrabehandlung sich heranzieht. Aeltere Werke dieser Art haben dabei noch die Eigenheiten der vedischen Sprache, wie um damit ihre Zugehörigkeit zu den Veda zu kennzeichnen. Weiter aber und weiter entfernen sich dann Stil und Sprache von denen der Brahmana, und die Sûtra werden immer mehr gedrängt, immer mehr algebraisch formel- und räthselhaft. Die Kürze geht auf kosten der Klarheit; und es ist ein altes, wiederholt angeführtes Sprichwort der Pandita, daß einen Sûtraautor nicht mehr die Geburt eines Sohnes als die Ersparung einer halben Vokalkürze gefreut. Und in die Anfänge nun dieser Bildungsperiode, da die aphoristische Lehrweise ihrer ältesten Meister in den Schulen Eingang gefunden, fällt die Entstehung des Buddhathums.

Wir müssen von hier aus Rückschau halten. — Das ältere Brahmanenthum ist vedisch, im weiten Sinne des Wortes; und Veda ist nach den altindischen Erklärern unbegrenztes, unbeschränktes Wissen.**) Unbestimmten

*) Ueber die Prâtiçâkhyasûtra, als „älteste Vedengrammatik" hat zuerst R. Roth, Zur Litt. u. Gesch. 53 ff. Mittheilung gegeben. Vgl. ferner M. Müller, Anc. Sanskr. Lit. 131 f. Weber a. a. O. 23 f. u. a.

**) Vgl. Ludwig (Rigveda III), Einl. 16 f.

Anfängen entstammen die Hymnen der göttlichen Seher und Sänger, deren Verlassenschaft die Brahmanen antraten. Mit deren Einbringen, Weiterbilden und endlichem Abschließen erhielt die Priesterschaft ihre vollendete Sammlung bewährter Gebete, Gesänge und Sprüche, die ganze Kaste eine heilige Grundlage für ihre fernere Entwickelung. Gebrauch und Lehre für jegliche fromme Uebung und nachdenkliche Betrachtung stellte und stützte man auf diesen Boden. Schulen und Nachfolger überlieferten einander ihre Brâhmana. Und diese Brâhmana gehören ganz dem altbrahmanischen Zeitalter an, wie die Ausgänge der Samhitâ und wie die Anfänge der Sûtrabildung.

Das gefeierte Schulhaupt, den Çaunaka, den Lehrmeister des Âçvalâyana haben wir in den Anfang des fünften Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung und damit in eine Zeit gesetzt, von der wir nach allem mit Sicherheit sagen dürfen, daß Buddhathum bereits gegen Brahmanenthum aufgestanden. — Sûtrabildung ist dann schon in vollem Schwung. Und das mindeste was wir für deren Werden und Fertigwerden annehmen können, ist ein und noch ein anderes Menschenalter, womit der Anfang der Sûtraperiode in den Ausgang des siebenten oder den Anfang des sechsten Jahrhunderts (um 600 nach M. Müller) zurück verlegt wird.

Andererseits haben wir die Bhâratakämpfe oder sagen wir die Ausgänge des epischen Zeitalters in den Ausgang des zwölften Jahrhunderts gelegt und dürfen nun auch hier ein und mehrere Menschenalter ansetzen bis zu vollem Erstarken des brahmanischen Geistes und der brahmanischen Bildung. Was zur ältern Hymnendichtung hinzugebracht ist in diesem Geiste gehalten, nach dieser Richtung abgefaßt und großentheils gewiß auch in dieser und der nächstfolgenden Zeit in Aufnahme gekommen. So dürfen wir abermals sechs, im ganzen zehn Menschenalter oder drei Jahrhunderte bis zu Ende des neunten Jahrhunderts für die Periode der Samhitâ ansetzen, das heißt für die Zeit des Uebergangs und Zusammenbringens einer heiligen Tradition von Sängerfamilien auf Priester- und Schulgemeinschaften, bis zu einem Abschluß der ältern Hymnensammlung.*)

Inmitten zwischen diesen beiden Zeitläuften liegt nun das Zeitalter der Brâhmanabildung. — Es hat, wie schon gesagt, einen Zeitpunkt eines ersten

*) Vgl. hierzu Lassen. Ind. Alterth. I², 872 ff., der es für gewagt hält, den Anfang der Brâhmanaperiode höher als 900 v. Chr. Geb. hinauf zu rücken. — M. Müller hatte seine Chandas- und Mantraperiode (der ältern und jüngern Hymnendichtung) auf die Zeit von 1200—1000 und von da bis 800 angesetzt (Anc. Sanscr. Lit. 572, 249), um später in der Vorrede zum vierten Bande seiner Rigveda-Ausgabe nach Anführung der Ansichten anderer namhafter Forscher hierüber die eigne frühere zu ändern. Er möchte die Brâhmanaperiode noch auf das 11. und 12. Jahrh. ausdehnen und die beiden vorhergehenden bis auf etwa 2000 zurückversetzen. Gewiß aber können und müssen wir auf die Bestimmung eines Anfangstermins dieser letztern verzichten und sehr zufrieden sein, wenn wir nur den Ausgang rund mit einiger Wahrscheinlichkeit oder gar annähernden Sicherheit anzugeben wissen. Darüber hinaus dürften wir für den Anfang der Brâhmanazeit schwerlich kommen.

Abschlusses der älteren Hymnensammlung gegeben und einen andern, mit welchem ein erstes Sûtra zu stande gekommen. Doch daß Brâhmanabildung über diese Punkte, wie über feste Marksteine nicht hinausgeht, das darf — auch abgesehen von den Upanishad — nicht behauptet werden. Langsam und stetig, sogar trägen Ganges geht hier die Entwickelung. Auch gar nicht groß und augenfällig sind die Unterschiede zwischen ältern und jüngern Brâhmana, nicht in der Sprache noch im Inhalt. Gleichwohl ist ein Zeitraum von zehn Menschenaltern oder drei Jahrhunderten zum mindesten anzusetzen. Und mitten in dieser Zeit steht das ältere Brahmanenthum in Indien auf der Höhe seiner Bildung und Herrschaft.

Zweites Kapitel.

Brahmanische Opfer-, Haus- und Statsordnung.

In den Brâhmana haben wir die Ueberlieferungen des altbrahmanischen Zeitalters. So wichtig und bedeutsam daher diese Werke für unsere Kenntniß vom Thun und Denken der alten Brahmanen sind, eben so mannigfaltig verwickelten und verschiedenartigen Wesens ist ihr Inhalt. Auf ihnen beruhen die Sûtra, mit Lehren, Regeln und Bestimmungen in eingeschränktem Maße und gedrängter Form der Darstellung. Was sie behandeln sind Opferkulte, häusliche oder Familien-, gesellschaftliche oder Statseinrichtungen — Kultus, Sitte und Recht — und die letzteren beiden stehen auch nicht so wie die ersteren auf Brâhmana- sondern vielmehr auf eigenem Boden heiliger Erinnerung. Dieß also sind die Quellen und dieß auch die Gegenstände unserer weitern Geschichtserzählung.*)

*) Die Brâhmana-Literatur, welche größtentheils nur noch in einheimischen Textausgaben vorliegt, ist in historischer Richtung noch sehr wenig durchforscht und uns nahe gebracht. — Wir haben Haug, M., Ausg. und Uebers. mit Noten der Aitareya-Brâhmana, Bombay 1865, dazu die Anzeigen Webers, Ind. Stud. 9, 177—380; ferner in Webers Edition des weißen Yajus als 2. Theil die des Çatapatha-Brâhmana, mit des Herausgebers Uebersetzung eines ersten Abschnitts (Ztschr. d. D. M. G. 4, 289 ff. und Ind. Streifen 1, 31 ff.), als 3 Theil, Kâtyâyana, Çrauta-Sûtra, Berlin 1855/59. Ein erstes Stück vom Çatapatha Brâhmana liegt vor in Eggelings engl. Uebers. im 12. Bande von M. Müller's Sacred Books of the East, Oxford 1882. Noch haben wir das Ritual des Atharvaveda in Garbe, Vaitâna-Sûtra, Text und Uebers., Lond. u. Straßb. 1878. Auch Thibaut, The Çulvasûtras, Kalk., 1875, ist mit Rücksicht auf den Altarbau hierher gehörig. — Uebrigens werde ich im Verlauf der nächstfolgenden Darstellung neben Ludwig, Einleitung § 84 ff. (Der Cult, S. 353 ff.) vornehmlich Webers Abhandlung „Zur Kenntniß des vedischen Opferrituals" Ind. Stud. 10, 321 96 und 13, 217—92 zu hilfe nehmen und auf dieselbe des weiteren verweisen müssen. — Auch heute ist noch richtig, was dort im Eingange S. 321 f. über die Möglichkeit oder vielmehr Unmöglichkeit einer Geschichte der allmählichen Entwickelung des vedischen Rituals gesagt wird, und wie solche nur durch eine Vergleichung der verschiedenen vedischen Ritualschriften gewonnen werden könne.

Es wird uns in den Lehrerlisten der Brâhmana ein Tura Kâvasheya, das ist Tura, Sohn oder Abkömmling des Kavasha genannt, von welchem anderweitig berichtet wird, daß er als Opferpriester der Einsetzungsfeier des Königs Janamejaya, des Parixitsohnes vorgestanden. Auch soll er den Göttern — zuerst, dürfen wir hinzufügen — die Schichtung eines Feueraltars vollzogen haben, zu oder an der Kârotî, je nachdem der Name eine Stadt oder vielmehr einen Fluß benennt. Seine Kenntniß hat er nach der Sage von Prajâpati, dem Wesenherrn selbst erhalten und auf seine Nachfolger weiter vererbt. Unter diesen ist in dritter Linie Çândilya ein gefeiertes Schulhaupt, das auch die Sâmapriester oder Chandoga hoch verehren, und wird nach seinem Namen gar die Herrichtung des Agni oder Feueraltars genannt. Diesem folgt auf fünfter Stufe Sâmjîvî-putra, der Samjîvî-Sohn, bis auf welchen die Lehre und Ueberlieferung des Feuerrituals in gerader Abfolge hinauf geht.*) — Kein Opfer ist ohne Agni. Aber von der einfachen Entzündung des heiligen Feuers am häuslichen Herd, in einer Opferhalle oder auf geweihtem Opferplatze, bis zu jener größten, langwierigen, durch unendliche Gebräuche, durch Maße und Formen bis ins kleinste geregelten Feier der Schichtung eines Feueraltars geht die stetige Entwickelung eines mächtigen Kultus.

So, wissen wir, brachten die arischen Inder ihren Göttern ehedem Speise und Trank, Feuer- und Gußopfer dar von dem was sie selber genaßen. Das waren Körner oder Kuchen von Gerste oder Weizen, am häuslichen Herdfeuer bereitet, frischer oder gegohrener Preßsaft mit Milch versetzt, und dazu prasselte der buttergenährte Agni knisternd in die Höhe, und berauschender Somatrank heischte des befreundeten Gottes Gunst und Gegenwart. Zweimal, auch dreimal täglich, morgens und abends oder auch mittags weihten sie mit Gebet und Spruch ihre Opferspenden, auch beim Beginne und Ausgang größerer Zeitabstände von Monats- und Jahreszeiten, endlich bei besonders wichtigen Anläßen im Leben der Familie oder Volksgemeinschaft.

Dann kamen blutige Opfer zu den unblutigen, und die Netzhaut der Schlachtthiere rauchte auf ihren Altären. Bei großen Festen, sahen wir, fiel das Büffelthier dem Fleischgenuß, und die Götter mußten ihren Antheil haben. Nacheinander sanken Ziege und Schaf und Rind zum feierlichen Roßopfer, das Könige und Fürsten veranstalteten. Auch der Zweifüßler oder Opfermensch wird als letzter in der Reihe genannt, wenn nicht bloß dem System zu lieb, so aus älterer roher Sitte, deren Erinnerung, wo nicht gar vereinzelte Erscheinung die Begegnung mit den Eingesessenen wieder wach rief. Jedoch treten Menschenopfer in der vedischen Ueberlieferung eigentlich nur symbolisch auf und sind auch im Volksepos ganz und gar verpönt (Vgl. S. 49).

Ueberhaupt aber sind die Thieropfer in aller Aufstellung und Vertheilung

*) Vgl. Weber, Ak. Vorless. 146 f.

der Opfer zurücktretend. So viel dieser mit der Zeit auch wurden, so zahlreich auch die Menge der Priester und Diener, welche die großen Opferhandlungen erforderten, so überaus mannigfaltig und ängstlich genau auch die Formen aus altem einfachem Ritus: Speise- und Trank- mit Ausschluß der Thieropfer bildeten die Hauptunterscheidung. Vertheilt aber werden die Opfer wie also nach ihrem Gegenstande so nach den Zeiten ihren Darbringung.

Nach dieser letztern Hinsicht ist im Brâhmana eine Dreitheilung der Opfer gegeben. Sie sind beim Wechsel von Tag und Nacht, der lichten und dunkeln oder Neu- und Vollmondshälften, der viermonatlichen Jahreszeiten. Verbinden oder heilen, heißt es, sollen die Opfer die gelösten Glieder Prajâpatis, des personifizierten Zeitenumlaufs (Çatap. 1, 6, 3, 35f.). — Das Gesetzbuch der Mânava oder der Manu, wie es gewöhnlich kurzweg heißt, hat eine weiter gehende Aufstellung. Diese nennt zuerst das Agni- oder Feueropfer als täglich zweimaliges, beim Beginn und Ausgang des Tages, dann die Monats-, die Voll- und Neumondsopfer, drittens das Erstlingsopfer der Frucht im Frühjahr oder im Herbst, wozu die Tertial- oder Viermonatsopfer kommen zu anfang der Jahreszeiten, des Frühlings, der Regenzeit und des Herbstes, das Halbjahrs- oder ein Thieropfer beim Eintritt der beiden Solstitien, endlich das Somaopfer am Ende des alten oder Anfang des neuen Jahres (Manu 4, 25f.).

Indessen hält sich das Rituale, wie wir erfahren, durchweg an die gegenständliche Unterscheidung von Feuer- und Somaopfer. Dem entsprechend sind denn auch anfänglich der ersten dieser beiden Grundformen die so genannten Koch- (pâka-yajna), die einfachen häuslichen Opfer angeschlossen, welche in späteren Aufstellungen eine besondere Gruppe bilden. Sie unterscheiden sich von andern Opfergaben (havir-yajna) im besonderen dadurch, daß ihre Darbringung mit einem Feuer, dem häuslichen Herdfeuer geschieht, die jener aber drei heilige Feuer erfordert. Hiernach sind nun drei Grundformen der Opfer, und mit größeren oder geringeren Unterschieden im einzelnen ist jede derselben auf eine heilige Siebenzahl von Opferformen gebracht. Das macht zusammen einundzwanzig Formen von Opfern, deren Aufzählung zuerst bei Gautama, einem alten Erklärer und Rituallehrer sich vorfindet.*)

Wesentlich macht also die Art des Feuerkultus, ungleich weniger anderes wie Zeitpunkt und Dauer einen Unterschied in den Opferformen. Auch die Somaopfer sind nicht ohne Agni. Agni und Soma, Speise- und Trankopfer sind von alters her heilig verbunden.

Am häuslichen Herdfeuer wurde der Ehebund geschlossen; ein Brand von jenem Feuer wurde dem Hochzeitszuge in die neue Heimstätte voran getragen, und hier angekommen war das erste Geschäft des jungen Haushälters und seiner Gattin, dem häuslichen Agni seinen Sitz zu bereiten (Vgl. S. 101 ff.). Das ist das „Feuer des Hausherrn" (gârhapatya), welches,

* Weber a. a. O. 325 f. — Vgl. übr. M. Müller, Z. d. D. M. G. 9, LXXIII f.

wie das Altarfeuer der Bibel (3 M. 6, 6) ständig brennen und nicht verlöschen soll. Und die Anlegung dieses Agni ist das erste in der Reihe der Gabenopfer (haviryajna), die Grundform und Vorbedingung aller weiteren Feueropfer.

Dieses Feuer nämlich, welches unter Reibung zweier Hölzer, wie früher beschrieben (S. 78), oder auch durch einen Brand von anderem heiligem Hausfeuer entzündet worden, war nicht sobald angefacht, als ihm auch die beiden andern Feuer entnommen werden, welche für die Begehung einer feierlichen (çrâuta-) Opferverrichtung erforderlich sind. Vier Priester haben der Handlung vorschriftmäßig beizustehen, ein Brahman, der zugleich als Sâmansänger fungiert, ein Hotar, ein Adhvaryu und ein Agnidh, der „Feueranzünder" oder der mit diesem Geschäft besonders beauftragte Priester. Sie erhalten und verzehren andern Tages das erste im neuen Hausfeuer gekochte Körnermuß. — Auf des Hotar Geheiß entnimmt der Adhvaryu zuerst das s. g. Âhavaniya-, das Opfer- oder Darbringungsfeuer, das östlich vom Hausfeuer angelegt wird. In gleicher Weise wird dann südlich von diesem das dritte, das Daxina- oder Gabenfeuer bereitet — daxina, rechts, heißt auch südlich — auch Anvâhâryapacana genannt, weil darin das Anvâhârya, das „Opfergeschenk" für die Priester, eine Speise oder ein Körnerbrei gekocht wird. Damit ist der Vitâna oder die gesonderte Aufstellung der drei heiligen Feuer geschehen. — Der Opferpriester läßt Butter in einem Topfe über dem Hausfeuer zergehen, klärt dieselbe mit zwei (Darbha-)Grashalmen oder Büscheln und füllt davon mit dem Butter- oder Schöpflöffel (sruva) einen Opfer- oder Zungenlöffel (juhû), die beide zuvor mit Kuçagras abgewischt worden. Dann nimmt er einen Stab, schreitet hinüber zur Nordseite des Âhavaniyafeuers, umstreut dasselbe mit Opfergras, legt den Stab zum Feuer und beugt sich selbst mit dem rechten Bein niederknieend zu boden. In dieser Stellung gießt er mit dem Heilsrufe Svâhâ! den ganzen Löffel voll Schmalzbutter ins Feuer, der Opferherr, welcher ihn dabei von rückwärts fest gehalten, spricht die Weiheformel „dem Agni!", und die Feierhandlung ist mit dieser Vollspende geschlossen.*)

Nicht früher als zwölf Tage — so lange sind Âhavaniya- und Daxinafeuer zu unterhalten — und nicht später als zwölf Monate nach dieser Agnianlegung hat der junge Hausherr drei s. g. Ishti oder einfache Opferungen zu machen. Die beiden ersten bestehen in einem und zwei „achtschaligen" Fladen oder Reiskuchen an Agni in seiner dreifach verschiedenen Gestalt oder Auffassung, als den „lautern, läuternden und glänzenden", und die dritte in einem Körnerbrei oder Muß an Aditi, die Göttermutter.**) Mit der voll-

*) Vgl. Eggeling, Sacr. Books XII, 302 ff. Noten nach Kâty. IV, 10, 5 zu Çatap. Br. 2, 2, 1.

**) Der Opferkuchen (puroḍaç) ist achtschalig, wie drei-, fünf- oder elfschalig, welcher in einer so vielfach getheilten Schüssel dargebracht wird. S. hierzu die Abbildung. Ueber den agni pavamâna, die erste der drei Formen vgl. Eggeling a. a. O. 304, Note 2.



Opfergeräthschaften.

1. Tasse für Purodâsa (Fladen). 2. Schwarzes Ziegenfell. 3. Die Havanî in der das Agnihotra dargebracht wird (Opfergabenschaufel). 4. 5 6. Juhû. Upabhrit. Dhruvâ. (Drei Arten Opferlöffel.) 7. Holzlöffel für Schmelzbutter. 8. Teller mit Griff. 9. 10. Schüsseln mit getheilten Flächen. 11. Vollmaß (großes Gefäß, 250 Hände Reis haltend). 12 Zwei Pfannen. 13. Doppelpfanne. 14. Schüssel des Hotar. 15. Gefäß zum Worfeln (Wanne). 16. Gras zum Brennen. 17. Kusagras. 18. Gefäß für Opferspeise. 19. Steine zum Quetschen und Reiben. 20. Hackmesser. 21. Tasse für Âjya (Opferschmalz). 22. Kräutergefäß. 23. Aufgußtopf. 24. Hölzerner Mörser. 25. Gefäß für Körner bei dem Srâddha. 26. Topf für Âjya (Opferschmalz). 27. Deckelgefäß. 28. Gefäß für das Srâddha. 29. Riemen. 30. Holz zum Rühren des Gekochten. 31. Instrument zum Bestreichen und Besprengen. 32. Schabeisen. 33. Holzpflock. 34. Stößel. 35. Gras zum Binden und Bedecken. 36. Opfergras zur Brahmanenschnur. 37. Blätter von Kusagras, womit Butter &c. ins Feuer geworfen wird. 38. Gras zum Altar. 39. Holz zum Anzünden. 40. Brennholz. 41. Zwischenhölzer. 42. Hölzer, die um das Feuer gelegt werden.



zogenen Opferung erlischt die Heiligkeit dieser beiden Feuer, welche bei jeder neuen Ishti wieder neu herzustellen sind. Nur das Hausfeuer bleibt, wie gesagt, unterhalten, es sei denn, daß der Hausherr nach seiner ersten Anlegung binnen Jahresfrist oder länger Unglück hat. In diesem Falle soll er die Feuer mindestens drei Tage lang ausgehen lassen, um alsdann die „Wiederanlegung" zu begehen. Sie muß zu günstiger Zeit, unter günstigem Gestirn statt haben, wie denn überhaupt auf die Zeit zu achten und Brahmana, Xatriya und Vaiçya je in verschiedener Jahreszeit ihr Feuer anlegen oder wieder anlegen.*)

Das aber ist das zweite in der Siebenzahl der Spendenopfer und das heilige Pflicht jedes frommen Haushälters, daß er tagtäglich vom Tage seiner Feueranlegung an abends und morgens eine Milchspende dem Agni bringe, das Agnihotram, wie es heißt, oder „Feueropfer" vollziehe, sein ganzes Leben hindurch, bis er stirbt oder als Einsiedler in den Wald zieht. „Fürwahr — erklärt das Brâhmana (Çatap. 2, 2, 4, 7) — wer das Agnihotram kennet und ausführt, der belebt sich selbst stets neu, wie es Prajâpati so gethan, und erlöst sich selbst vom Tode, der ihn zu verschlingen droht. Und wenn er stirbt und man seinen Leichnam aufs Feuer legt, dann wird er aus dem Feuer, das nur seinen Leib verzehrt, wieder zum Leben geboren." Abends, „ehe die Schatten zusammenfließen", und morgens, „wenn die Nacht sich aufhellt", wird der Âhavanîyabrand aus dem Gârhapatya genommen, und wenn die Sonne eben unter- oder aufgegangen, wenn der erste Stern erscheint oder der letzte vor der Morgenröthe erlischt, noch vor Sonnenaufgang — die verschiedenen Brâhmana- und Sûtratheologen sind streitig über die rechte Zeit — wird die hierfür eigens bestimmte Kuh gemolken und die Spende dargebracht. Ehrerbietig soll der Opferer zum Opfer- und Hausfeuer treten, dann beim Weggehen auch des Gabenfeuers, des Daxinâgni, wie es heißt, wenigstens ehrerbietig gedenken.**)

In solcher Verehrung des heiligen Feuers begegnen sich Veda und Avesta — auch dieser nimmt das Tagesgrauen, die Zeit vor Sonnenaufgang als die rechte Opferzeit — begegnen sich altindische und iranische Gottes-

*) Çatap. Br. 2, 2, 3. Vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 328 und das. 20; Eggeling a. a. O. 313, Note 2 ff.

**) Weber a. a. O. 328 ff. — Was derselbe Ind. Stud. 9, 231 zu Haug Ait. Brâhm., 363, bemerkt, daß es sich beim agnyâdhâna (der Feueranlegung) von vorn herein nicht um die drei, sondern nur um zwei Feuer handelt, die Anlegung des daxiṇâgni aber nur eine „sekundäre" ist, das scheint auch von der Verehrung beim Agnihotra zu gelten, obwohl die Dreizahl der Feuer die „solenne" ist, an der auch (wie bei Âçvalâyâna) festgehalten wird. — Ueber das Agnihotram überhaupt handelt bes. Ait. Br. 5, 26–34; Çatap. Br. 2, 2, 4; Çânkh. Br. 2, 9 (Ind. Stud. 2, 293 ff. und 9, 292 f.) u. a. — Haug bemerkt a. a. O., daß es bis auf diesen Tag in Indien, namentlich im Dekhan s. g. Agnihotrin, Darbringer der täglichen Abend- und Morgenspenden gebe, welche daher als die treuen Nachfolger der alten vedischen (brahmanischen) Religion anzusehen.

verehrung, und zeigen, wie von uralters und beiden Volksstämmen gemeinsam der Agnikultus gewesen.*) — Das dreifache Feuer dieser Çrauta- oder Ueberlieferungshandlungen, wird uns erklärt, ist die Verschmelzung dreier verschiedener Feuerdienste, hinweisend zumal auf eine Vereinigung verschiedener Priesterfamilien, etwa der Angiras, Atri, Bhrigu oder anderer, welche dem Agnikult oblagen.**) So mag es sich verhalten; aber eben so wahrscheinlich ist, daß der Agni des irdischen und himmlischen Feuers, das in der Sonne brennt, und der Agni als Wolkensohn oder Blitzfeuer in dem Dreifeuer ihre symbolische Darstellung und im Kultus mit der Zeit ihre vereinte Form und fortdauernde Geltung erhalten.

Auch die Feuerstätten oder Herde sind verschieden, nicht nur in der Lage, wie wir sahen, sondern auch in der Form. Der Gârhapatya, als im Mittelpunkte des Hauses, hatte einen runden, der Âhavanîya, als Opferfeuer, einen viereckigen Herd, während der Sitz des Daxina- oder Gabenfeuers halbkreis- oder halbmondförmig gebildet ward. Seinen besonderen Sitz oder Standort hatte Agni in einer königlichen oder fürstlichen Sabhâ oder Hofhalle, die mit der Feueranlegung noch nach altem Brauch durch ein Würfelspiel eingeweiht, ihrer künftigen Bestimmung übergeben ward.***) Wie überhaupt jedes Haus seine eigene Feuerstelle, so hatten wohl größere Behausungen, Hütten- oder Zeltanlagen, so hatten wohl Einsiedlerwohnungen ihre eigene Feuerhalle, die lauben- oder zeltartig gewölbt aufstieg, von andern Zelten, Hütten oder Wohnräumen rings umschlossen. So war die Feuerhalle des altberühmten Priestergeschlechts der Kaçyapa, von deren Agnikult und Bekehrung die buddhistische Legende, auf alten Tempelbauten buddhistische Bildwerke uns erzählen.†)

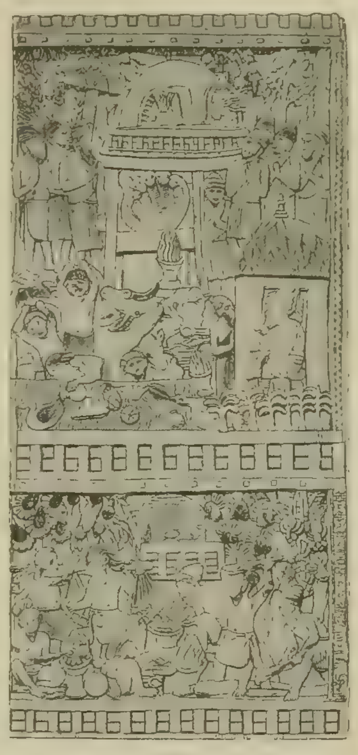
*) Vgl. Weber, Ind. Stud. 9, 292 f.

**) Ludwig, Einleitung § 86, S. 356 f.

***) Weber a. a. O. 327, Note 5. Vgl. Âpastamba, Th. S. 2, 10, 25, 6.

†) Die betr. Legende findet sich nach Spence Hardy bei Fergusson, Tree and Serpent Worship, S. 143, kurz erzählt, anders und ausführlicher, auch mit Hinweis auf diese Illustration, bei S. Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha, S. 292 ff. — Seine Lehre auszubreiten hatte sich der Buddha auf übernatürliche Weise nach Uruvilvâ in Magadha begeben, wo die drei Kaçyapaheiligen Uruvilvâ, mit 500, und seine beiden Brüder Gayâ- und Nadikâçyapa, je mit 200 Jüngern, weit und breit geehrt ihrem Feueropferkult oblagen. Dem ehrenvoll aufgenommenen Besucher bewilligt Uruvilva nur mit Widerstreben, in der Feuerhalle zu übernachten, wo ein fünf- oder neunköpfiger feuriger Schlangendrache (ein wiedererstandener früher beleidigter Genosse) jedem der sich ihm nahte Verderben brachte. Mit Glutstrahlen aus seinem Munde begegnet der Buddha dem giftigen Feuersprühen des Nâga, daß die ganze Halle in Flammen versetzt erscheint, welche die Kaçyapajünger vergebens zu löschen versuchen, und gedemütigt durch des Buddha Macht verkriecht sich der Schlangendrache endlich in dessen Almosenbüchse und wird so vor die erstaunten und bestürzten Kaçyapa gebracht. Doch bedarf es noch mancher Wunderthaten des hehren Gastes, bis der unbändige Stolz des Arhants, wie die Kaçyapa sich nannten, gebeugt und zur Anerkennung der gleichen, geschweige überlegenen Macht des Buddha gezwungen ward. Wie dieß endlich geschehen, betreten die Kaçyapa mit allen ihren Anhängern den Buddhapfad. Die

Noch mag hier in kurzem eine dritte Form von Gabenopfern, das Neu- oder Vollmonds- (darçapûrṇamâsa-) Opfer geschildert werden, weil dieses als Norm, wie es heißt, für alle einfachen Opfer, aus Butter, Früchten und dergleichen bestehend, wie für alle Thier- und solche Opfer galt, die beides zusammen begreifen.



Sanchi, östl. Gatterthor.

Die Opferfeier beginnt am Nachmittage des Vortages mit der Uebernahme des Gelübdes (vratam), einer heiligen Fastenordnung durch den Opferer und seine Gattin. Sie haben sich das Haupt- und beziehentlich Barthaar zu scheren, die Nägel zu beschneiden, sich des Fleischgenusses zu enthalten, eine Fastenspeise (Baumfrüchte und wild gewachsenes Korn) mäßig zu genießen und ihr Reden auf unbedingt wahres (thatsächliches) einzuschränken. Dann, nachdem noch Opfer- und Gabenfeuer aus dem Hausfeuer entnommen und Brennholz zugelegt, müssen sie die Nacht enthaltsam auf dem Boden liegend in der Haus- oder Opferfeuerhalle zubringen.

In der Frühe nach dem Agniopfer hat dann vor allem die Priesterwahl statt, worauf das nöthige Wasser und die Opfergeräthe herbei geholt und von einem vollen Kornwagen zweimal vier handvoll Reis oder Gerste genommen werden. Die Körner sind für zwei Opferfladen an Agni und Agni-Soma bestimmt. Sie werden demgemäß geschroten auf acht und elf Scherben vertheilt, geröstet, gemahlen und mit Wasser und Schmelzbutter gemengt verbacken. Dann wird der Altar-

Feuermacht des erleuchteten Geistes hat über den Kult des Feuergeistes — Buße, Kasteiung und Opfer — obgesiegt.

Im obern Felde des Basreliefs stehen links von der Feuerhalle die drei Kaçyapa mit der ihnen eignen spiralförmig gewundenen Haartracht, rechts davon fünf Jünger als Häupter oder Vertreter der hunderte, deren andre im Vordergrunde Wasser schöpfen, Geräthe spülen u. dgl. Nebenan in der Halle sitzt der Buddha mit gekreuzten Beinen. Das untere Feld zeigt im Hintergrunde den Stûpa (die Reliquientope) der Kaçyapa, davor eine der angedeuteten andern Thaten des Buddha beim Spalten eines mächtigen Holzstammes, Entflammen der vielen Stücke ꝛc., während die Haupthalle dem Feuer und Schlangenkult (über ihre Verbindung vgl. S. 79 ff.) geweiht ist.

Uebrigens wird die Kâçyapalegende wohl noch im späteren Zusammenhange weiter und mit weiterer Illustrierung anzuführen sein.

grund, die Vedi drei Daumbreiten (angula) tief ausgegraben, die Westseite um eine Elle, ein drittheil breiter als die Ostseite, mit Gras bestreut und befestigt, und der ausgegrabene Boden zu einem Aufwurf im Norden verwandt. Um die Nord-, West- und Südseite der Vedi zieht der Adhvaryu mit seinem Opferspahn zweimal drei Linien, worauf — nach Umgürtung der Gattin des Opfernden mit einer Schürze aus Munjahalmen — Vedi und Brennholz besprengt, mit drei Scheiten das Feuer um-, zwei andere in das Opferfeuer hineingelegt, die beiden Fladen mit Schmelzbutter begossen, und diese, Fladen, Schmelzbutter und desgleichen auf die Vedi gesetzt werden. Während nun der Hotar seine Anzündeverse in bestimmter Zahl rezitiert, wirft der Adhvaryu nach und nach Brennholz bis auf ein letztes Scheit in das Opferfeuer, fächelt dasselbe mit einem Grasbüschel, Veda genannt, an, gießt einmal und wieder Schmelzbutter hinein und richtet oder läßt vielmehr durch den Hotar an Agni die Bitte richten, dem Opfernden gnädig zu sein, wie er seinen Vorfahren gewesen, und seinem Opfer ebenso die Götter zuzuführen. Dieß ist die Berufung Agnis (pravara) und zugleich eine Berufung auf die Ahnen, deren aus dem Geschlecht des Opfernden, seine wirklichen oder vermeintlichen Rishivorfahren wenigstens drei genannt werden, die im Verhältniß von Vater, Sohn und Enkel zu einander stehen.*)

Nun erst beginnt mit verschiedenen so genannten Àjya- (Schmelzbutter- oder Milch-)Spenden an Agni, Soma, die Barhis oder Opferstreu, die Brennhölzer u. a. das eigentliche Opfer. — Die beiden Purodâça oder Fladen werden nach einander mit Einfügung weiterer Spenden an bestimmten Seiten und in bestimmte Theile für den Brahman und den Opfernden, den Agnidh und die anderen Priester zerlegt. Eine Portion aus der rechten Seite und Mitte zu fünf Malen abgetrennt und mit Butter- oder Milchspende begossen, wird Idâ „Speise" geheißen und von dieser, welche Priester und Opferer erhalten, wieder eine Avântara- oder „Einschluß"-Idâ für den Hotar genommen, der damit gleichsam die göttliche Rede- und Geistesmacht seiner Segenssprüche in sich aufnehmen soll. Unterdeß derselbe seine zugehörige Litanei aufsagt, breitet der Adhvaryu den Rest des Agnifladens auf die Opferstreu, in vier Theilen, welche der Opfernde den vier Priestern zuweist, indem er leise murmelnd zugleich die Manen zur Theilnahme lädt. Nachdem alle, auch der Agnidh, davon ihren Theil erhalten, rezitiert der Hotar seine Segenssprüche, welche der Opferer mit leisem Gebet begleitet, und alle verzehren ihren Idatheil und waschen sich dann in vorbereitetem Reinigungswasser. — Jetzt folgt die Vertheilung des bekannten Anvâhârya (Breis) als Opfergeschenk an die Priester und dann noch verschiedene Spenden in das Haus- und auch Gabenfeuer mit verschiedenen Gebräuchen, Formeln und Sprüchen, ehe mit einer Schlußspende und entsprechendem Opferspruch das ganze der Handlung abschließt. — Nachdem nämlich die Gattin des Opfernden

*) Vgl. Weber, Ind. Stud. 9, 321 ff.; 10, 71 ff.

den Vedabüschel und ihre Schürze gelöst und die Grashalme bis zur Vedi hingestreut, bringt der Adhvaryu aus dem in der Dhruvâ, dem großen Opferlöffel befindlichen Âjya die Schlußspende dar, gießt das am Morgen geholte, noch nicht verbrauchte Wasser über die Vedi, wirft mit einer der Fladenscheiben einige Körner auf den Erdaufwurf, die Râxasa abzufinden, und schüttet ein volles Wassergefäß in das Opferfeuer. Alsdann erhebt sich der Opfernde von seinem Sitz, macht von der Vedi aus zum Opferfeuer hin seine drei so genannten Vishnuschritte, eine wiederholte Rechtswandelung und Verneigung, spricht an seinen Sohn oder sich selbst gerichtet einen Segensspruch und entledigt sich seines Opfergelübdes und des Fastens mit der gleichen Formel, womit er sie tags zuvor angetreten.*)

„Dreißig Jahre lang — heißt es — dauert die Verpflichtung" für dieses und das in gleicher Weise abzuhaltende Neumondsopfer, dem am Vortage noch eine besondere Manenfeier voraus gieng. Nach andern dauerte die Verpflichtung lebenslänglich. Wieder andere, eine Priesterfamilie hatte eine Opferform gefunden, mit deren fünfzehnjähriger Erfüllung man von der Darçapûrnamâsa-Feier befreit war.**)

Es kann nun hier nicht geboten und damit gedient sein, auch noch andere Formen dieser Gabenopfer und weitere Einzelheiten vorzuführen. Doch wenn immer es gilt, einen Begriff von jener Werkthätigkeit zu geben, der priesterliches Walten, Ueben und Denken in ganzem Ernste oblag, darin allmählich auch beim Volke kein geringer Theil seines Lebens und Treibens aufgieng, so fordert dieß wiederum nicht vollständige aber doch einige Darstellung auch der andern Gattung dieser Opferformen. Wir dürfen diese um so weniger außer acht lassen, als mit ihnen, mit dem Somaopfer größte öffentliche Feierhandlungen, solche der mannigfaltigsten peinlichsten Formenstrenge und solche der langwierigsten Dauer vollzogen werden.

Die aufgestellten Grundformen des Somaopfers, erfahren wir, sind vornehmlich durch die Anzahl der Kanone und Sangstücke, der Çastra und Stotra unterschieden, mit welchen der Hotar und Udgâtar die Erzeugung und Darbringung des Somatrankes an den Preßtagen begleiten. Solcher Preß- oder Sutyâtage sind bei diesen Opfern von einem bis zwölf und mehr, ihrer Zahl nach. Ihre einfachste Form ist von den eintägigen (ekâha) die des Agnishtoma, „Agnilob" mit Namen, womit, wie es heißt, alles Somaopferdarbringen anhebt.***) — Nur diese Form wollen wir in ihren Hauptzügen uns ansehen.

*) Die weitern Einzelheiten dieser Opferhandlung s. bei Weber a. a. O. (Ind. Stud. 10, 329—36), woher auch die obigen Angaben entnommen.

**) A. a. O. 337.

***) Weber a. a. O. 356 ff. — Stoma, „Preis, Lobgesang", ist ein Versgefüge, wie es, gewöhnlich in heiliger Siebenzahl, zur Bildung eines Stotra verwandt wird. Werden verschiedene Stomaarten zur Herstellung der Stotra verwandt, so wird Jyotishtoma (jyoti ist „Licht" und Bezeichnung gewisser Sprüche und Versstellungen) der Name nicht bloß der liturgischen sondern nach ihr auch, wie beim Agnishṭoma, der ganzen betreffenden Somafeierhandlung. — Vgl. Weber, Ind. Stud. 9, 226 f.; 276.

Ein solches Opfer findet alljährlich einmal statt, im Frühjahr, zu Ende des alten oder zu Anfang des neuen Jahres. — Das erste Geschäft nach Uebernahme des Opfers ist die Priesterwahl. Sechszehn Priester werden ausgewählt, vier aus jeder Klasse, der Hauptpriester mit je drei Genossen, die alle ihren besondern Namen führen. Und für seine Wahl gilt als nöthig, daß der Priester aus altem Rishigeschlecht abstamme, körperlich frisch und stark, geistig „mit Wissen, Frömmigkeit und guten Thaten", oder wie andere sagen, durch „mindestens drei Glieder rückwärts mit Wissen, Schule, Lebenswandel und Tugend" begabt sei; es darf mit einem Worte nicht „der erste beste" sein.*) — Die Priester erkiesen sodann einen Opfer- oder „Götteropferplatz", den sie nach alter Sitte vom Könige oder Landesfürsten sich bewilligen lassen. An dessen einem Ende wird ein zehn bis zwölf Ellen breiter viereckiger Schuppen, eine sogenannte Çâla errichtet und von dieser nördlich und westlich je eine kleinere, zeltartig verdeckte Hütte, worin der Opferer und seine Gattin am Tage der Dîxâ oder Weiheübernahme ihre so genannte Wasserweihe erhalten.

An einem Tage, welcher um mindestens drei der eigentlichen Somapressung vorausgeht, begibt sich der Opferer auf den Opferplatz, in seiner Hand die beiden Reibhölzer, darin er (durch Erhitzen) Brand vom häuslichen Feuer mitgenommen. Dort umfaßt er mit derselben Hand) einen Pfosten der Çâla, worin der beschaffte Soma niedergelegt, und wird sodann durch Reibung das Haus- und daraus das Opferfeuer hergestellt. — Bis zum Nachmittag kann er mit seiner Gattin nach Belieben speisen, dann findet beider Lustration, die erwähnte Wasserweihe — Scherung, Bad, Salbung, Anzug frischer Linnenkleider und dergleichen — in den beiden verdeckten Zeltschuppen statt; es wird ein Weiheopfer, Fladen und Libation dargebracht; der Opfernde muß sich mit gekrümmtem rechtem Knie auf ein schwarzes Antilopen- oder Ziegenfellpaar, das an der Fleischseite zusammen genäht und neben dem Opferfeuer ausgebreitet ist, niederlassen, und nach diesem und verschiedenem anderen Zeremoniel und Zurichten des Opfernden und seiner Gattin wird die Weiheverkündigung förmlich über sie ausgesprochen. Das Ehepaar verhält sich schweigend bis Sonnenuntergang, nährt sich anfangs fast, dann ganz ausschließlich von der Milch zweier hierfür eigens gestellter Kühe, der Fastenkühe, und hat noch sonst eine Menge Enthaltungs- und Verhaltungsregeln zu beobachten, welche Brâhmana und Sûtra angeben. Alle andern rituellen Obliegenheiten aber, auch das tägliche Agni-, das Neu- und Vollmondsopfer sind für die Dauer des Dîxita- oder Geweihtseins — einen bis drei Tage oder beliebig länger — aufgehoben und geradezu verboten.**

Nach Ablauf der Dîxâ wird das eigentliche „Einleitungsopfer" gebracht

*) Weber a. a. O. 145—8.

**) Näheres bei Weber a. a. O. 357—59; vgl. das. 83 f. und Garbe, Vaitâna-Sûtra, Kap. 11 u. 12.

und alsdann der Somakauf vorgenommen. — Der nächste Genosse des Adhvaryu streut den Soma an der Stelle, wo er später gepreßt wird, über ein rothes Stierfell, worauf der Verkäufer, gewöhnlich ein Mann von Çûdra- oder sonst niedriger Abkunft, die Kräuter im Beisein eines Brâhmana zerpflückt. Eine besonders ausgezeichnete Kuh steht rechts vom östlichen Eingang



Die Somapflanze. (Nach R. Wight, Icones plant. Ind. or. IV, No. 1281.)

der Çâlâ aufgestellt, als Kaufpreis. Sie wird auch nach einigen Gebräuchen und Hantierungen und nach längerem pflichtschuldigen Feilschen dem Verkäufer vom Adhvaryu zugesprochen, aber ebenso wie anderes was jener erbittet und als Draufgabe erhält — Gold, Gewänder, Rinder — ihm doch nicht belassen. Vielmehr wird der Somahändler, wohl mit einigem Entgelt, vom Adhvaryu mit einem bunten Rohrstock auf- und davongejagt.*)

---

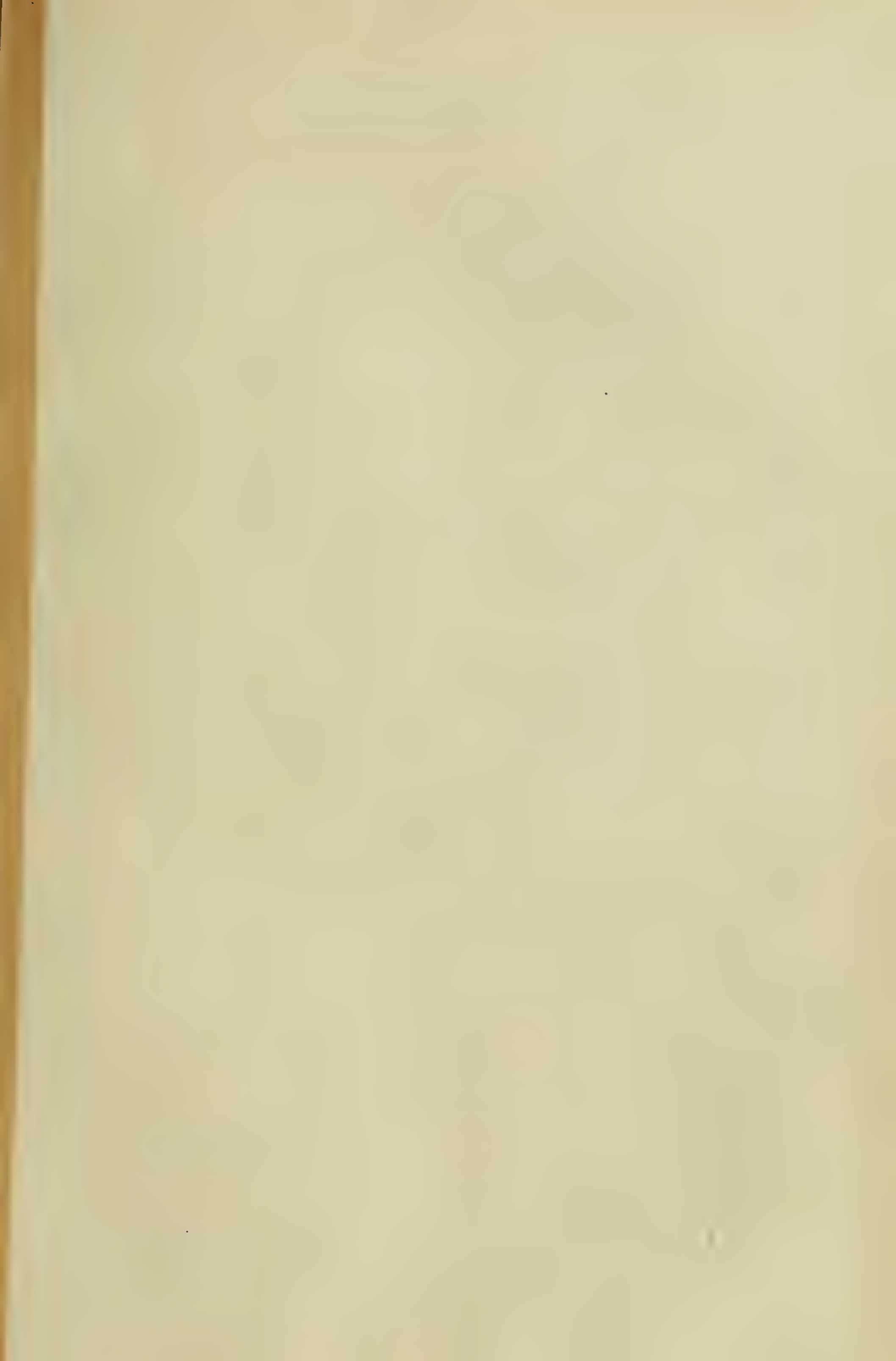
*) Ueber die Somapflanze brahm. Gebrauchs s. S. 78 u. 83 Anm., vgl. ferner M. Müller, The Soma Plant (nach Sir J. Hooker) in The Academy, 1884, No. 65.

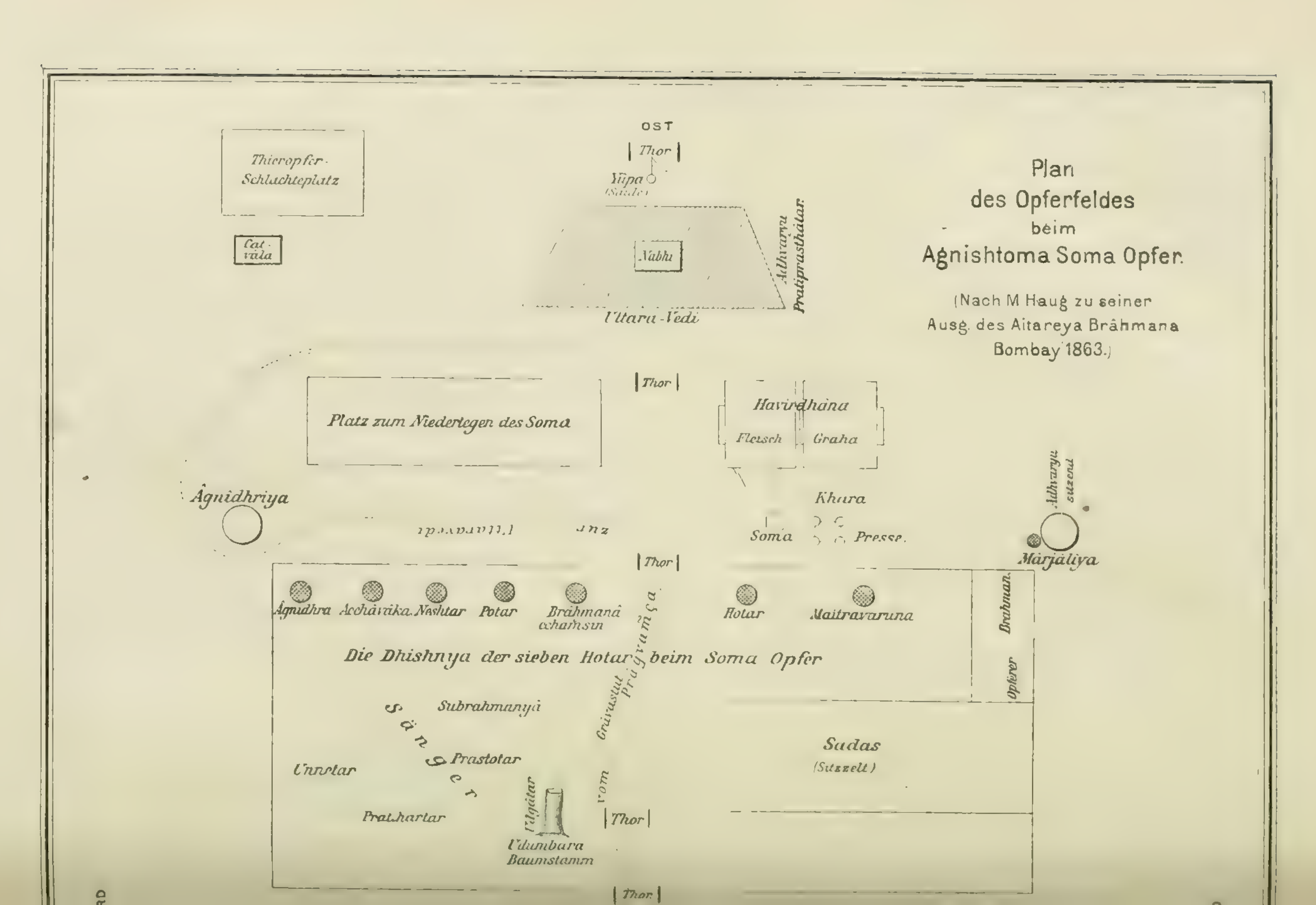
Nun, lesen wir, „erhebt sich der Opfernde, trägt das Somabündel auf dem Kopfe zu dem bereit stehenden Wagen, auf den er ein Krishna- (schwarzes Ziegen-) Fell breitet. Auf dieses legt er den Soma nieder, umhüllt ihn mit der Decke, spannt zwei Ochsen an, nimmt den Hemmschuh auf, und während der Hotar das Herumfahren des Soma mit einer Rezitation begleitet, gehen alle erst nach Osten, dann nach rechts sich drehend, zur Çâlâ hin. Dazu rezitiert der Subrahmanya (der vierte der vier Udgâtar) die Subrahmanyâ-Litanei", worin er den Tag der Sutyâ oder Pressung ankündigt und Indra und alle Götter und Brâhmana zur Theilnahme auffordert. Hiernach geschieht durch vier Priester, welche denselben auf einen Udumbara- (Holz-) Sessel heben, die Ueberbringung des Soma in die Çâlâ, dessen gastliche Bewirthung daselbst mit einem neunschaligen Fladen an Vishnu und eine Schwurhandlung, darin sich (bei einer Schmalzspende) alle gegenseitig Treue bei der Opferfeier geloben. — Mit einer nochmaligen untergeordneten Weihe des Opferers und seiner Gattin durch Berührung eines dafür bestimmten Madanti- oder Wallwassers, und nach einigen andern namhaften Zeremonien schließt die Feier dieses Dixatages.

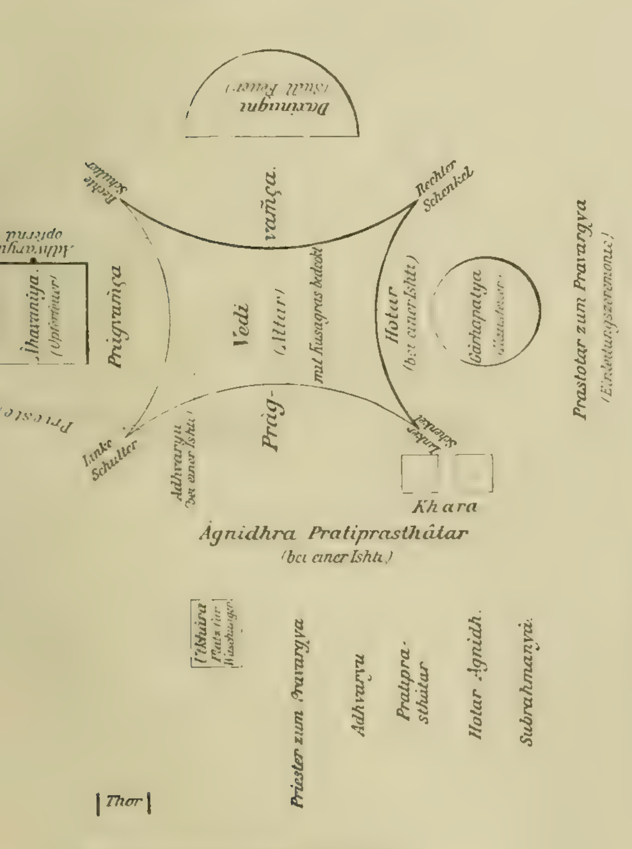
Bei einem gewöhnlichen Agnishtoma ist es der dritte Weihe- und andere Fastentag, welcher dem Vortage der Pressung voraufgeht. An ihm hat nach Erledigung der vormittägigen Fastenordnung (der Upasad) das Abmessen der Vedi oder des Altargrundes statt, und dieses Abmessen und Abstecken des Altargrundes, seines Körpers, der Schenkel und Schultern, nach bestimmten Größe- und Zahlverhältnissen, deren einzelne Maße aus der Körperlänge des Opfernden sich ergeben, ist eine wichtigste Handlung bei den Vorbereitungen zum Somaopfer.*) — Außer dieser Vedi wird aber noch auf entgegengesetzter

— Der angegebene Vorgang beim Somakauf (Weber a. a. O. 361 f.) scheint auf einen Mythus zurückzugehen. — Um den König Soma von den Gandharva, die ihn festhielten, zurück zu erhalten, ließ sich Vâk, die Göttin der Rede, in Gestalt eines schönen Weibes jenen lüsternen verkaufen. Die schöne Kuh, welche beim Somakauf eine andere Vâk vorstellt, wird zurückgenommen, sowie die Göttin nach Herausgabe des Soma von den Göttern. Vgl. Haug, Ait. Brâhm., S. 59. — Nach einigen wurde die Preiskuh mit einer andern ausgelöst, und der Verkäufer nur im Weigerungsfall mit Stockschlägen davon getrieben. Jedenfalls galt das Sichvergreifen am göttlichen Soma und sein Verkaufen für eine strafwürdige Handlung. — Auch über den weitern Verlauf ist die quellenmäßige Darstellung Webers (a. a. O. 362 ff.), davon ein Passus hier wörtlich zitiert worden, dessen Verweisungen das., und das folgende (13.) Kapitel des Vaitâna-Sûtra nach Garbes Uebersetzung zu vergleichen.

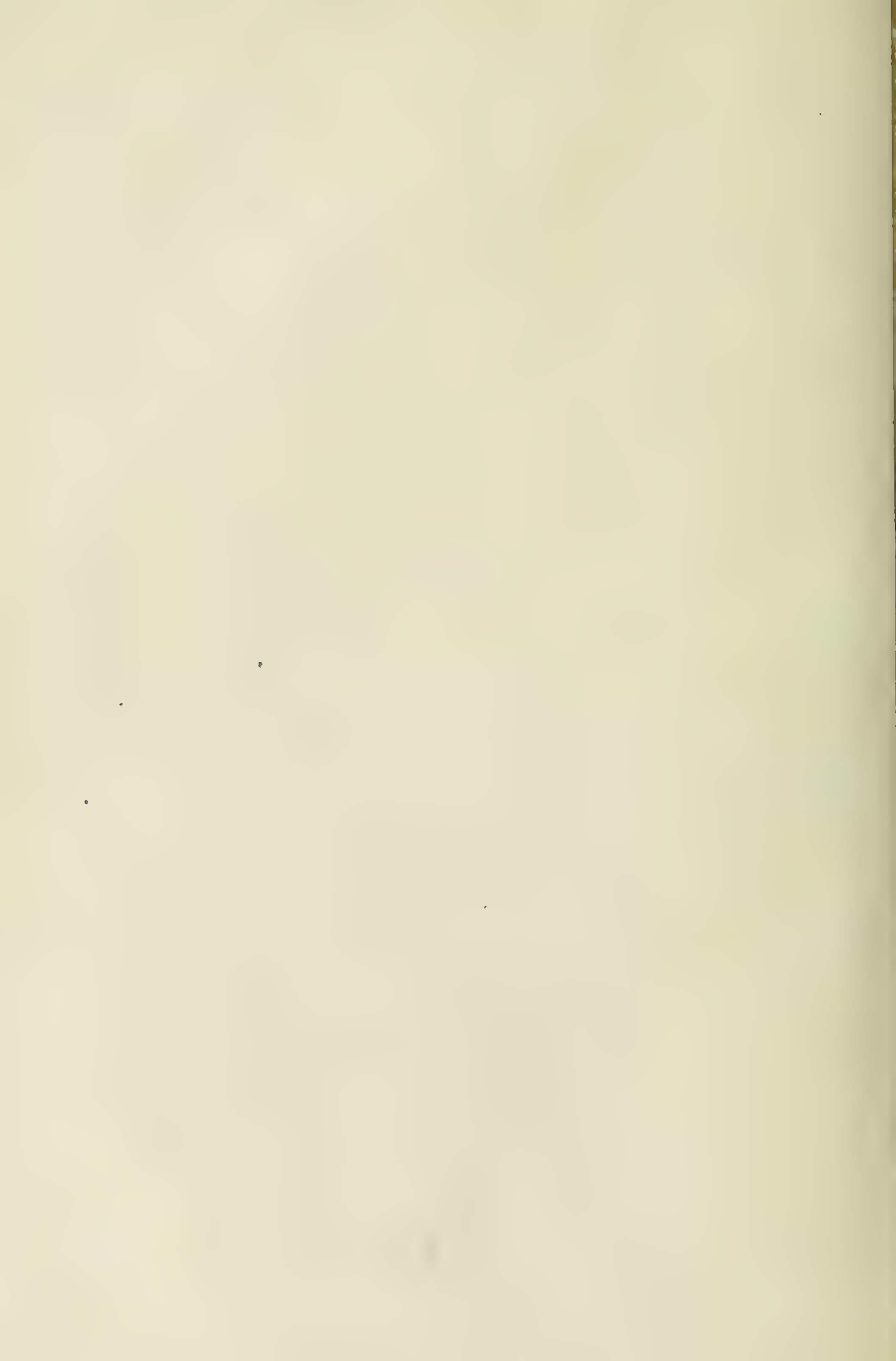
*) Agni- oder Feuer-, d. h. Feueraltarschichten ist das größte Zeremonial, welches auch nur zum Somaopfer, aber auch nur zu den größeren, längeren statt hat, da es bei andern aus Verbot oder Mangel an Zeit nicht zulässig ist. Die Herstellung und Zubereitung der Thonmasse verbunden mit einem großen Thieropfer, die Anfertigung der verschiedenen Backsteine und endlich das Legen oder Schichten derselben in der gemessenen Höhe und Gestalt sind nach Zeit und Folge, durch unzählige sakrale Gebrauche (Regeln und Opferwerk geheiligte Verrichtungen. Merkwürdig ist vornehmlich die Vogelgestalt des Feueraltars, als eines Adlers, Reihers (çyena) und dergl., mit der Begründung, (daß der so geschichtete Agni den Opfernden auf seinen Fittichen




Plan
des Opferfeldes
beim
Agnishtoma Soma Opfer.
(Nach M Haug zu seiner
Ausg. des Aitareya Brâhmana
Bombay 1863.)
OST
Thor
Yûpa
Thieropfer-
Schlachteplatz
Nâbhi
Adhvaryu
Pratiprasthâtar
Utara-Vedi
Thor
Platz zum Niederlegen des Soma
Havirdhâna
Fleisch
Graha
Âgnidhriya
Khara
Soma
Presse
Adhvaryu
sitzend
Mârjâliya
Thor
Âgnidhra
Acchâvâka
Neshtar
Potar
Brâhmanâ
cchamsin
Hotar
Maitravaruna
Brahman
Opferer
Die Dhishnya der sieben Hotar beim Soma Opfer
Subrahmanyâ
Sänger
Prastotar
Sadas
Prathartar
Thor
Udumbara
Baumstamm
Thor



Thor
Melkeplatz der Kuhe zur Pravargyazeit.
Gattin des Opferers.
Brahman. Opferer.
Daxinagni
Rechte Schulter
vaṁça.
Rechter Schenkel
Prigvaṁça
Vedi (Altar)
mit Kusagras bedeckt
Hotar (bei einer Ishti)
Gârhapatya
Prastotar zum Pravargya
Thor
Gedeckter Eingang.
WEST
Prâg-
Linke Schulter
Adhvaryu (bei einer Ishti)
Linker Schenkel
Khara
Âgnidhra Pratiprasthâtar
(bei einer Ishti)
Priester zum Pravargya
Adhvaryu
Pratipra-sthâtar
Hotar Âgnidh.
Subrahmanya.
Soma-Pravâka (Opfer Herold)
Thor
Sadasya (Vorsteher des Opferfeldes)



Seite des Opferfeldes ein Altaraufwurf hergerichtet, die Uttara-Vedi oder „nördliche" genannt, mit einer viereckigen Vertiefung in der Mitte, der Nâbhi, „Nabel", die mit Sand bestreut wird. Ihren Boden liefert der Catvâla, eine Grube, die weiter links oder nördlich, dem Utkara, einem Erdaufwurf aus dem Altargrunde, oder der eigentlichen Vedi gegenüber ausgegraben, sind wir so recht beschieden, im Nordosten des Opferfeldes.*)

Nachdem nun am nächsten Vormittag bereits die Fastenordnung des ganzen Tages erledigt und auch die Feuerübertragung (auf die Uttaravedi) vollzogen, werden die beiden Wagen, auf welche der Soma kommen soll, mitten in die Vedi gestellt und mit Decken und Matten verhängt. Sie heißen Havirdhâna, Opfergaben-Halter oder Träger, und gelten den beiden Adhvaryu, das ist dem Adhvaryu und seinem ersten Genossen zu eigen. Auf eine Spende, welche jener von beiden darbringt und nach vorgenommener Salbung ihrer Achsen werden die Wagen hinter die Uttaravedi geschoben und mittels eingerammter Pfosten und der Matten ein geschlossenes Zelt über ihnen hergerichtet. Unterhalb des Vordertheils vom rechten (dem Adhvaryu-) Wagen werden vier Gruben gemacht, armtief und durch kanalartige Höhlungen an dem Boden verbunden. Durch die letzteren müssen der Adhvaryu und der Opfernde einander die Hände reichen. Die Gruben aber dienen, wie ihr Name Uparava besagt, als Schallöcher. Sie werden geglättet, besprengt und mit Grashalmen bestreut; dann kommen die beiden Preßbretter fest darüber, und über diese eine rothe, ringsum glatt beschnittene Kuhhaut und auf dieses Preßleder die fünf Preßsteine. Und vor dieser Einrichtung wird ein viereckiger, sandbestreuter Erdaufwurf, ein s. g. Khara gemacht, um die Opfergefäße darauf zu setzen. — Dann ist zwischen der eigentlichen Vedi und der Uttaravedi in bestimmtem Längen- und Breitenmaß noch ein Zeltschuppen, als Sadas oder Sitzzelte zu errichten. Inmitten desselben wird ein Udumbara-Ast derart eingerammt, daß er die Länge des Opfernden und die Höhe des ganzen Zeltes über dem Boden mißt. Außer durch die Thür ist ein Einblick in dieses wie in das Havirdhâna-Zelt verboten. Gegenüber dem letztgenannten hat auch der Agnidh ein besonderes Zelthäuschen hergestellt, Âgnidhram ge-

direkt hinauf in den Himmel tragen soll" (Weber, Ind. Stud. 13, 233), und bemerkenswerth ist ferner, daß sich hierbei zuerst die Anfänge geometrischer Kenntniß bei den Indiern selbständig und nothwendig ausgebildet haben. — Ueber das ganze dieser Feierhandlung gibt Webers Abhandlung in den Ind. Stud. 13, 227—92 genaue Auskunft. Die hierhergehörigen Anfänge der Geometrie geben die s. g. Çulvasûtra und G. Thibauts danach genannte Abhandlung, Journal As. Soc. of Bengal, I, 1875 und deren besonderer Abdruck, Kalkutta 1875.

*) So nach dem Uebersichtsplan, welchen Haug seiner Ausgabe des Aitar. Br. beigegeben. — Zwar gibt uns derselbe keinen vollen und, wie mir scheint, sichern Ueberblick aller erwähnten Anlagen und Vorrichtungen des betreffenden Opferfeldes. Auch sind wir außer stande, denselben mit den Angaben bei Weber (a. a. O.) in gehörigen Einklang zu bringen. [Gleichwohl habe ich denselben auch hier beigegeben, weil ein solcher doch dem Leser zur Orientierung nöthig schien, eine Aenderung oder Verbesserung auf eigene Hand indessen nicht gewagt.]

heißen. Darin ist in der Mitte ein sandbestreuter Erdaufwurf (Dhishnya) als Feuerherd für den Agnidh und eben solche Feuerstellen oder Altaraufwürfe sind in der Reihe nach rechts im Sadas noch ihrer sechs für sechs andere Genossen der Priesterschaft, die sieben zumal für die Siebenzahl der Hotar, wie solche früher nach älterem Ritual bestanden.*) Endlich ist noch weiter rechts dem Âgnîdhram gegenüber ein Erdaufwurf zur Säuberung der Opfergefäße, darnach Mârjâlîya benannt, an welchem der Adhvaryu seinen Sitz hat. Der betrachtet östlich von der Sadasthür stehend alle Einrichtungen des Opferplatzes, sie einzeln ansprechend, begibt sich in die Mitte des heiligen Raums und läßt Sprengwasser, Brennholz, Opfergeräth, kurz alles nöthige herbeischaffen.

Am Nachmittag wird auch noch die Vedi bestreut, auch jene ausgehobene und bis dahin verwahrte Erdscholle verworfen, auf welche die Preiskuh den rechten Vorderfuß zum siebenten Schritt gesetzt (S. 439). Dann folgt ein Thieropfer; es wird dem Agni und Soma ein Bock dargebracht. Zuvor aber werden alle Theilnehmer am Opfergelübde, Verwandte und Freunde des Opferherrn — die Männer treten zu diesem, die Frauen zu dessen Gattin — festlich eingekleidet, und nach einigen Libationen gehen alle Priester und Festgenossen zum Opferfeuer, der Agni-Somabock hinterhergeführt. Nunmehr nämlich, nachdem auch im Âgnîdhram Feuer angelegt, die Somageräthe dorthin verbracht, und der Soma auf den (rechten) Havirdhânawagen gelegt worden, ist der Opfernde seiner Fastenordnung und Speise ledig; er darf die Opferreste verzehren; die (Madantî-)Wasser, welche ihm und seiner Gattin bisher zur Lustration dienten, werden in den Câtvâla gegossen. Hiernach geschieht die besagte Opferung.

Noch vor Sonnenuntergang aber muß das für den andern Tag nöthige Wasser aus fließendem geschöpft und in die Çâlâ gebracht werden. Der Adhvaryu verbringt den Kübel mit diesen s. g. Vasatîvarî, „übernächtigen Wassern" nachher auf bestimmtem Wege und unter bestimmten Zeremonien und bestimmten Sprüchen des Hotar in das Âgnîdhram, wohin auf eine Sitzbank auch alsdann der Soma kommt. Ebenso wird schon die Milch für die (Sarasvatî-)Spenden des folgenden Tages gemolken. Das alles geschieht unter mehrfacher Absingung der Subrahmanya-Litanei mit dreimaliger namentlicher

*) Vgl. hierüber Weber, Ind. Stud. 9, 374 ff.; 10, 143 f. u. 366. — Die Siebenzahl bilden nach dem Agnidh in der Reihe der Acchâvâka, Neshtar, Potar, Brâhmaṇâchamsin, Hotar und Maitrâvaruna. Mit dem ersten, dem „Einlader", ist der letzte dieser sechs in der spätern Ordnung spezieller Genosse des Hotar; der Neshtar — er hat die Gattin des Opfernden zu führen — ist einer der Adhvaryugehilfen; die übrigen drei sind Genossen des Brahman. Somit fehlt außer diesem Brahman selbst der spätere dritte Hotargehilfe, der s. g. Grâvâstut (nach einem bestimmten Loblied genannt), der Udgâtar mit seinen Genossen (Prastotar, Pratihartar, Subrahmanya) und mit dem Adhvaryu dessen erster und dritter Geselle (Pratiprasthâtar und Unnetar, der „Ausschöpfer"), um die sechszehn voll zu machen. Wie in der Uttaravedi eine ältere Altareinrichtung, so ist in den Opferaltären der sieben Opferpriester die ältere schon durch den Rik bestätigte Siebenzahl der Opferpriester festgehalten.

Aufforderung zum Hinausschreiten. Die rituelle Ordnung des Vortages ist beendet, nur der Opferherr hält die Nacht hindurch im Âgnîdhram die Somawacht*).

Im andern Theil der Nacht, ehe der Tag graut wecken die Diener des Opfernden die gesamte Priesterschaft. Diese vollzieht ihre Waschungen am Gârhapatyafeuer oder was dessen Stelle vertritt, und der Adhvaryu veranlaßt den Hotar zur Aufsagung seines Frühgebetes. Der erhebt demgemäß seine Anrufung an Agni, die Ushas und die Açvin (Ait. Br. 15), worauf der Subrahmanya wieder seine Litanei hersagt. Indessen bereitet der Agnidh die zugehörigen Fladen für Indra, die geröstete Gerste für sein Falbenpaar und andere bestimmte Opferspeisen für Pûshan, die Sarasvatî und Mitra und Varuna, seine Gefährten. Und zur selben Zeit stellt der Unnetar oder Ausschöpfer die Somagefäße auf, die Schalen für die sieben ersten „Fassungen", die Krüge und die Kübel mit unterschiedener Bestimmung, die Schöpfkelle und die Trinkschalen oder Becher, ihrer zehn an der Zahl.

Sowie der Hotar aber mit seiner Anrufung zu Ende gekommen, bringt der Adhvaryu dem Agni und seinesgleichen viermalige Schmalzspende, läßt dann nach verschiedenen Aufforderungen an die Priester die Wasserkrüge füllen, vertheilt und richtet in bestimmtem Vorgehen die übrigen Wasser, die einen zum Schütteln und Abspülen, die andern zum Anfeuchten der Kräuter und wieder andere zu anderm Gebrauch, und setzt sich nach dem allem mit seinen drei Genossen und dem Opfernden um das Preßleder. Darauf nimmt er einen der fünf Preßsteine, welcher hiernach seinen Namen bekommt, läßt den Opferer das von diesem gehaltene Anfeuchtewasser ansprechen, legt dann seinen Stein auf das Leder und fünfmal unter Einladesprüchen (an Indra und die Vâju, an Rudra und die Âditya) Soma darüber. Sechs Stengel, je zwei zwischen zwei Finger der linken Hand, nimmt der Pratiprasthâtar, der erste Gehilfe des Adhvaryu davon weg, worauf dieser Wasser auf den Soma gießt und mit seinem Stein darauf schlägt, achtmal, elfmal, zwölfmal, in drei Gängen unter ständigem Zuguß von (Anfeuchte-)Wasser und bei jedem Gang die kurzen Stengel, zuletzt auch den Stein weglegend. Der ausgepreßte Saft fließt durch die Finger des Pratiprasthâtar und über die Stengel zwischen denselben in das von diesem untergehaltene Gefäß zu einer ersten „Fassung" oder Libation, einem ersten „Griff" oder Graha, wie es unübertragen heißt. Aus der Hand des andern, der seine Somastengel nun wieder auf das Preßleder wirft, nimmt der Adhvaryu das Gefäß, wischt es ab und geht, den ganzen Inhalt bis auf einen kleinen Rest im Âhavanîyafeuer zu opfern, dabei von dem Opfernden angefaßt, der zumal für sich selbst seinen Opferwunsch wählt und auch dem Priester dessen Wahlgabe verheißt. Was vom Soma am Gefäß, an den Händen oder Kleidern des Priesters hängt wirft dieser ins Opferfeuer. Vom Rest in der Opferschale kommt ein Theil in den s. g.

*) Vgl. Garbe, Vaitânasutra, Kap. 10 u. 16, übrigens nach Weber a. a. O. 364—69.

Erstlingskrug, zum andern eine große Somaranke für das Abendopfer, und der abgewischte Preßstein wird hinzu gelegt.

Nunmehr pressen der Adhvaryu mit seinen drei Genossen zusammen die gleich vertheilten Somakräuter. Sie nehmen dazu die vier übrigen Steine, die sie wieder in drei Gängen, aber mit unbeschränkter Zahl der Schläge und bei nur einmaligem Wasserzuguß aufschlagen. Die ausgequetschten Ranken werden in die Hotarschüssel, die noch saftigen in das Wasser des Schüttelkübels gethan, um nach gehörigem Schütteln wieder und wieder auf das Preßleder zu kommen. Hierauf bringen die Udgâtar eine Holzkufe oder Eimer, den Dronakalaça herbei, stellen ihn auf die vier tresterbelegten Steine, legen das Klärsieb darüber, und der Schöpfpriester gießt den Soma aus dem Schüttelkübel auf die in der Hotarschüssel vom Opfernden gehaltenen Anfeuchtewasser, welche dieser wieder in das untergehaltene Klärsieb gießt, anhaltend so lange, bis aus diesem Gusse eine Anzahl Graha oder Libationen (ihrer acht zunächst) entnommen. Dabei füllt sich auch der Holzeimer oder Dronakalaça mehr und mehr mit klarem Trank, Çukra, woraus dann weitere Libationen geschöpft werden.*)

Unterdessen ist die Sonne des Festtages aufgegangen, und sogleich nach ihrem Erscheinen wird der zweite Soma-Griff oder Graha dargebracht. Im Sadas sitzt, der bei jeder Graha- und nachherigen Becherspende sein Vaṣhat, das ist seinen Einladeruf an den betreffenden Gott oder das betreffende Götterpaar richtet. „Trink, Indra, wohl bekomms! den Somatrunk, so lauten Rufs der Opfrer beut; dein eigen ist der Trunk zuerst!" heißts und ähnlich sonst im Vedalied (Rv. 2, 36, 1). Und dazu erhebt er in einzelnen Fällen den üblichen Nachruf (Anuvaṣhat) und erhält dafür jedesmal seinen Theil gebracht. — Inzwischen ist der Dronakalaça halbvoll, der Opfernde gießt den Rest seiner Anfeuchtewasser hinzu, und Priester und Opfernder einer nach dem andern sich hinten anfassend, gehen aus dem Wagenzelt. Eine Spende muß darauf die beim Pressen oder Schöpfen verlorenen Somatropfen sühnen. Der Adhvaryu nimmt sodann ein paar Halme von der Vedi und geht, die andern ihm nach, einen Halm auf den Câtvâla, einen andern vor die dort sitzenden Udgâtar zu werfen, worauf diese ihr Stotram anstimmen, dann wieder ein paar Halme oder eine handvoll Kuçagras, und die Sänger, ihrer drei, beginnen ihre andern Pavamâna- oder Läuterungsstrophen. Unter ihrem Singen rinnt der Inhalt des Schüttelkübels, vom Unnetar ausgegossen, in den Pûtabhrit, ein andres Gefäß zur Aufnahme des klaren Saftes. Der Opfernde aber murmelt leise: „Aus dem Nichtsein führe mich zum Sein, aus der Finsterniß führe mich zum Licht, aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit."**)

*) Näheres über die einzelnen Graha, ihre Benennung, Entnahme und Vertheilung bringt Weber a. a. O. 372 ff.

**) Weber a. a. O. 374 nach Çatap. Br. 14, 4, 130; vgl. Vaitânasûtra, Kap. 16, 8 ff.

So schreitet das Morgenopfer fort, unter Handlungen und Gebräuchen, unter Beschauungen, Ansprachen und Weisen, die wir alle einzeln nicht betrachten können. Auf ein Thieropfer mit einer oder gar elf Hostien, für welches eine eigene Priesterwahl mit alterthümlichen Namen und Sprüchen statt hat, folgt ein Herantreten der Priester an die acht flammenden Dhishnya oder Feuerherde, dazu feierliche Ansprachen, dazu ein Gebet des Opferpriesters, darin er auch des flammenden Sonnengottes Schutz erfleht. — Ein fünffaches Fladenopfer leitet wieder die Darbringung dreier Graha ein, an drei Götterpaare, die als Âditya noch besondere Libationen erhalten, und nun werden aus dem Pûtabhrit auch die Becher gefüllt. Von zehn mit dem des Opfernden werden in bestimmter Folge neun — der zehnte kommt später daran — gefüllt, zurecht gesetzt und auch mit Çukra begossen. Weiter folgen ein paar Libationen, weiter unter Vashatrufen die Opferung der letzten fünf Becher den herbeigerufenen Gottheiten und weiter dann nach ritueller Besorgung jener fünf Kuchen ein Restetrinken von den Graha, ein Anfragen und Bescheidthun und Heilsprechen zum Trinken der eigenen oder gebotenen andern Becher, daß es wie schönstes Gelage sich ausnimmt, nur daß Folge und Formen so gar heilig bestimmt sind. — Die Becher, nicht völlig geleert, werden niedergesetzt; sie heißen bis gegen den Schluß des Frühopfers Nârâçansa, „Männerpreis“, wohl mit Anspielung auf die Heldenahnen, die auch den Somatrunk geliebt. Der Opferpriester erhebt sich und erklärt den gegenseitigen Zuspruch fertig, und wenn nun auch der zehnte der berechtigten, der Acchâvâka, der Anrufer oder Einlader seinen Bechertrunk erhalten, dann werden die Reste der Opferspeisen verzehrt, daran auch der Opfernde und in ihrem Zelte seine Gattin theil nehmen.

Noch werden zwölf, zum Ueberschuß auch ein dreizehnter s. g. Ritu- oder Zeitengraha nach Anzahl der Monate im Jahr und Schaltjahr aus dem Dronakalaça geschöpft, geopfert und ihre Reste der Reihe nach von allen genossen.*) — Dann beginnt der Hotar seinen Kanon zu rezitieren, und ihm gegenüber sich setzend der Adhvaryu, mit „Ôm!“ und andern Responsorien einzufallen. Wie sie zu Ende gelangt, holt der letztere von beiden den Indra-Agni-Graha, und seine Genossen nehmen ihre Becher wieder zur hand, sie nach Zecherart zu schütteln, während die Libation vorschriftmäßig von statten geht. Ihr folgt das Schöpfen des Vaiçvadeva- oder Allgötter-Graha, worauf sogleich die Opferspeise für die andere Fassung bereitet wird. Unter Udgâtargesang und zugehöriger Çastrarezitation wird die Darbringung dieser letzten Frühopferfassung zumal vollzogen. Alsdann werden die Somagefäße gereinigt und an ihren Platz gestellt, der von früherer Füllung im s. g. Ukthyakruge noch vorhandene Trank an die drei Hotargenossen vertheilt und mit Stotrasang und Kanonrezitation auch dieser in üblicher Weise geopfert; die Reste werden getrunken und von ihren Inhabern die Becher alle geleert. Doch ehe noch der dritte der Hotar-

*) Vgl. Weber a. a. O. 374—79; Vaitânasûtra, Kap. 18, 19.

gehilfen, der Acchâvâka seinen Theil bekommen, werden bereits das nöthige Somabündel vom Wagen und die „übernächtigen" Wasser für das Mittagsopfer geholt.

Das Mittagsopfer wird nun ähnlich wie das Morgenopfer vollzogen, nur daß die Art und Ordnung der Graha verschieden ist, und unterschieden auch der Kanon und die Folge der anderen Zeremonien. Ein besonderes bei diesem Opfer ist aber die Daxinâ- oder Opferlohnvertheilung an die Priester, welche Gold und Zeuge, eine Menge Rinder und auch Speisen zum Geschenk erhalten. Die Schenkung geht in geregelter Form und Reihe vor sich und nach Maßgabe des Ranges, welchen die Empfänger je einnehmen. Auch die Gattin des Opfernden muß zu den Gaben ihre förmliche Einwilligung geben. Zum Schlusse dieses Opfers dann werden wieder die Opferspeisen für die dritte Pressung, auch die zugehörige saure Milch besorgt, und ehe wieder der dritte Hotargenosse seinen Grahatheil vom Ukthyakruge erhält und seinen betreffenden Kanon aufsagt, sind für das Abendopfer die Somareste und Wasser herbeizubringen, worauf im Beisein der beiden Ehegatten und bei verschlossenen Thüren des Havirdhânazeltes noch eine besonders feierliche Libation an die Âditya statt hat.

Zum Abendopfer wird der Preßsaft aus der morgens zurückgelegten Somaranke und aus den Trestern möglichst auch ohne Zuguß von Wasser genommen, und was nach dem Schöpfen des Erstlingsgraha und anderer am Soma fehlt, das wird im weitern Fortgang der Feier durch Zuthun von gequirlter saurer Milch (in den Pûtabhrit) ersetzt. Auch dieses dritte Preßopfer hat seine Eigenheiten in der Art und Folge, im Schöpfen und Darbringen der Libationen. Wenn das Stotralied gesungen, die Feuer auf den Dhishnya entzündet und das Fleisch vom Opferthier des Morgens gar gekocht, dann werden die vier Fladen wieder gerichtet und zum Trunk der zehn Becher auch Theile davon als Spende für die Ahnen des Opfernden (durch drei Geschlechter) dargebracht. Darauf folgt das Verzehren des Opferthiermahles, folgen weiter Libationen und Responsorien zwischen dem Hotar und Adhvaryu, der mit seinem Om! „laß uns sprechen, singen und preisen!" wieder und wieder einfällt, und so fort mit Âjyaspenden, mit Graha- und Becherfüllen und -leeren, bis vom Soma nichts mehr übrig ist.*) Endlich nach Observanzen, deren Eigenthümlichkeiten hier nicht näher darzustellen sind, nach verschiedenen Anrufungen und Libationen, auch einer solchen mit gerösteten Gerstenkörnern, wird der Dronakalaça auf die Uttaravedi verbracht, die zehn Becherinhaber und ihre

*) Im Froschliede, dem bekannten Scherzhymnus in der Sammlung der Vasishthalieder vergleicht der drollige Sänger der Frösche munteres Konzert beim Wiederbeginn der Regenzeit mit dem Priestergesang, den sie, „beim übernächtigen Soma (in der sogen. Atirâtra-Liturgie) um die volle Kufe sitzend" anstimmen:

„Wie Brâhmana von Soma voll, die Stimmen
zur festlich frohen Jahresfei'r erheben,
beim heißen Trank wie scherzende Adhvaryu,
so singts und springts, und keines bleibt zurücke." (Rv. 7, 103, 6 f.)

Mittrinker säubern ihre Trinkgefäße, alle nehmen dann saure Milch zu sich, worauf die Schlußopfersprüche und Spenden kommen. Somasessel, Geräthe und Gefäße werden zum Câtvâla getragen und mit den Spenden und unter Sâmangesang wird von allen zu der Stelle fortgeschritten, wo zum Schlusse ein allgemeines Baden statt hat.*) — Der Opferherr steigt zuerst ins Bad, in dessen Wasser der Adhvaryu ein Holzscheit wirft, viermal geschöpfte Spende bringt und nach einem Fladenopfer an Varuna auch den Krug mit Somatrestern senkt. Es folgt die Gattin des Opfernden; ihr nach steigen auch alle Priester ins Wasser, darein sie zumal alles vom Soma berührte Geräthe werfen. Der Opfernde und seine Gattin hüllen sich dann je in das Tuch und die Decke, darin der Soma gelegen, und lassen sich vom Unnetar aus dem Bade führen. Beim Hinausgehn murmeln sie den Ermunterungsvers (Rv. 8, 48, 3). „Wir tranken Soma, wurden unsterblich, gelangten zum Licht, erreichten die Götter! Was kann nun der Feind uns anthun, was, unsterblicher (Indra), uns des sterblichen Gewalt!" Und so leise murmelnd kehren sie zurück zum Opferfeld. — Noch eine so genannte Ausgangs-Ishti, noch die Darbringung einer „unfruchtbaren" (Kuh) an Mitra und Varuna, und es folgt zum Schluß bei frisch angelegtem Feuer die Opferung eines fünfschaligen Fladens an Agni, worauf das gewöhnliche Abendopfer geschieht und was sonst an üblichen Zeremonien bisher eingestellt gewesen. Das Opferfeld wird aber in brand gesetzt, und indem der Opferer mit den seinen, mit Priestern und Festgenossen vergnügt nach Hause geht, verzehrt die Flamme Wagen, Zelte und Schuppen, kurz alle Einrichtungen des Somaopfers.

Wir haben das Somaopfer in seinen Einzelheiten so weit als thunlich betrachtet, nicht sowohl um dieses selbst als vielmehr um Umfang und Bedeutung uns vorzustellen, welche der brahmanische Opferkultus erreicht. Es ist eine s. g. Vaitâna-Opferfeier, eine mit großer, mehrfacher Feueranlage, wie sie einzelne unter Theilnahme einer Menge des Volkes begehen. Und im Begehen solcher Feste bethätigt sich nunmehr alles besondere im Leben des Volkes, seiner Priester Kenntniß und Uebung, der Grund und der Zweck ihres Daseins und ihrer Stellung. Es ist noch der alte Kultus des Feuers und Wassers, der Götterspeise und des Göttertranks. Aber der Mythus, welcher im alten Liede lebte, ist mit des Liedes Verwendung erstorben, die starre Form hat den Inhalt überwältigt, das freie Wesen erdrückt, den Geist gebannt, im Kultus und was in Kultusformen aufgieng, im Leben des Volkes.

*) Die Zehnzahl der Becher deutet, wie Weber a. a. O. 389, wohl richtig bemerkt, auf eine früher geringere Anzahl von Priestern (9), deren größere Menge (16) nun in der Weise versorgt wird, daß einzelne (Adhvaryu- und Sâmanpriester, der Grâvastut) an den Bechern anderer theil nehmen. So mögen auch andere Vorgänge bei diesem Opfer auf frühere Institutionen und Uebungen zurück gehen. Noch anderes dürfte als symbolische Handlung zugleich auf ältere sexuale Ausschreitungen bei dieser Gelegenheit hinweisen.

Das brahmanische Leben, das heißt das Leben nach brahmanischem Gesetz, ist in der That ein fortwährender Kultus von der Geburt bis zum Tode. Ja, noch über diese Grenze hinaus erstreckt sich die fromme Uebung. Noch vor seiner Geburt und nach seinem Tode erfährt der Mensch die rituelle Heiligung des Zeremonialgesetzes.

Im Anschluß an ihre Aphorismen, welche „die mit Ausbreitung (vaitâna) verbundenen Handlungen" erklären, geben die Sutraverfasser, die Çankhâyana, Katyâyana, Âçvalâyana u. a. ihre aphoristische Erklärung der „häuslichen" Regeln, ihre Grihya-Sûtra. Diese sind, wie schon gesagt, für unsere Kenntniß des brahmanischen Lebens von nicht minder großer, ja wohl noch größerer Bedeutung als die andern. Sie gewähren uns Einblick in die geheiligte Sitte des Volkes und des Hauses und der Familie Brauch und Gewohnheit. Mit den Regeln ist ein Sprechen und Sagen verknüpft. Daran haftet uralte Vorstellung und Anschauung, eine Erinnerung, vom Vater auf den Sohn übermacht, von dem einen auf das andere Geschlecht.

Auf diese soll unser Augenmerk vorzüglich gerichtet sein, wenn wir die rituellen Einzelheiten auch einzeln beachten, des Volkes Sitte und Gewohnheit im Zwange des brahmanischen Ritualgesetzes. Wir werden zumal die Wandelung und Entwickelung schauen, welche hier seit dem altvedischen Zeitalter vorgegangen.*)

Im Gegensatz zu den großen und kostspieligen Vaitânaopfern bringen die Hausregeln vor allem die Genügsamkeit der Götter in Erinnerung. Man möge im Feuer opfern, ein Stück Brennholz, wie es heißt, dem Agni weihen, eine Spende ohne Feuer dem Gotte oder eine Gabe seinen Priestern schenken, ja nur sich fromm verneigen: es genügt, um der Gottheit Freude zu bereiten und sich ihre Gunst und Gnade zu erwerben. Das andächtige Wort, bezeugt der Rishi im Liede, ist dem Indra süßer als Butter und Honig.

Der Mensch aber soll von allem was er genießt den Göttern opfern. Er soll seine Speise durch Opfer weihen. Auch von Blumen und Früchten, auch vom Wasser darf er Spende geben (Âçv. 2, 1).

Fünffaches Opfer wird von dem frommen Manne täglich verlangt. Daß er morgens und abends von zubereiteter und „opfermäßiger" Speise eine Gabe bringe, dem Agni und die mit ihm Gottheiten des Feueropfers sind, Sûrya und Prajâpati, auch dem Soma und den andern Göttern. Mit Svâhâ! dem Heilsrufe soll er ihnen seine Gabe bringen. So zum andern den „Wesen", den Genien des Hauses, des Waldes und der Fluren. Und so zum dritten den Geistern der Abgeschiedenen, den Vätern, das Manenopfer.

*) Gṛhyasûtrâṇi, Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch, herausgegeben von Adolf Friedrich Stenzler (Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl., Bd. III, IV, VI, 1863 ff.) Der folg. Darstellung sind Âçvalâyana, Hausregeln, zu grunde gelegt; vergleichend wurden Pâraskara u. a. benutzt.

Diese drei gelten als „Allgötter“, ihr Opfer als Allgötteropfer. Hinzu kommt viertens das Brahmaopfer, das ist Lesen der Veda, ein freies Aufsagen und auch eigentliches Lesen aus den heiligen Schriften. Nicht nur die Lieder- und Spruchsammlungen, sondern auch Brâhmana und Sutra, auch besondere Gesang- oder Spruchverse, auch Epos (Itihâsa) und Purâna werden genannt. Ihr Lesen ist verdienstliches Werk, und lesen mag einer, so viel ihn gut dünkt und so lange er sich gesammelt weiß (Âçv. 3, 2 ff.). Und als fünftes endlich kommt hinzu das Opfergeben an Menschen, das ist die heilige Pflicht der Gastfreundschaft.*)

Man kann überall opfern. Ein Raum von Pfeillänge (fünf Spannen, etwa drei Schuh) ins Gevierte genügt als Opferplatz. Der wird (mit Kuhmist) bestrichen — das untrügliche Wahrzeichen wirthlicher Niederlassung — mit sechs Linien (eine aus West nach Nord, zwei von deren Enden nach Ost und drei inzwischen) abgegrenzt, und in der Mitte das Feuer angelegt. Um dieses herum wird Gras gestreut und rings Wasser gesprengt. „Svâhâ!“ dem oder jenem Gotte ruft der Opferer, gießt mit zwei Kuçahalmen geklärte Butter ins Feuer, und sein Opfer ist vollzogen.

Um aber aller Opferpflicht genügen und alle Opfer nach brahmanischem Gesetz vollziehen zu können, soll der gereifte Mann seinen eigenen Hausstand, eine Familie gründen. Auch der Vater eines gereiften (mannbaren) Mädchens soll allsobald auf dessen Verheiratung bedacht sein. Von beiden Seiten soll zuerst die Familie, dann aber und mit nicht geringerem Bedacht sollen auch die persönlichen Eigenschaften der fraglichen Ehegatten vorsorglich geprüft werden.

Die Sûtra, welche für alles dieß Formen, Spenden und Sprüche haben, kennen, wie schon bedeutet, verschiedene Arten von Eheschließung. Sie heißen eine Ehe „brahmanisch“, wenn der Vater seine Tochter gebadet und geschmückt hingibt, oder „göttlich“, wenn dazu „Opferausbreitung“ statt hat, und halten nur solche für Brâhmana geziemend. Xatriya allein können Gandharva-Ehen eingehen, das ist auf bloße Verabredung zwischen Mann und Weib, oder Râxasa-Ehen durch gewaltsame Hinwegführung des Weibes nach Kampf und Sieg. Und Vaiçya allein soll die so genannte Asura-Ehe zukommen, eine Heirat, nachdem der Mann das Weib durch Geld bewogen. „Unbeschränkt“ heißt ferner die Prajâpati-Ehe, eine formlose Vereinigung, oder die der Rishi, bei welcher der Mann das Weib um ein paar Rinder ersteht, oder die der Piçaca in folge heimlicher Entführung. Ueberlieferung und Uebung ließen solche ältere und immer noch gepflogene Arten von Eheschließung nicht für ungiltig erklären. Aber für recht und heilig galt nur die Ehe in ersterer Form, die der Brahmana, die mit priesterlicher Handlung.

*) Das Lesen wird auch von den alten Erklärern als im Gegensatz zum Hersagen genommen (Stenzler a. a. O. 90). Für diese Sûtra ist also wohl das Bestehen der Schrift anzunehmen. Auf weitere Erörterung dieses Gegenstandes — vgl. übrigens Weber, Ak. Vorless. 16. Anm. — kann hier nicht eingegangen werden.

Auch der Sitte und dem Brauch eines Landes oder Ortes will das Gesetz bei einer Hochzeitfeier gefolgt wissen. Nur daß jene den allgemeinen Regeln nicht zuwider seien. Diese sind das gemeinsame, was alle Sûtralehrer mit geringer Abweichung gleichmäßig lehren.*) Ihre Vorschriften sind im wesentlichen die altvedische Hochzeitfeier (S. 100—3). Die einzelnen Handlungen aber — des Bräutigams Handergreifen der Braut, deren dreimaliges Herumführen um das Hausfeuer und Besteigenlassen eines Steins (Mahlsteins), das Reiskörnerwerfen mit je nachfolgender Spende an Aryaman, Varuna und Pushan, die sieben Schritte der Braut unter Führung ihres Bräutigams — sind überladen durch Opfer- und Spruchwerk, und jenes, das Opferritual und die Spenden sind zur Hauptsache, und dieses, die Sprüche zu Litanei und Formeln geworden.**) Das eine, wie das erwähnte Körnerwerfen in die Hand der Braut durch deren Bruder oder dessen Stellvertreter ist zwar allgemein in Uebung geblieben, aber von inhaltvollem Symbol zu nichtssagender Spende herab gekommen. Und anderes, wie das Auflösen der bräutlichen Haarflechte durch den Bräutigam — das Lösen aus Varunas Fessel — ist wohl in der Formel, nicht aber in der Form allgemein festgehalten.

So ist es mit dem Wegfahren der Braut, mit ihrem Eintritt in den neuen, eigenen Hausstand. Formen und Formeln sind zumeist geblieben, neue — Besprengen der Braut mit Wasser, ihr Niedersetzen auf eine rothe Stierhaut, Ansehenlassen der Gestirne, namentlich des festen Polarsterns — sind hinzu gekommen. Aber die strenge, maßlose Kleinlichkeit des Zeremonials hat den Inhalt, und Ueberladenheit den alten einfachen Sinn verdunkelt.

In enthaltsamer Keuschheit — so gebietet das Gesetz — sich schmückend, aber auf dem Fußboden schlafend soll das junge Ehepaar mindestens drei

*) Die Abweichungen bestehen in der verschiedenen Aufeinanderfolge der Handlungen, ob z. B. das Herumführen der Braut nach dem gegenseitigen Ansehn, wie bei Pâraskara (1, 5) oder vor demselben, wie bei andern zu geschehen hat, ob 1. das Herumführen der Braut, 2. das Besteigen des Steins, 3. das Reiswerfen, 4. die Spende an Aryaman in dieser oder wie bei Pâraskara und Gobhila in anderer Ordnung (3, 4, 1, 2) sich folgen (vgl. Stenzler zu Âçv. 1, 7, 15). Sie bestehen ferner in einem Mehr oder Minder von Einzelheiten, wie z. B. Âçvalâyana nichts von dem Umlegen des Brautgewandes durch den Bräutigam hat, was Pâraskara vorschreibt, und dieser umgekehrt nichts von der verschiedenen Art des Handergreifens, welche der andere bestimmt angibt. Endlich bestehen sie in einiger Verschiedenheit, einigem Mehr oder Minder der Spruchformeln, wie ebenfalls aus der Vergleichung der Gṛhyasûtra hervorgeht.

**) Dieses bezieht sich namentlich auf solche Sprüche oder Verse, welche den alten Liedern entnommen, während andere als uralte Formeln auch ihre Bedeutung bewahren, wie der Spruch beim Handerfassen, beim Steinbetreten oder der bei den sieben Schritten: „Einen zum Saft; zwei zur Kraft; drei zur Reichthumsmehrung; vier zum Wohlsein (Glücke); fünf zum Viehe; sechs zu den Jahreszeiten; sei als Freundin siebenschrittig nun und sei beständig mir getreu!" So nach Pâraskara (1, 8). Âçvalâyana hat bei jedem Spruch, wie es sein soll, „sei" hinzugefügt: „Zum Safte sei einschrittig!" u. s. w. Beim fünften Schritte heißt es: „zu Nachkommen". Am Schlusse wird auch hinzugefügt: „Mögen wir viele Söhne erlangen, die sollen hohes Alter erreichen!"

Nächte zubringen. Dann mögen sie einander nahen, und es geht die Gattin über in die Familie des Gatten. Ihr Brautgewand erhält der Brahmane, „welcher das Lied der Sûryâ kennt" (S. 99 Anm.).

Von der Handergreifung an aber hat der junge Ehe- und Hausherr selbst oder durch sein Weib oder später durch seinen Sohn oder Schüler das ständige Hausfeuer zu besorgen. Er hat die mannigfachen Opferungen und Spenden zu vollziehen, welche das Gesetz vorschreibt, welche auch die Hausregeln in ihrer Art und Ordnung mehr oder minder ins einzelne gehend darstellen (Âçv. 1, 9—12).

Merkwürdig ist jedoch, wie Formen, schon vor alters zur Heirat und Ehe gehörige, mit der Zeit verschoben und unverstanden geworden, wie Aberglaube, Zauber und Besprechung darüber und in geheiligten Brauch gekommen, wie dann alles dabei mit Opfern und opfermäßig behandelt wird. — Um die Unfruchtbarkeit des Weibes zu heben, wird mit anderm frommen Thun, „rettendes, besiegendes, wasserreiches Kraut" angewandt, die Wurzel der weißblühenden Simhi (Solanum Jacq. W.), unter dem Pushyagestirn herbei geschafft. — Im Beginn der Schwangerschaft, im zweiten oder dritten Monat — die vermeintliche Zeit entschiedener Geschlechtsbildung — findet ein ähnliches Vornehmen statt, die Zeremonie der „Mannszeugung".*) — Dann geschieht im vierten Monat der Empfängniß die s. g. Scheitelschlichtung oder Haaraufstreichung. Mit einem (Udumbara-)Zweige, daran junge unreife Früchte sitzen, mit drei Kuçahalmen, mit einem dreifarbnen Stachel des Stachelschweins wird das Scheitelhaar der Frau vom Manne aufwärts gestrichen, und dieser spricht dazu: „Erde, Luft, Himmel! Om!"**) — Und noch verschiedene Form und Vornahme kommt hierzu, was wir schon als alten Hochzeitsbrauch kennen: der jungfräuliche Haarschmuck der Braut wird in die schlichte Haartracht der verheirateten Frau umgelegt.

Wieder haben dann verschiedene Zeremonien, Besprechungen und Segnungen statt, wenn die Geburt eintritt, wenn das Kind, besonders ein Knabe zur Welt kommt. Er erhält sogleich Butter und Honig eingeflößt, auch wohl mit eingeriebenem Goldstaub. Und der Vater beugt sich zu ihm nieder, flüstert ihm leise an den Ohren hin, streichelt ihm die Schultern, ihm Geist und Leben beizubringen und sein Hoffen und Begehren, vor allem die „hundert

---

*) Es wird der Frau, nachdem sie gefastet, saure Milch von einer Kuh, die ein ihr selbst ähnliches Kalb hat, darin zwei Bohnen und ein Gerstenkorn gethan, zu trinken gegeben, wobei sie auf die wiederholte Frage: „was trinkst du?" dreimal „Mannszeugung!" antwortet. (Âçv. 1, 13; Pâr. 1, 14.) — Ferner werden Senk- und Schößlinge des Feigenbaums in Wasser zerquetscht und damit ihr das rechte Nasenloch genetzt, auch wohl eine Kuçawurzel und ein Stück vom Somakraut dazu gegeben. Endlich wird eine Schale mit Wasser unter bestimmter Formel der Frau in den Schoß gestellt.

**) Bei Pâraskara (1, 15, 4) wird noch dazu ein Stecken oder Pfeil vom Viratarabaum und eine volle Spindel genommen.

Jahre Lebenszeit" anzuwünschen.*) — Das geschieht alles unter Sprüchen, auch wie er dann die Gattin anredet, zuerst ihre rechte, dann ihre linke Brust dem Kinde gibt, ihr zu häupten ein Gefäße mit Wasser aufstellt, die Wasser „zur Hut für die Wöchnerin und ihr Söhnlein". — Am zehnten Tage, wenn die genesene wieder aufsteht, nach einigen früher oder später (vgl. Manu 2, 30), gibt der Vater seinem Kinde einen Namen, einen gerad-, zwei- oder viersilbigen einem Sohne, einen ungeradsilbigen einer Tochter, jenem auch einen Begrüßungsnamen dazu, den Vater und Mutter für sich behalten, bis zu des Knaben Einführung beim Lehrer.**)

Im sechsten Monat erhält das Kind feste Speise, gewöhnlich Reis.***) Die Reisfütterung ist aber wieder eine feierliche Handlung, mit Opfern, Spenden und Sprüchen. Nur daß beim Mädchen die bloße Handlung geschieht und die Sprüche wegfallen.

Dem jährigen Kinde oder nach Familienbrauch vor abgelaufenem dritten Lebensjahr wird das Haar geschnitten und die Haarlocke bereitet, wieder ein feierlicher Vorgang, der mit keiner geringen Menge von Zeremonien und Spenden, und beim Knaben auch mit Sprüchen statt hat. Aehnlich, um es hier gleich anzuführen, im sechszehnten Jahre des Jünglings das Schneiden des Backenbartes.

Eine wichtigste Feierhandlung im Leben eines Knaben ist nun aber seine schon erwähnte Einführung beim Lehrer. Sie geschieht beim Brahmana nach vollendeten siebentem, beim Xatriya im elften, beim Vaiçya im zwölften Lebensjahr oder nach Familienbrauch. Und ebenso entsprechend verschieden ist die Frist, beim Brahmanen das sechszehnte Jahr, bis zu welcher die Zeit hierfür verstrichen. Festlich geschmückt, im neuen Kleide, mit Gürtel und Stab, und auch diese in Farbe und beziehentlich Stoff verschieden bei den verschiedenen Kasten, so erscheint der Knabe vor dem Lehrmeister. Der nimmt ihn bei der Hand und führt ihn zum Feuer, läßt aus seinen Händen Wasser auf die Hände des Knaben herabfließen und weiset ihn als Schüler an. — Wie solche Einführung eines Schülers etwa buddhistisch sich ausnimmt, das dürfte hier inzwischen (mit seinen charakteristischen Emblemen, mit dem Triçul oder Dreizack, dem Thronsitz und den Füßezeichen, mit seinen anbetenden Frauen, der Priestergruppe rechts, der Gruppe des einführenden Häuptlings und seiner Weiber links) das nebenstehende Bild veranschaulichen. — Doch kehren wir

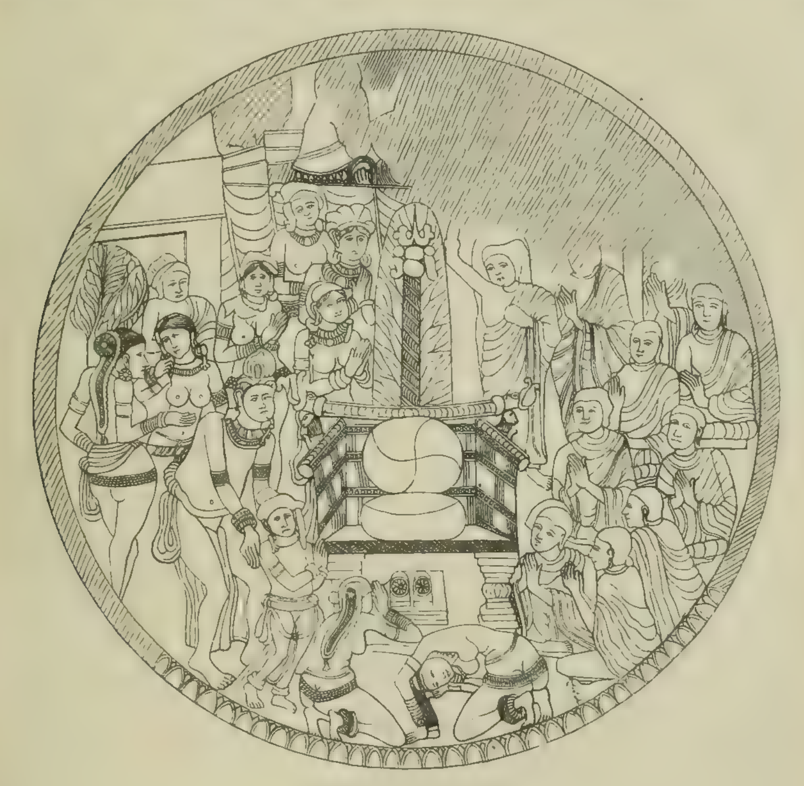
*) So: „Werde ein Stein, werde eine Axt, werde unverwüstliches Gold! Du bist mein Selbst (al. der Veda), Sohn genannt; du lebe hundert Jahr!" (Âçv. 1, 15, 3; Pâr. 1, 16, 18; Çat. Br. 14, 9, 4, 26).

**) Beliebt wird für Knaben ferner ein Name, der mit einer tönenden (sonans) anhebt, in der Mitte einen Halbvokal und am Ende (in der Nominativform) ein sogenanntes Visarga hat, wie Devadatta (devadatta: θεόδοτος).

***) Auch andere Speisen geben die Sûtra an (Âçv. 1, 16; Pâr. 1, 19), namentlich Fleisch und Fischspeise, unterschiedlich mit der Absicht auf bestimmte Förderung, z. B. Lerchenfleisch, um die Redekraft zu fördern.

wieder zum brahmanischen Lehrer zurück, der wie selbstverständlich und kaum noch anzumerken nöthig die ganze Handlung mit Versen oder Sprüchen begleitet.

Er läßt den Knaben ihm sich nennen, und mit vollem Namen dann ihn anredend zur Sonne, zum Savitar aufschauen. Darauf legt er seine Hände über dessen Schultern, berührt die Stelle seines Herzens und heißt ihn Agni verehren. So thut dieser, umschreitet das Feuer mit Rechtswendung und legt schweigend ein Scheit Holz zu. Angewiesen also tagtäglich zu thun,



Skulptur von Amravati.

sich durch Berührung Agnis „mit Glanz zu bekeiden", die Glut jeden Morgen zusammen zu kehren, mit Wasser zu umsprengen und durch Zulegen frischen Holzes zu nähren, wird ihm (nach andern schon vorher) vom Lehrer sein Gürtel umgethan — einem Brahmanen auch die Opferschnur — und sein Stab in die Hand gegeben. „Du bist Schüler — sagt ihm der Lehrer — nimm Wasser in den Mund, vollziehe die Handlung, schlafe nicht am Tage, deinem Lehrer gehorsam lies den Veda."*)

*) So Açv. 1, 22, 2. Pâr. 2, 3, 2. hat . . . „schlafe nicht bei Tage; hemme die

Da wird nun im einzelnen — beim einen mehr, beim andern weniger ausführlich — angegeben, wie der Knabe als Schüler sich zu verhalten, wie er abends und morgens das Feuer zu schüren, auf Almosen auszugehen, seinen Unterhalt, namentlich Reis sich zu erbetteln und die Speisen zu bereiten hat, wie er essen, trinken, sich kleiden, wie er (auf keinem Sessel) sitzen, und (auf dem Erdboden) schlafen, was er thun und meiden, wie er andern, besonders aber seinem Lehrer ehrerbietig begegnen soll. Angegeben auch wird, was gelernt werden soll, die Veda, wie gesagt, „Vorschrift (Brahmana-Aussprüche), Anwendung (Lied und Spruch) und Bedeutung", wann der Unterricht beginnen — „beim Hervorbrechen der Kräuter unter dem Sternbild Çravana" (Pâr. 2, 20), beim Vollmond des gleichnamigen Monats, zu anfang der Regenzeit — und wie, mit welchem Opfer er jeweils beginnen soll. Und angegeben wird auch, wann Unterricht statt haben soll und wann, wie bei Eintritt von Neumond, von Sturm, Unwetter, angesichts einer Leiche u. a., kein Unterricht statt hat. Endlich wird auch gesagt, wie lange das Lernen dauert, wann und wie es schließen soll — nur über die Art und Weise desselben, wie der Lehrer zu lehren und der Schüler zu lernen hat, erhalten wir hier keine Weisung.

Zwölf Jahre dauert die Unterrichtszeit, oder bis die Gelübde, d. h. die jedesmal angelobte Vollendung eines Vedastückes, alle erfüllt sind oder bis der Lehrer die Erlaubniß zum Abgang ertheilt. Dann gibt der Schüler diesem Geschenke und ihm wie der ganzen (Schüler-)Versammlung, auch hinzukommenden frühern Schülern desselben Lehrers einen Festschmaus. Uebrigens ist eines Schülers Austritt, seine „Rückkehr" (ins Vaterhaus) ebenso feierlich wie sein Eintritt gewesen: ein Bad, als das hauptsächlichste dieser Feier, beschließt seine Lehrzeit.*) — Noch mindestens drei Tage hat aber ein solcher,

Rede; lege Holz an; schlurfe Wasser." Die „Handlung" begreift alles was dem Brahmaschüler (brahmacârin) überhaupt und einer Kaste im besondern vorgeschrieben ist, mit seinen Andachts- und Opferübungen den ganzen „Brahmawandel" (brâhmacârya), der im besondern „Keuschheit" bedeutet. „Wasser in den Mund nehmen" oder „Wasser schlürfen" soll nach dem ältern Erklärer (Nâr.) auf die Mundspülung „nach Verrichtung der natürlichen Bedürfnisse und bei andern Gelegenheiten" sich beziehen. Freilich ist eine genaue Reinlichkeit zeremoniell geboten. Uebrigens scheint aber „Wasser" bei den alten Indern wie anderswo auch symbolisch die Lehre und ihre Ueberlieferung anzuzeigen.

*) Das Abgangsbad ist nach Pâr. 2, 6, 9 ff. ein Benetzen oder Waschen aus acht Wassergefäßen, welche in einem Verschlage aufgestellt sind. Nach einer Darbringung von Opfern und Spenden bespricht der abgehende Schüler die (acht) „feindlichen" Feuer, welche in das Wasser eingegangen, daß sie darin zurück bleiben, um sich dann die freundlichen herauszuschöpfen und damit „zum Glück, zum Ruhm, zur Göttlichkeit, zum Gottesglanz" sich zu benetzen. — In der Wolke das Blitzfeuer, wie dieser Vorstellung offenbar zu grunde liegt, ist den Menschen bald verderben- bald segenbringend. Uebrigens hat ein solcher Snâtaka oder Abgehender sich ein (Hals-)Geschmeide, ein paar Ringe, Gewänder, einen Sonnenschirm, ein paar Schuhe, einen Stab, eine Kopfbinde u. a. für sich und seinen Lehrer, im Nothfall für diesen allein anzuschaffen; er erhält dann,

„der ein Bad hatte", besondere Vorschriften und Regeln zu befolgen, die sich vornehmlich auf Reinheit und Wohlanständigkeit beziehen. Darnach gehört er wieder seinem klassenmäßigen Beruf und seiner Familie an, um nur für den Fall einer Bußübung oder wenn sein früheres Schülerthum formell fehlerhaft gewesen, oder wenn ihn das Verlangen zu anderem und weiterem Studium treibt, zu den Füßen seines Lehrers zurückzukehren, dem er übrigens wie Vater und Mutter, ja als geistigem Erzeuger, noch mehr wie diesen als seinem Guru, d. h. als ihm „ehrwürdigen" sein ganzes Leben hindurch höchste Ehrerbietung schuldig bleibt.

Die nächste Aufgabe eines aus dem Schülerstande entlassenen Jünglings ist nun die Begründung eines Hausstandes, um alle Pflichten des Hausherrn zu erfüllen. Als „opferkundigem" sind ihm die Riten bekannt, die Zeiten, Regeln und Bräuche der Opfer und die Gottheiten, denen sie gebracht werden. Es sind dieß namentlich Opferhandlungen, welche in verschiedenen Vollmonds- und anderen Zeiten vollzogen und von den Aufstellern der Hausregeln als Çravanâ-, Âçvayujî-, als Ashtakâ- u. a. Handlung, als Furchen- oder Pflugopfer oder als solches beim Genuß des ersten Getreides aufgeführt werden. Sie betreffen naturgemäße Erscheinungen und Hantierungen im Laufe des Jahres mit Rücksicht auf Hauswesen, Ackerbau und Viehzucht und sollen einerseits den Schutz und Segen der Götter, anderseits die Abwendung von Gefahren erwirken. Wenn mit Beginn der Regenzeit zum Beispiel die Schlangen den menschlichen Wohnungen zu nahen pflegen und den schlafenden gefährlich werden, so geht die Çravanâzeremonie darauf aus, die Schlangenfürsten und ihre Sippe zu beschwichtigen und aus dem Bereiche des Hauses zu bannen, worauf dann auch die hierzu gebotene sorgsame Reinigung des Hauses (Âçv. 2, 3, 3) und das Verbot abzielt, in jener Zeit auf einer Streu zu schlafen. Ebenso wenn der Darbringer des Furchenopfers die Gottheit des Indra anruft; „segenvoll seien uns seine Waffen!" Blitz und Donner (Pâr. 2, 17, 9). Götterfurcht und Aberglauben, Natur- und Zauberdienst, Opfer- und Beschwörungswerk sind in dem allem wunderlich vermengt.

So ähnlich, um auch dieß zu erwähnen, beim Bau eines neuen Hauses. Da ist zuerst die Prüfung der Baustelle, dann die des Bodens, dann die Bestimmung und Anlage der innern Räume, der Küche, der Wohn- und Schlafräume. Und für das alles werden nicht nur naturgemäße Regeln angegeben, nicht nur Opfergaben, Sprengungen und Sprüche angewiesen, sondern auch Zaubermittel, um Gesundheit, Glück und Zufriedenheit an die Rohrstangen und Balken zu heften und Unheil und Schaden fern zu halten. Auch

---

nachdem er ein (bestimmtes) Stück Brennholz für Agni besorgt, seinen Schopf, Haare und Nägel beschnitten, nach dem Bade ein neues Gewand, wo möglich Ober- und Unterkleid angelegt und, um vollends das Schüleraussehen aufzugeben, auch mit einem Blumenkranz zum Turban das Haupt umwunden. Betteln, dessen er sich als Schüler nicht schämen darf, hat bei ihm aufzuhören. (Das. 2, 7, 6; Âçv. 3, 8.) Vgl. Âpastamba, Aphor. 1, 11, 30 ff.; Weber, Ind. Stud. 10, 125.

der Einzug in das neue Haus, nachdem es mit allem nöthigen, besonders mit Satkorn gut versehen ist, hat seine Gaben- und Spruchhandlung. Und ein gleiches, wenn der Hausherr den Acker ringsum bestellt und seine Rinder in ihre Hürden oder Ställe bringt (Àçv. 2, 7 ff.; Pâr. 3, 4).

Aber es sind auch Handlungen, deren Vollzug die Hausregeln bestimmen, ohne daß eines noch aus dem andern, aus den Formen noch Sinn und Bedeutung klar erhellt. So das Spießrindopfer, das dem „Spießträger", dem Rudra gebracht wird (Àçv. 4, 8; Pâr. 3, 9), wohl um dessen Schädigung zu verhüten und aus seiner Schonung Segen — „Reichthum, Welten, Reinheit, Söhne, Vieh, Leben, Ruhm" — zu erwerben, und „die Hingabe des Stiers" (Pâr. 3, 9.*) — Gewiß sind Gebräuche erhalten und in ihrem äußern Wesen festgehalten worden, nachdem sich dieses verändert, mit andern ähnlichem vermengt, worüber deren inneres Wesen mit der Zeit dem Gedächtniß entschwunden war und dessen Verständniß abhanden gekommen.

Noch ist dann am Schlusse solcher und ähnlicher Handlungen auch eine Speisung der Brâhmana vorgeschrieben. — Die Verehrung und Hochschätzung der Brâhmana ist bereits dem Knaben eingeprägt und dem Jüngling aus der Schule ins Leben mitgegeben worden. Sie selbst, die Brahmanen haben dafür gesorgt, daß sie auch bei solchen Gabenhandlungen, wie wir eben erwähnten, nicht zu kurz kommen, geschweige bei andern, wo der Mann oder Hausherr des priesterlichen Beistandes nicht entbehren kann. — Schon bei eines Schülers Entlassung, da dieser Lehrer und Schule, wie gesagt, festlich bewirthet, beim Festmahl, welches das Vaterhaus für den wiederkehrenden veranstaltet, beim Schmause, den ein Brautvater dem kommenden Freier gibt, zu solcher und anderer Gelegenheit, da überall, wie es heißt, „die süße Speise" dargereicht wird, erscheinen Brahmanen, wo nicht als nöthige so doch als übliche Theilhaber an Speise und Spende. Denn die Darreichung der süßen Speise ist eine Art Opfermahl, und wie sie mit so genanntem Fuß-, Ehren- und Mundwasser einem Könige oder Fürsten oder dem Lehrer förmlich geboten wird, wenn sie zu gaste kommen, so auch den Brahmanen oder Opferpriestern nach ihrer Wahl durch den Hausherrn oder der einer werden will.

*) Zu Pâr. 3, 9, 1, „womit „die Hingabe des Stiers" anhebt, haben wir eine die Bedeutung wohl erklärende, ansprechende Vermutung aufgestellt erhalten. — „Jede Ortschaft (Ort oder Stadt) — wird erklärt — hatte ein gemeinschaftliches Weideland", und „für die gesamte Rinderherde des Ortes scheint ein Zuchtstier gehalten worden zu sein", der, wenn er alt geworden (wie aus andern erhellt), durch einen jungen ersetzt und geopfert werden mußte." Hierin aber vermutet nun der Herausgeber (Stenzler a. a. O.) das Wesen der „Hingabe". Denn der ihn zu besagtem Zwecke geschenkt hatte sich seines Eigenthumsrechts begeben nicht zu gunsten eines einzelnen, aber auch nicht der Gemeinschaft, deren Anspruch oder scheinbares Eigenthumsrecht mit dem Aufhören des Gebrauchs erlosch; zu ihrem Begriff als Rechtsperson ist das indische Recht überhaupt nicht gelangt. So blieb allein die Opferung (an Prajâpati, Indra oder Tvashtar) übrig und damit ein uralter, auch bei andern arischen Staaten nachgewiesener Brauch, „das Schlachten des Gemeinstiers" erhalten.

Die Wahl seiner Opferpriester, des Brahman, Hotar, Adhvaryu und Udgâtar, „aller, welche die mehr- und eintägigen Opfer vollziehen", ist eine Verpflichtung, die an den Mann nach seiner Schulentlassung herantritt, sobald er zur Feueranlegung schreiten oder gar ein Somaopfer veranstalten will. Wer eine Wahl ihm ansagen kommt, den fragt der Priester vorschriftsmäßig nach der Art des Opfers, das begangen werden soll, nach den Theilnehmern am Dienste und nach dem ausgesetzten Opferlohn. Sofern die Verhältnisse ihm zusagen, soll der Priester die Wahl annehmen. Andernfalls oder wenn der antragende ihm (wohl als verächtlicher oder siecher) unwürdig erscheint, mag er ablehnen. Kein anderer ist dann befugt, ein abgewiesenes oder, falls Opferherr und Priester etwa uneins geworden, niedergelegtes Priesteramt aufzunehmen. So hat das Brahmanenthum für sein Ansehen und seine Stellung, für die Befestigung seines Kastengeistes ausreichend gesorgt (Âçv. 1, 23).

Wir haben die unterschiedenen Opfer kennen gelernt, nicht nur die großen, s. g. Çrautaopfer, bei welchen Priester fungieren müssen, sondern auch die kleinen, täglichen, die fünf, welche die Ueberlieferung jedem frommen Haushälter vorschreibt, das Allgötter- und das Brahma- und das Menschenopfer (S. 447). Das Brahmaopfer ist die eigene Lesung eines heiligen Textes, wie wir wissen; das Menschenopfer bildet die Speisung von Gästen nach der Vorschrift der Smriti; beide Handlungen sind heiliges Opferwerk.

Nun sagen uns die Sûtra, wie einer sich vorbereiten, wie er sitzen und überhaupt sich andächtig halten soll zur „eigenen" Lesung; sie sagen auch, was einer lesen soll; sie sagen endlich auch, welche Gottheiten oder göttliche Personen er „sättigt", d. h. befriedigt mit seinem Lesen.*) Das ist darum alles spätere Verordnung, wie schon an sich der Name Brahmaopfer beweist. Singen und Beten sind uralt, aber Lesen und Aufsagen als frommes verdienstliches Werk ist spätbrahmanische Einrichtung.

Ebenso die Gastfreundschaft. An sich eine uralte Tugend sind ihre Formen und Regeln spätes Priesterwerk. Denn als solches erkennen wir, was die Sûtra wieder lehren, welche Personen — wir haben sie schon früher angeführt, ein Lehrer, ein Opferpriester, der Schwiegersohn, der König, ein Freund, ein Snâtaka (der das Bad erhalten) — mit dem Argha oder Ehren-

*) Er soll an einem Platze, der rein und opfermäßig bestellt ist, seinen Mund ausspülen, soll auf eine Menge Kuçagras, dessen Spitzen nach Osten sehen und selber nach Osten sehend sich hinsetzen, einen Schoß machen, die Hände darüber, die rechte oben, und Reinigungshalme in den Fingern, zusammen legen, dann zum Horizont blicken oder die Augen schließend seine Lesung halten. Lesen soll er Rik, Yajus, Sâman, Atharvângiras, die Brâhmana, Kalpa (das sind Sûtra), Gâthâ, Nârâçaṁsî (eigens aufgestellte Verbindungen von Preisversen), Itihâsa (M. Bharata) und Purâna (Werke über Entstehung, Dauer und Untergang der Welt). „Sättigen" thut er damit Gottheiten, wie Prajâpati, Brahman u. a., die Rishi, Himmel, Erde, Luft, die Wesen u. dgl., die Väter, und — heißt es — „was er dazu an Almosen und Speise austheilt, das gilt als Opferlohn für sein Brahmaopfer" (Âçv. 2, 3 ff.).

wasser zu empfangen, wie ihnen ein Bündel zum Sitzen, zum Füßeaufstellen, Fuß- und Mundwasser und Speisen, namlich Milch, Honig, geschmolzene Butter zu reichen, und wie diese alle anzunehmen und anzusprechen sind. Auch erfahren wir, daß solcher Empfang eines Ehrengastes oder die Darreichung gewöhnlich, bei Opfer- und Hochzeitfesten immer mit dem Schlachten einer Kuh, also mit Fleischspeise verbunden war. Später, lesen wir, war es verpönt, die Kuh zu schlachten, und wurde dafür eine Ziege hingegeben oder auch nur eine Milchspeise gereicht. Einmal im Jahre mußte einer den oder das Argha geben, wer ein Somaopfer bringt, auch mehrmals im Jahre, denn kein Priester sollte ohne dieß die Opferung übernehmen. Aber Gastlichkeit sollte ein Hausherr sogar täglich üben; und gar viel wissen die Sûtra (die Gesetzsammlungen noch mehr als die Hausregeln) darüber zu sagen und anzuordnen, wie seinem Range, seiner Kenntniß und Würde gemäß ein jeder in Ehren empfangen und bewirthet, wie ihm Stuhl und Bett und Beköstigung von dem Hausherrn und im Vorzug vor ihm selber nach Vermögen gegeben werden soll, wie auch der ungelehrte Gast nicht beleidigt, sondern als ob er gelehrter wäre, behandelt werden soll, wie freundliches Entgegenkommen und freundliche Rede gegen jeden geübt, wie endlich keiner abgewiesen, sondern jedem, der darum bittet — er bäte denn einzig seines sinnlichen Gelüstes wegen — Almosen, Gabe und Nahrung gereicht werden soll, nicht nur dem Brahmanen, sondern auch dem Cand.la, auch dem Hunde, der an der Thür knurrt, denn dieß alles gilt für heiliges Opferwerk und gewinnt des Himmels Segen und Seligkeit.*)

Wer aber eines oder das andere der Opfer unterläßt, indem er ihre Zeit verabsäumt, der muß Bußspenden bringen, nach der Zeit, darin er gefehlt hat (Âçv. 3, 1, 4). Dann kann eine Opferhandlung auch nachgeholt werden. Ferner hat im Beginne größerer Feierlichkeiten, wie bei der Hochzeitfeier durch den Bräutigam eine „Allbuße" statt, deren Ritual von verschiedenen verschieden in der Zahl der Spenden und Sprüche bestimmt wird (Pâr. 1, 3, 5). — Auch diejenigen, welchen ein Guru gestorben, oder die ein anderer Verlust betroffen (an Kindern, Vieh oder Gold), sollen am Neumonde ein Sühnopfer vollziehen (Âçv. 4, 6, 1).

Eines Mannes Wünsche, lehren Brahmana und Sûtra, werden gleichfalls durch Opfer und Spenden erlangt. Wer auf die Vollziehung der großen Opfer vorgesehen ist, der soll sich für die Erreichung seiner Wünsche nicht mit einem einfachen Kochopfer begnügen, sondern ein Çrauta- oder vorgeschriebenes Wunschopfer in drei Feuern vollziehen. Andere mögen für ihre Wünsche mit einfachem Kochopfer sich abfinden.

Spenden und Sprüche oder auch nur Sprüche sind auch für die Genesung von Krankheit eingerichtet, für den, welcher einen bösen Traum gesehen, unangenehmes oder beunruhigendes an sich oder seinem Hause erfahren,

*) Pâraskara, Gṛhya-S. 1, 3; Âpastamba, Dharma S. 2, 2, 5—9.

wenn er z. B. geniest oder ein Unglücksvogel sich ihm aufs Dach gesetzt, oder wer schlimmes verübt, verbotener Lust gefröhnt, verbotenes Opfer gebracht, verbotene Speise genossen, verbotenes Geschenk angenommen, oder pflichtmäßiges und gebotenes verabsäumt, etwa Sonnenunter- oder -aufgang müßig verschlafen, daß er die Furcht oder üble Folge abwende, auch um verlorenes oder vergessenes mit Pûshans Hilfe (s. S. 60) wieder einzubringen (Âçv. 3, 6 f.). Genug, um zu zeigen, wie eines frommen Mannes Leben, sein Hausstand und seine Familie von brahmanischem Wesen und brahmanischer Vorschrift durchwaltet, durchregelt und bis ins kleinste und alltägliche beherrscht ward.

Wenn einen solchen, der das Feuer angelegt hat, Krankheit befiel, so waren, wie bedeutet, die Brâhmana und brahmanische Heilmittel seine Zuflucht. Er zog zum Dorfe hinaus, und die Leute, welche den heimischen und hutwahrenden Feuern zugehend ihm begegneten, wünschten ihm gutes. So er genas, opferte er nach seinem Vermögen mit einem Soma-, Thier- oder gewöhnlichem (Neu- oder Vollmond-)Opfer und kehrte wieder. — Wenn er starb, dann wurde sein Leichnam feierlich bestattet. Und nirgend mehr zeigt sich die altbrahmanische Eigenart und Entwickelung als eben bei der Leichenbestattung.

Man trug den todten auf einem Thîrta- oder Altarwege hinaus auf den Reinigungsplatz. Dort wurde die Leiche geschmücket; Haare und Nägel wurden ihr geschnitten, sie wurde mit Narde gesalbt und ein Kranz von Narde ihr aufs Haupt gesetzt. Mit einem noch ungebrauchten Gewande, davon ein vierter Theil an dem Saumende abgeschnitten — das abgeschnittene Stück erhielten die Söhne des verstorbenen — wurde sie dann vorschriftsmäßig bis auf die Füße zugedeckt.*)

Hierauf wird eine freie Stätte, „da nach allen Seiten die Wasser abfließen", ausgesucht und (nach Süden abschüssig) eine mannsgroße (klafterbreite und spannentiefe) Grube ausgegraben. Dahin werden außer einer reichlichen Menge von Butter und Gräsern die Feuer und Opfergeräthe verbracht. Diesem Zuge folgt von bejahrten, Männern und Frauen getrennt und in ungerader Zahl, getragen oder geleitet die Leiche, der ein Thier, eine Kuh oder schwarze Ziege, am linken Vorderbeine gebunden nachgeführt wird. Hinterher kommen die übrigen Angehörigen, die älteren vorauf, die jüngeren nach. Sie haben ihre Kleider unten am Leibe befestigt, ebenso die Opferschnur, und die Haare lose herabhängend.

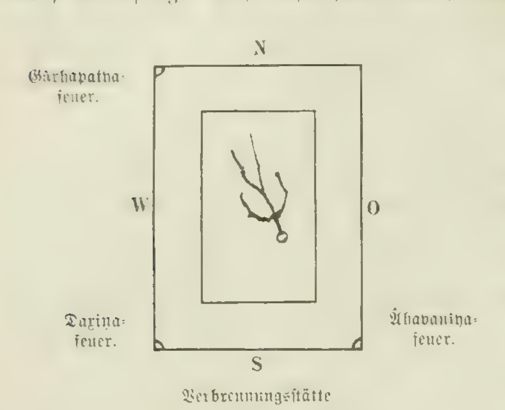
Angekommen besprengt der Vollzieher der Bestattung die Grube, das ist die Brandstätte mit Wasser, indem er dreimal links um sie herumgeht und die Worte des alten Liedes dazu spricht:

*) Nârâyana zu Âçv. 4, 1, 16. „Einige, heißt es, nehmen den Unrat aus dem Körper und füllen diesen mit gesprenkelter Butter." — Der untere Saum des Gewandes soll nach Westen, die Leiche also mit dem Kopfe nach Osten liegen.

„Hinweg ihr, geht, und schleichet fort von dannen!
ihm schufen seine Väter diese Stätte" (Rv. 10, 14, 9).

Dann legt er an ihren bestimmten Stellen auf den Rand der Grube die drei Opferfeuer nieder, einer der es versteht schichtet den Holzstoß, worüber der andere Gras ausbreitet und ein schwarzes Ziegenfell, die Haare nach oben, darauf legt. Auf dieses streckt man, nachdem er nördlich am Hausfeuer vorbei getragen, den Leichnam, den Kopf südostwärts, dem Âhavaniyafeuer, zugewandt.

Gegen Norden von der Leiche — wir nehmen wieder an, daß es die eines Ehegatten und Familienvaters ist — läßt man seine Frau sich niederlassen, worauf ihr Schwager oder ein Schüler oder alter Diener ihres Mannes sie mit den bekannten Worten „erhebe dich o Weib" u. s. w. (S. 112) aufstehen heißt.*) — Mit dem folgenden bekannten und zugehörigen Spruche wird sodann auch der Bogen, welcher (bei einem Xatriya namentlich) ebenfalls zur rechten des todten niedergelegt worden, hinweg genommen, zerbrochen und (die Sehne auf die Brust des Leichnams) auf den Scheiterhaufen geworfen.



Verbrennungsstätte

Nunmehr werden vom Bestatter die Opfergeräthe auf den Leichnam gelegt — der Opferlöffel (Juhû) in seine rechte Hand, ein anderer (Upabhrit) in seine linke, und so alles der Reihe nach auf die einzelnen Theile des Körpers. Auch Metall- (Eisen-) und irden Geschirre werden noch dem todten zugelegt. Und ebenso wird darauf das Umlegethier, d. h. das mitgeführte, zum Mitverbrennen bestimmte Thier gefällt, zerschnitten und die Netzhaut auf den Kopf und das Gesicht, die Nieren in die Hände, übrigens alle Theile auf die entsprechenden des menschlichen Leichnams gelegt.**) Dieß erscheint wie

*) Der Diener darf als Çûdra aber nicht selbst den heiligen Spruch sagen. Wittwenverbrennung ist also auch hier keineswegs geboten. Vgl. S. 115.

**) Zu seiner Abhandlung, die „Todtenbestattung bei den Brahmanen" (Zeitschr. d. D. M. G., Bd. 9, I—XXXVI) hat Max Müller diese bei den Çrautaopfern üblichen und theilweise schon früher angeführten Geräthe nach Kâtyâyana (25, 1, 3, 31 ff.) beschrieben und dargestellt, und ist es diese Darstellung, welche zur Illustration hier beigegeben.

Was übrigens die oben erwähnten Gebräuche angeht, so gilt hier in allem (auch nicht bloß bei den alten Indern) der Grundsatz, das Wort Pâraskaras, Hausr. 1, 8, 11 f.: „Und was das Dorf sagt, das sollen sie thun. Weil es heißt: Bei der Hochzeit und auf der Leichenstätte richte er sich nach dem Dorfe." Erklärt wird dazu

eine Deckung gegen Agni, denn so spricht der Umleger darnach mit dem Liede: „Verstöre nicht, o Agni, diese Schale!" (Rv. 10, 16, 8).*) Mit vier Butterspenden im Daxinafeuer — „dem Agni, der Liebe, der Welt, der Gnade, Svâhâ!" — einer fünften auf die Brust der Leiche, wobei der Spender das linke Knie beugen, seinen Körper aber gerade halten muß, wird der todte darauf unter Namensnennung der Himmelswelt geweiht.

Auf den Befehl des Bestatters werden sodann die Feuer zugleich angefacht, und wie das eine oder andere oder alle zumal den todten erreichen, so gilt dieß als Zeichen für die Erreichung des Bestattungszweckes. Wenn die Leiche brennt, heißt es wieder:

„Geh hin, geh hin auf jenen alten Pfaden,
drauf unsere Väter vormals eingegangen!" (Rv. 10, 14, 7)

und so weiter mit einer Anzahl (24) von Versen und Sprüchen der alten Bestattungslieder (Rv. 10, 14; 16—18), über deren rechtes oder schlechtes Zutreffen schon früher gesprochen worden. Mit dem letzten bekannten Spruche:

„Die lebenden, sie kehrten von den todten,
heil ward der Götter Anrufung uns heute!" (das. 18, 3)

wenden sich alle links herum und gehen ohne umzuschauen von dannen. Wie sie an stehendes Wasser kommen, tauchen alle, Freunde und Verwandte des verstorbenen einmal unter, schnellen Wasser (und damit das Unheil, wie sie sprechen) von sich weg und gießen eine handvoll Wasser aus, indem sie ihren todten bei seinem eignen und seinem Familiennamen anrufen: „Du N. N., dieß Wasser ist für dich!" Dann steigen alle aus dem Bade heraus, legen frische Kleider an und die alten, einmal ausgedrückten (mit den Säumen nach Norden) da nieder und bleiben unter den Tröstungen der andern da sitzen, bis die Sonne untergegangen oder die Sterne sichtbar geworden. So-

(a. a. O.): „Unter dem Dorfe sind nach den Kommentaren die alten Frauen der Familie zu verstehen, welche sich alter Gebräuche erinnern, die nicht im Sûtra angeführt sind." So werden (ebendas.) von der Hochzeit solche erwähnt (wie daß Bräutigam und Braut eine Schnur und einen Kranz um den Hals tragen, Knoten in den Zipfeln ihrer Gewänder geschlungen u. a.) und von eben der Art bei Bestattungen. Da soll der Bestatter (nach Nâr. zu Âçv. 4, 2, 14) ein Goldstück in die Grube legen und Sesamkörner hinein streuen, ferner (nach dems. zu 3, 1) sieben Goldstücke auf den Mund, die beiden Nasenlöcher, Augen und Ohren der Leiche legen und sie ebenfalls mit Sesamkörnern bestreuen, die mit geschmolzener Butter befeuchtet sind.

*) So lassen auch die zugehörigen Sprüche das Umlegen der Netzhaut (nach Rv. 10, 16, 7; der Vers ist m. E. von Stenzler wie von Graßmann unzutreffend übersetzt) als eine Art Decke und Rüstung gegen Agni und das Geben der beiden Nieren (nach das. 14, 16) als zum Schutz und Entrinnen gegen die beiden Yama-Hunde, die jungen der Saramâ erscheinen. Indessen könne, wie einige meinen (nach Nâr. zu Âçv. 4, 3, 24) anstatt der Netzhaut auch ein Fladen und anstatt der Nieren auch zwei Klöße genommen, überhaupt statt aller Auflagen von dem Thiere solche von Mehl gebraucht werden.

dann gehen sie, die jüngern voran, die ältern nach, in ihre Häuser, berühren den Stein (Mahlstein), Feuer, Wasser und was sonst vorgeschrieben, dürfen aber in dieser Nacht nicht selber ihre Speisen kochen. Ueberhaupt sollen sie zehn Tage, je nach Alter und Rang eines verstorbenen mehr oder minder lange sich gesalzener (auch der Fleisch-)Speisen, der Annahme von Geschenken, sowie mit anderm auch des Vedalesens enthalten.*)

Nach dem zehnten Tage der dunkeln Mondhälfte (an einem ungeraden Tage, unter einsternigem Sternbild) werden die Gebeine des verstorbenen gesammelt, die eines Mannes in einen männlichen Krug (Kumbha) ohne Zierat, die eines Weibes in einen solchen weiblichen (Kumbhî), und zwar thun dieß die bejahrten, so wie beim Hinausbringen des Leichnams.**) — Behutsam werden auf der besprengten Verbrennungsstätte die einzelnen Knochen, die Beine zuerst, der Schädel zuletzt aufgelesen und in die Urne gethan, dann auch die kleinen Knochen, nachdem die Asche sorgfältig ausgeschwungen. Hierauf wird die Urne in eine, wie zuvor angegeben, ausgeworfene Grube gestellt, mit Erde bis zur Mündung rings befestigt, mit einem Topfdeckel zugedeckt und demnach mit der ganzen Stelle verschüttet. — Sprüche, wie bei der alten Begräbnißfeier (S. 112 f.) begleiten einzeln angepaßt auch diese (brahmanische) Bestattung. Die sie aber ausgeführt und dem todten diesen Liebesdienst erwiesen, kehren gleich wie zuvor nach Hause zurück, um dort nun ihrem theuren Abgeschiedenen sein erstes Çraddha, ein feierliches Spendopfer und damit verbundenes Todtenmahl zu veranstalten.***)

*) Diese Gebräuche sind hier (nach Âçv. 4, 4 u. Pâr. 3, 10) im einzelnen mitgetheilt, weil sie eine gleiche Anschauung oder Ueberlieferung in ihrem Bestehen auch bei andern Völkern bekunden, wie denn manches, z. B. das Waschen vor dem Eintritt ins Haus bei der Rückkehr von einer Bestattung, das Trösten der Leidtragenden auf diesem Gange, das Nichtselbstkochendürfen derselben u. a. noch heute bei den Juden Sitte ist.

**) Nämlich Männer und Frauen getrennt, wieder in ungerader Anzahl. — Die ungerade Zahl ist also auch bei den Indern eine Unglückszahl. Und ebenso ist die dunkle oder schwarze Monatshälfte von Voll- bis Neumond unheilvoll, wie solche Sternbilder, deren Namen nur einmal vorkommt, weil das Gestirn einzeln (einsternig) für sich und traurig erscheint. (Vgl. Âçv. 4, 51 mit Erkl.)

***) Ein todter verunreinigt durch Berührung, aber auch ohne solche alle die ihm nahe stehen und verwandt sind. Je nach dem Grade dieses Verhältnisses, dem Rang und Alter des verstorbenen und der Nähe seines Todesfalls in Raum und Zeit ist die Verunreinigung und entsprechende Reinigung und Entsühnung. Letztere betrifft im besondern auch das Haus und die Hausgenossen, und die Hausregel des Âçval. 4, 6; vgl. M. Müller a. a. O. XXI ff. gibt eine solche in Verbindung mit der Bestattungsordnung. — Nach der Rückkehr zum Hause, aus welchem das bisherige (Koch-) Feuer hinaus und an einen Kreuzweg oder sonst wohin verbracht worden, nachdem man gebadet, auch Haar und Nägel beschnitten, sollen neue Geräthe statt der alten, namentlich (Wasser-)Kannen, Krüge, Schöpfgefäße u. dergl. beschafft werden, unter anderm auch ein (Mahl-)Stein, frische Butter und Büschel von Kuçagras nach Anzahl der jungen Frauen des Hauses. — Zur Abendopferzeit (Agnihotra) wird (vom ältesten) frisches Feuer angerieben, und die Glut unterhaltend sitzen alle unter Erzählung

An einem Knotentage — so heißen die von Neu- und Vollmond — bei einer Wunschfeier, wie zur Erlangung eines Sohnes, bei einem Glücksfall, wenn Heil, Wachsthum oder Wohlfahrt erlangt worden, aber insbesondere auch, wenn eines der Angehörigen dahingeschieden und dessen Gebeine zur Erde bestattet, werden die Manen der Eltern und Voreltern mit Ehrengaben bedacht. Im frommen Glauben — daher der Name — solche damit den Geistern der Ahnen zuzuwenden, werden sie den Brâhmana dargereicht. Und so kann denn ein Çrâddha nicht vorgehen, ohne daß ein oder wie gewöhnlich drei oder mehrere Brâhmana, „die mit Kenntniß, gutem Wesen und frommem Wandel begabt", aber dem Spender nicht verwandt noch befreundet sind, dazu eingeladen werden.

Nachdem die rechtzeitig eingeladenen ehrenvoll empfangen sind, ihre Hände und Füße sich gewaschen haben — nach einigen leistet der Veranstalter des Çrâddha die Fußwaschung — und den Mund gespült, läßt man sie sich niedersetzen, das Gesicht nach Norden gekehrt, so wie die Ahnen sitzen. Sie erhalten gleich darauf ihren Theil von einer Kuchenspende, wozu der Darbringer ein leises Gebet murmelt, eine Aufforderung an die Manen, es sich schmecken zu lassen. Und wiederholt wird alsdann den Gästen Wasser gereicht und Darbha-Gras auf ihren Sitz gelegt.

Sodann aber gießt der Çrâddhadarbringer Wasser in drei verschiedene Gefäße, die er südöstlich aufgestellt, wirft mit einem Spruche Sesamkörner hinzu, und sich links wendend, „opfermäßig behängt", das heißt die Opferschnur auf der linken Schulter, reicht er mit der linken oder rechten Hand von der linken umfaßt die Ehrenwasser dar.*) Mit „Svadhâ" (Labetrunk, zum Labetrunk!) kündigt er sie einzeln an, und sie darbietend spricht er: „Vater, dieß ist deine Ehrengabe! Großvater, dieß ꝛc.! Urgroßvater, dieß ꝛc.!" Die

erfreulicher Geschichten und Sagen bis in die Nacht. Wenn alles ruhig geworden oder (das übrige Hausvolk) seine Lagerstatt aufgesucht, läßt der Bestatter einen anhaltenden Wasserguß (von Süd nach Nord) durch das Haus bringen, legt Holz zum (Haus-) Feuer und um dasselbe herum, den (neuen) Stein nördlich vom Feuer und läßt, nachdem die Frauen mit den Kuçahalmen Butter genommen und beide Augen zugleich mit beiden Händen, mit dem Daumen und Ringfinger gesalbt, dann die Büschel hinterrücks weggeworfen, den Wasserguß wiederholen. Nach einander berühren sie dann den Stein; auch wird wohl ein rothbrauner Stier herumgeführt. — Die theilweise hierbei verwandten Sprüche, wie „den lebenden zur Schutzwehr", oder „Tod, zieh fort auf anderer Straße" u. s. w., sind auch solche von der vedischen Begräbnißfeier (Rv. 10, 18). — Nun werden frische Kleider angelegt und nach Belieben Sitze genommen, nach Sonnenaufgang aber die Sûrya- und Segenslieder aufgesagt, die Butterspende und das Speiseopfer dargebracht und die Brahmanen bewirthet, welche darauf den Segen sprechen und (mit dem Stier, Metallgeschirr, gebrauchtem Kleid) ihren Opferlohn erhalten.

*) Der Vollzieher der Çrâddhahandlung soll nach der Regel „östlich behängt" sein, was im allgemeinen „die heilige Opferschnur von der rechten nach der linken Seite tragen", hier aber, weil mit der linken Hand dargereicht wird, ein umgekehrtes Anlegen bedeutet. Auf diese Weise wird er „opfermäßig behängt". Vgl. zu Âçv. 6, 7, 13. Nâr.'s Erklärung, im übrigen Colebrooke, Life and Essays 1, 195 ff.

Brahmana empfangen die Ehrenwasser, gießen davon aus, indem der Opferer sie anspricht und zum übrigen noch Wohlgerüche, Kränze, Räucherwerk und Kleider hinzuthut. — Mit einer Speisung der Brahmana schließt dann die Handlung. Nachdem er nämlich die Speisen hergebracht und der Opferer zunächst von der Kuchenspende einiges mit geschmolzener Butter bestrichen und mit der Priester Verlaub im Feuer oder in deren Händen geopfert, bietet er diesen seinen Gästen andere, beziehentlich wiederholt andere Speise an, daß sie sich satt essen und auch von da mit sich nehmen. „Sie speiseten und freuten sich" (Rv. 1, 82, 2) lautet der hier zugehörige Vedaspruch. Wenn sie vollauf befriedigt sind, auch über den Rest der Speisen für den Opferer und die seinen oder für sich selbst bestimmt, auch ihren reichlichen Opferlohn, eine Kuh, Gold u. a. empfangen haben, werden die Brâhmana mit den Worten „wohlan, saget Svadhâ!" feierlich entlassen. Ebenso antwortend, „wohlan, Svadhâ!" gehen sie davon.

„Das Feuer — heißt es nach einem Brahmana — ist der Mund der Götter, die Hand, das ist des Priesters Hand, der Mund der Väter" (Âçv. 4, 7, 22) — Im Opfer, denn beides ist Opfer, setzt frommer Glaube die Priester an die Stelle dessen, was dem Volke sein höchstes und heiligstes ist, seiner Götter und seiner Vorfahren. Priester und Opfer stehen vermittelnd zwischen Götter- und Ahnen- und Menschenwelt; sie verbinden das Jenseits mit dem Diesseits. Das ist des alten Brahmanenthums höchstes Erreichen. Wir aber wollen unserer Aufgabe gemäß nun zusehen, wie unter dieser Macht und ihrem Werden auch die weitern Lebens- und Gesellschaftskreise ihre Einrichtung und Regelung erfahren.

„Der Veda ist die Quelle des heiligen Gesetzes", beginnt ein Gautama seine Verordnungen, und gleichen Hinweis erhalten wir zu anfang bei den andern. Wenn die Großen der Vorzeit das Gesetz wohl übertreten und gewaltsam verletzt haben, heißt es weiter, so ist deren Vorgang nicht maßgebend für spätere Zeiten und für spätere schwächere Menschen. In der That, dürfen wir sogleich hinzufügen, was das Alterthum noch nicht ausgewirkt, geschweige denn gehalten hat, das ist der Grundzug geworden, der beherrschend durch das ganze Gesetz hindurch geht, die Unterschiede nämlich des Kastenwesens.

Altbrahmanisches Gesetz ist Priestergesetz, und da gilt nicht was wir vielleicht nicht ganz mit recht, doch in aller Rechtsordnung und aller Verfassung als vor allem fordern, die Gleichheit aller vor dem Gesetz. Die Menschen sind eben nicht gleich, nicht in Geburt, Stand und Stellung, nicht in Pflicht und Beruf. Nicht erwirbt ihnen gleiches Thun gleiches Verdienst, noch erwerben sie mit gleicher Sünde die gleiche Strafe. Ein Verbrechen, welches ein Çudra mit martervollem Tode an Leib und Leben büßt, kann ein Vaiçya mit anderthalb, ein Xatriya mit ein hundert, ein Brâhmana mit nur fünfzig Kârshâpana oder Kupferpfennigen sühnen, dieser gar gegen

eine Çûdra straflos begehen.*) Und Gutes, Vedastudium z. B., was für einen Çûdra streng verpönt ist, soll den andern in unterschiedenem Maße Ehren und Verdienst, des Himmels Segen und Seligkeit einbringen.

So ist alles durchgreifend unterschieden, und was den Unterschied macht, die Kastenangehörigkeit ist unabänderlich bis ins siebente Geschlecht (Gaut. 4, 22) oder bis Sünde einen Ausschluß und Buße eine Wiederaufnahme bewirkt — unterschieden ist alles von der Geburt an, bei der Namengebung, beim Eintritt in die Schule, da das Alter, wie wir gesehen, Anzug und Umhang — die andere Geburt — auch Stab und Bettelformel eines Schülers bei jeder Kaste anders ist, unterschieden alles bis zum Tode, da die Leiche eines Çûdra nach Süden, eines Vaiçya nach Westen, eines Xatriya nach Norden, eines Brâhmana nach Osten hinaus gebracht wird, und über den Tod hinaus, für die überlebenden in der Erbtheilung, für den selig gestorbenen in den unterschiedenen Himmelssitzen, welche die Götter den Seligen einräumen, denn auch die Götter müssen Kastenunterschiede achten. Doch wollen wir einzelnes nun näher in einiger Ordnung betrachten.**)

Vier Stände nennen die Darsteller der heiligen Gesetzlehren, und wie sie dieselben zu freier Wahl (des vedaunterrichteten) nennen, und in ihrer Ordnung dem einen vor dem andern den Vorzug geben, begreifen sie zugleich ebenso viele und gleiche „Stadien im religiösen Leben eines Brahmanen".

*) Gaut. 12, 2—13 u. a. Man kann hier auch die Strafen vergleichen, welche (das. 22, 2 ff.) auf die Tödtung eines Brâhmana, Xatriya ꝛc. gesetzt sind. — Umgekehrt soll aber auch nach demselben Gesetzlehrer (das. 15 ff.) ein Çûdra mit achtfacher, jener der höhern Kasten mit je um das doppelte gesteigerter Erstattung eines gestohlenen Gutes gestraft werden, weil Schädigung, durch einen gebildeten Mann verübt, höhere Strafe fordert. (Vgl. Manu 8, 337 f.)

**) Wir werden uns hierbei auf Sûtrawerke stützen, wie ein solches unzweifelhaft dem ältesten Gesetzbuch der Inder zu grunde liegt, das nach dem gefeierten Namen des Manu genannt wird. Das sind die s. g. Sâmayâcârita oder Dharma-Sûtra, ältere Gesetzsammlungen, darin „weltliche Pflichten, Uebungen und Strafen" behandelt werden, die eines Gautama (Ausg. v. Stenzler, Lond. 1876), Âpastamba (Ausg. v. G. Bühler, Bombay 1868/71), Baudhâyana und Vâsishtha, davon die beiden ersteren auch bereits in einer Uebersetzung des letztgenannten Herausgebers vorliegen: The Sacred Laws of the Âryas (Sacred Books of the East II), Oxford 1879. Sie sollen sich, wie erklärt wird, darin von den Gṛhya-Sûtra (derselben oder doch gleichnamigen Verfasser) unterscheiden, daß diese „sich auf die Verschiedenheiten der einzelnen Schulen beschränken", jene dagegen „die allen gemeinsamen Verpflichtungen und Bestimmungen enthalten (Weber, Ak. Vorless.[2] 295 f.).

Das Gesetzbuch des Manu ist das Werk einer Entwickelung, einer Bearbeitung und Zusammenstellung, die erst in späterer Zeit ihren Abschluß erhalten. Mit andern Mânavawerken ist es nach den jüngsten Forschungen der s. g. Maitrâyanîçâkhâ, einem Zweige der schwarzen Yajusschulen ursprünglich angehörig. (Vgl. v. Schröder, Gesamtsitz. der Berl. Ak., vom 24. Juli 1879.) Sein alterthümlicher Inhalt, mit dem es (nach Weber, das. 298) an die Spitze aller übrigen alten Gesetzbücher (Yâjnavalkya) zu stellen, ist um deswillen auch hier schon vergleichend heranzuziehen, wenn wir unsere Angaben den anfangs erwähnten Sûtrawerken, vornehmlich dem zuerst genannten entnehmen.

Das sind nun der Stand eines Haushälters, der sich verheiratet und eine Familie gründet, der eines Schülers oder Studenten, welcher Keuschheit gelobt und seinem Lehrer bis ans Ende zugehörig bleibt, der eines Asketen oder Mönches, welcher haus- und besitzlos von Gaben lebt, der eines Eremiten oder Einsiedlers, welcher Buße übend im Walde von Wurzeln und Früchten sein Dasein fristet. Strenge, nacheinander immer strengere Ordensregeln haben die drei letzteren, aber der erste ist doch aller Haupt und Ursprung.*)

Wer nun den Haushälter- oder Ehestand erwählt, der soll der Regel nach ein Weib aus gleicher Kaste nehmen, das jünger ist als er selbst und keinem andern Manne zu eigen gewesen. Ehegatten sollen nicht die gleiche Vorfahrenschaft haben, nicht von vaters- noch muttersseiten innerhalb sechs — nach Gautama mütterlicherseits innerhalb vier — Grade mit einander verwandt sein. Aus gesetzmäßiger Eheverbindung, gesetzmäßig abgeschlossen — unter den Heiratsformen (S. 449) sind die einen (die ersten vier oder sechs) dem Gesetz entsprechend, die andern (die letzten zwei oder vier) dem Gesetze nicht entsprechend — folgen die Kinder der Kaste ihrer Eltern und erben deren Vermögen; die männlichen Nachkommen sühnen, heiligen drei bis zehn Linien ihrer Ahnen. Mit Eheverbindungen aber aus ungleichen Kasten entstehen in den Kindern Mischlinge, die verschieden nach der Verschiedenheit der Verbindung geheißen werden. Durch gleicherweise fortgesetzte Verehelichung derselben mit Angehörigen einer reinen Kaste wird solche im siebenten, durch besonderes Verdienst auch schon im fünften Geschlecht wieder erzeugt.**)

Frauen haben kein freies Verfügungsrecht. — Die Ehefrau ist von ihrem Manne abhängig, sie kann ohne dessen Willen nicht Opfer noch Gelübde vollziehen. Ihre Pflicht ist unverletzliche Treue gegen ihren Gatten zu wahren, in Gedanken, Wort und That. — Stirbt ihr Gatte, so mag sie, um einen Sohn zu erhalten, ihrem Schwager, wo solcher fehlt, (nach einigen) mit Zustimmung der befragten Guru auch einem andern Verwandten („Sapinda", bis zum fünften oder siebenten Grade) oder gar einem Kastengenossen ihres Mannes angehören. Hat sie ihr Mann aber anders verlassen, so muß sie sechs, bei einem Brahmanen sogar zwölf Jahre auf dessen Rückkehr warten. Und wenn jener dem ehelichen oder häuslichen Leben entsagt hat, so soll auch die Frau auf jede andere Verbindung verzicht thun.***)

*) Diese Ordensregeln, namentlich für den Studenten oder Schüler, sind bei Gautama (Kap. 2) und Âpastamba (1, 1, 2—2, 7) früher, einzelnes auch später angegeben. Wir wollen auf einzelnes, was Lebens- und Enthaltungsweise betrifft, hier nicht weiter eingehen. Nur hat Gaut. (3, 2) den Lebensstadien (âçrama) folgend und gegen Âp. (2, 9, 21, 1) den Studenten- vor den Haushälterstand gesetzt, während er doch in der letzten Erklärung mit ihm übereinstimmt und gegen andere auch in der Voranstellung des Mönch- (bhixu-)standes vor dem des Einsiedlers (vaikhânasa). Vgl. Manu 6, 87.)

**) Gaut. 4, 1 ff.; Âpast. 2, 5, 18; vgl. Manu 3, 4 f.; 23 f.; 10, 6 ff.

***) Gaut. 18, 1—8; vgl. Manu 5, 154 ff.; 9, 59 f. — Monogamie erscheint bei Gautama durchweg wie selbstverständlich. Bei Âpast. (2, 5, 11, 12 ff.) wird dem Manne verboten, zu seinem Weibe, das mit ihm die religiösen Pflichten vollzieht und

Kinder sind Eigenthum ihres Erzeugers, heißt ein altes Brâhmanagesetz. Uebereinkunft (auf Verkauf oder Uebertragung) kann indeß Ausnahmen bewirken. So gehört ein Kind auch dem Eheherrn, das seine Gattin bei seinen Lebzeiten und mit seiner Verwilligung durch einen andern empfangen. Anders gehört es dem andern; es sei denn, daß der Eheherr dasselbe aufgenommen und erzogen.*)

Seiner Frau und Kinder Unterhalt hat der Hausvater zu gewähren. — Mit einer Spende in das Haus- oder Herdfeuer soll jedes Familienmahl geweiht werden. Ehe er aber selbst ißt, soll der Hausherr einen Gast, die Kinder, Greise und Kranken und die Frauen des Hauses versorgen. — Ueberhaupt soll sein Haus, um das auch hier zu sagen, ein gastliches sein. Natürlich ist Empfang und Bewirthung des Gastes verschieden nach seiner Beziehung zum Hause, nach Alter, Rang, Würde und allgemein nach Kastenunterschied. Doch soll auch der geringste Çûdra nicht unehrerbietig aufgenommen, kein um Speise bittender, der (nach dem Vaiçvadevaopfer) kommt, abgewiesen werden und so ähnlich wie schon die Hausregeln (S. 458) lehren. Fehlts dem Hause an Speise, so ist doch Raum (Boden) vorhanden, Wasser, Gras (zur Ruhestatt), mindestens ein freundliches Wort zu geben.**)

In der Familie selbst, unter deren Angehörigen soll freundliches Begegnen und gegenseitiges Begrüßen sein. Kinder sollen ihrer Mutter, ihrer Groß- und Urgroßmutter, sollen ihrem Vater, ihrem Groß- und Urgroßvater Ehre und Gehorsam bezeigen. Sie täglich zu begrüßen, ihre Knie zu umfassen, namentlich auch beim Wiedertreffen nach längerer Entfernung, gilt gegen Eltern und Blutsverwandte, gegen Vaters- oder Muttersbruder und Schwester, gegen ältere Geschwister, den älteren Bruder, gegen ältere und ehrwürdige überhaupt. Wie der Mutter soll dem Lehrer begegnet werden. Je nach Alter und Würdigkeit soll einer zuvor oder nachher Begrüßung empfangen. Nur daß das Knieumfassen gegen andre ältere Frauen als die Mutter, gegen ältere Schwestern nicht immer und gar niemals gegen Bruders-frauen oder Schwiegermutter zu geschehen hat.***)

Unter Ehegatten, wird erklärt, ist keine bestimmte Form der Begegnung. Ihr eheliches Zusammenleben ist eine altgeheiligte Pflicht. Doch sind die Gebote der Schamhaftigkeit und Zurückhaltung zu halten. Zur Unzeit der Gattin zu nahen, verbietet das Gesetz. — Wie Feuer, das Symbol des Gottes-

---

ihm Söhne gebärt, ein zweites zu nehmen. Nur wenn sein Weib es in einem der beiden Punkte fehlen läßt, soll er vor Anzündung der Feuer (zum Agnihotram) ein anderes ehelichen. Vgl. Manu 9, 80 f. 95.

*) Gaut. 18, 9—14; Âp. 2, 6, 13, 6 f.; derselbe verpönt (das. 11) allgemein Schenkung oder Verkauf eines Kindes und will auch (2, 10, 27, 2) die Ueberweisung der Gattin behufs Kindererzeugung außer an einen Familienangehörigen verboten wissen. Nach Manu (9, 49) kann überhaupt keiner, „der seinen Samen auf anderer Feld ausstreut" davon für sich gewinnen.

**) Gaut. 5, 25—45; Âp. 2, 2, 3, 12; 4, 11—20; vgl. Manu 3, 99—118.

***) Gaut. 6, 1—8; Âp. 1, 4, 14, 6—10; 2, 5, 14 f.; 8, 17 f.

schutzes, der opferwilligen Liebe und des ehelichen Glücks, so soll auch das Wasser, das Mittel der Sühne und Reinigung im Hause nicht ausgehen.*)

Reinheit in Sitten soll sein, und Reinheit im Anzug, in der äußerlichen Haltung, in der Nahrung und überhaupt im Haushalt.

Was für den Snâtaka (den aus der Lehre entlassenen), das gilt auch für den Haushälter und auf Lebenszeit, daß er wenn möglich nicht alte und schmutzige Kleider trage, auch nicht solche, welche andere vorher getragen, sondern saubere, sauber gewaschene, auch keine farbige oder kostspielige. Aufwand in Gewändern ist verpönt. Aber seinen Körper sauber halten, Haar und Nägel pflegen, den Bart nicht unnöthig wachsen lassen, das ist geboten, wie so manches in leiblichen und natürlichen Dingen was Reinheit und Wohlanstand auflegen. In allem den Ârya zeigen (Gaut. 9, 69), die allgemeine Regel für den schulentlassenen Jüngling gilt fürs Leben und für den Haushälter als Vorbild für seine Hausangehörigen.**)

Aehnlich in Speisen. Das Gesetz (Gaut. 27) verbietet den Brahmanen die Annahme unreiner oder verbotener Speisen; doch lehrt Vergleichung, daß die Speiseverbote auch weiter, auch auf andere sich erstrecken, die nach brahmanischen Gesetzen leben. So ist verboten die Milch einer frischmilchenden Kuh in den ersten acht Tagen, die von Schafen, Kamelen und Einhufern, verboten das Fleisch zu junger, kranker oder gefallener Thiere, solcher die nicht zu Opferzwecken getödtet werden, von fünfzehigen, mit doppelten Zahnreihen versehenen, von stark oder gar nicht behaarten, von Raubthieren oder Fleischfressern, von gewissen Vögeln, wie der Geier, Reiher, Falken u. a., von Nachtvögeln, von mißgestalteten Fischen, der Genuß von Schwämmen oder Pilzen und dergleichen, sonst von allem was verdorben, durch Nager oder Insekten angefressen, durch die Berührung dieser oder anderer Unreinheiten, auch eines Çûdra verunreinigt worden. Auch die Berührung eines unreinen höherer Kaste, die Nähe einer Leiche oder Wöchnerin in den ersten zehn Tagen verunreinigt die Speisen. Und daß nicht durch eigene Berührung seine Nahrung unrein werde, ist eine Händewaschung, ein Mundspülen vor und nöthigenfalls auch unter dem Essen geboten.***)

Und um nun die gebotene Reinheit des Hauswesens überhaupt darzuthun, können und müssen wir nicht auf Unreinheiten hinweisen, welche das Gesetz, wie eben wieder erwähnt, bei Geburten und Sterbefällen eintreten läßt, in verschiedenem Maße nach der Kastenangehörigkeit, in verschiedenem

*) Gaut. 6, 6; 9, 28 ff.; Âp. 2, 1, 1, 15—19 (nach Taitt. Samh. 2, 5, 1, 5); 20 ff.; vgl. Manu 3, 45 ff. „Wo sich der Gatte mit seiner Gattin und die Gattin mit ihrem Gatten sich freut, da (heißts Manu das. 60) ist das Glück der Familie dauernd befestigt."

**) Gaut. 9, 1 ff. mit der Erkl. Haradattas nach Bühler a. a. O.; Âp. 1, 11, vgl. 4, 34 f.; 66 u. a.

***) Gaut. Kap. 17; Âp. 1, 5, 16 f. Vgl. Manu, 5, 5—27. Man kann hiermit die verbotenen Thiere der Bibel (2. Mos. 11 u. 5. 14) vergleichen.

Grade nach dem Grade der Verwandtschaft und andern Umständen, welche die Gesetzlehrer einzeln bestimmen. Doch in anderer Weise sehen wir, wie das altbrahmanische Gesetz auf Reinheit und Sauberkeit in allem hält und solche als fromme Uebung und Auszeichnung für das Arierhaus hinstellt, wenn es bei gelegenheit seine Anweisungen für Glühen, Scheuern, Reiben und Waschen von Metall-, Stein-, Holz-, Thon- und andern Hausgeräthen, von Leder-, Rohr- und andern Zeugen gibt, wenn es Speisereste, Krumen und dergleichen sorgfältig hinwegzufegen, Anhängsel an Koch- und Eßgeschirren hinwegzuschaffen und waschen, den Speiseraum nach der Mahlzeit zu sprengen und zu putzen heißt, wenn es auch die Kinder in ihrem zarteren Alter möglichst sauber zu halten gebietet.*)

Das Kind, lehrt Gautama (2, 1 ff.), ist vor seiner Einführung (in den Unterricht) für sein Betragen, Sprechen und Genießen noch keiner Regel unterworfen. Indessen hat es bald (schon vom fünften Lebensjahre an, sagt die Erklärung) einen Theil der Verantwortung zu tragen. Und so sind Eltern verpflichtet, ihre Kinder frühe zu frommem Werk, zu Feueropferspende anzuleiten, aber vor allem die Wahrheit zu sagen.

Lehre und Beispiel der Eltern soll die Kinder erziehen, die Söhne, bis sie zum Lehrer kommen, die Töchter, bis sie eines Mannes werden. Es ist Pflicht eines Vaters oder wer an eines Vaters Stelle getreten, eines Bruders, Großvaters, Oheims u. s. w., das Mädchen zu verheiraten, sobald, nach andern sogar ehe es zur Geschlechtsreife gelangt. Wer diese Pflicht verabsäumt begeht eine Sünde. Das heiratsfähige Mädchen, das seine Angehörigen so unversorgt lassen, mag nach kurzem sich selbst einem Manne seiner Wahl verbinden, muß dann aber alles Schmucks und alles Heiratsguts von seiner Familie sich begeben. Besser aber, erklärt das spätere Gesetz (Manu) hinzu, die Jungfrau bleibt bis an ihr Ende unverheiratet im Vaterhause, als daß sie einem schlechtgearteten Manne zu eigen wird.**)

Mit ihrer Verheiratung gelangt eine Tochter aus der Obhut ihres Vaters, Bruders u. s. w. unter die ihres Ehegatten, mit seiner Schulentlassung kommt ein Sohn zur Selbständigkeit. Unter den Söhnen hat der erstgeborene Vorrechte, denn mit ihm, heißt es (Manu 9, 106), hat ein Mann männliche Nachfolge erhalten und gegen seine Ahnen sich schuldenfrei gemacht. Sein erstgeborner ist nach ihm herrschendes Familienhaupt und hat vorzüglichen Anspruch auf die Untergebenheit seiner Geschwister und das väterliche Erbgut.

Nach ihres Vaters Tode theilen die Söhne sich in sein Vermögen, wenn jener nicht schon bei lebzeiten, da er keine Kinder mehr zu erwarten hatte, die Theilung vorgenommen. Der erstgeborene soll nach älterem Rechte alles

*) Gaut. Kap. 14; das. 1, 29—34 Âp. 1, 5, 17, 9 ff.); Âp. 2, 2, 4, 23; vgl. Manu 5, 110 ff.; 114 f.

**) Gaut. 18, 20 ff.; Manu 9, 4; 88—93.

erhalten und die übrigen wie als Vater versorgen. Oder er bekommt einen zwiefachen, die andern Söhne jeder einen gleichen Antheil. Oder es wird nach dem Alter der Söhne und nach der Verschiedenheit der Hinterlassenschaft unterschiedlich getheilt. — „Manu vertheilte seine Habe unter seine Söhne," führen die späteren Gesetzlehrer als Norm an für gleiche Theilung; doch, fügen sie hinzu, soll nach dem Veda der älteste Sohn durch einen größern Theil vom Erbgut ausgezeichnet werden. So soll dieser (nach Gautama) ein paar Stück Großvieh, einen Wagen mit Zugthiergespann und einen Stier — ein mittlerer Sohn das schlechtere vom Viehstand, ein jüngster die Schafe, Korn und Eisengeräth — vorweg erhalten. In einigen Gegenden ist üblich (sagt Âpastamba), daß nur der erstgeborene das Gold, Korn und Eisengeräthe (die dunkeln Sachen) als Vorzugstheil bekommt. Die Erbtheilungsweise ist demnach bei den einzelnen Rechtslehrern, noch vielmehr, wie ausdrücklich bedeutet, in verschiedenen Zeiten und nach verschiedenem Ortsbrauche verschieden angegeben, während doch in wesentlichen Punkten Uebereinstimmung herrscht.*)

So soll ein erstgeborner aus zweiter oder späterer Ehe einen geringeren, (bei sonstiger Gleichheit) etwa mit dem jüngsten aus erster Ehe gleichen Theil erhalten, oder es soll das ganze Vermögen nach Anzahl der Frauen und je unter deren Söhne getheilt werden, mit einem zwanzigstel als Vorzugstheil des erstgebornen. — Hat ein Vater nur Töchter und keine Söhne, so kann er die künftigen Söhne einer Tochter für seine Söhne und Erben bestimmen oder erklären. Daher, wie es heißt, die Scheu, ein bruderloses Mädchen zu heiraten, es könnte solche Bestimmungstochter sein, deren Söhne nicht ihrem leiblichen Vater sondern ihrem Großvater mütterlicherseits gehörten. Auch kann eine kinderlose Wittwe oder die nur Töchter hat sich auf gesetzmäßige Weise ihrem Schwager hingeben, um ihrem verstorbenen Manne einen Sohn und Erben zu erzeugen. Anders (als gesetzmäßig) in diesem Falle oder mit andern gezeugte Söhne sind von der Erbschaft ausgeschlossen.

Nach der Theilung geborne Söhne haben ebenso wie die Söhne einer wiederverheirateten (oder auch einer Braut vor der Ehe) nur ihr Patrimonium, ihren Antheil an dem zur Zeit vorhandenen väterlichen Vermögen zu beanspruchen. — Idioten oder Eunuchen sind unterstützungs- aber nicht erbberechtigt. Ebenso hat der Sohn eines Brâhmana von einer Çûdrafrau nur einen Versorgungstheil aus dem väterlichen Vermögen zu beanspruchen.

*) Gautama, 28, 1—13; seine Regeln sind im allgemeinen und auch im einzelnen übereinstimmend mit denen bei Manu (9, 104—219), nur daß sie hier in ihren Angaben näher bestimmt sind, z. B. in der von den sechs Familiensöhnen, die erb- oder nicht erbberechtigt sind (Gaut. das. 32 f., vgl. Manu das. 159 f., 167—77). — Bei Âpast. 2, 6, 14, 1—16 sind in der That nur die leitenden Grundzüge des Erbrechts angegeben, wie der Uebersetzer (das. zu 9) sagt, der indessen zu beiden die beachtenswerthen Erklärungen des Haradatta mittheilt und auf die betreffenden Stellen aus Colebrooke's Aufstellungen (Digests und Mitâxarâ) hinweist.

Und ebenso ist es bei Söhnen, deren Vater einer niedern, deren Mutter aber einer höheren Kaste angehört. — Doch soll ein verschwenderisch und lasterhaft lebender Sohn, wie immer aus recht- und gleichmäßiger Ehe und sogar als zuerstgeborner entsprossen, von aller Erbschaft ausgeschlossen sein.

Ueberhaupt nicht erbberechtigt sind, wie schon gesehen, Frauen und Töchter. — Eine Vermögenstheilung unter Ehegatten kann niemals statt haben. Hat eine Frau eignes Vermögen, als Schmucksachen oder durch Schenkung vor der Ehe von ihren Verwandten oder bei besondern Anlässen durch ihren Mann erworben, so soll dieses auf ihre unverheirateten oder arme verheiratete Töchter übergehen.

Auf die Eltern eines verstorbenen kann dessen Vermögen ebenso wenig zurückfallen. — Wenn also einer ohne männliche Nachkommen (leibliche oder Erbtöchtersöhne oder rechtmäßigen Wittwensohn) zu hinterlassen stürbe, so soll sein Vermögen dem ältesten Bruder oder überhaupt seinen Brüdern zukommen, die mit ihm außer (Vermögens-)Gemeinschaft gestanden; und stirbt in gleicher Weise ein Miterbe, so ist sein Erbe der andere, der mit ihm in Gemeinschaft gewesen. Nach der Theilung geborne Söhne erben, wie gesagt, nur ihr väterliches Vermögen; sie gehen nur für dieses mit in die Theilung, wenn die Brüder oder Söhne des Verstorbenen, der bei lebzeiten abgetheilt hat, ihr Vermögen wieder mit dem des Erblassers vereint haben. Was ein Miterbe durch sein besonderes Verdienst, sein Wissen oder Können erworben, mag er für sich behalten. Uebrigens soll auch aller Erwerb einer Vermögensgemeinschaft unter gleichen Miterben gleichmäßig vertheilt werden.

Das Gesetz nennt außer dem leiblichen rechtmäßigen Sohn noch fünf andere als familienangehörig und Erbsöhne, nämlich den rechtmäßigen Gattin- oder Verwandten-, den geschenkten und erworbenen oder Schenk- und Adoptivsohn, den Geheim- (im Hause gebornen) und den (von seinen natürlichen Eltern verlassenen) Pflegesohn. Ebenso sechs andere — den Mädchensohn, von einer unverheirateten Haustochter, den Brautsohn, den einer wiedervermählten, den einer Bestimmungstochter (deren Mutter niedererer Kaste angehört), den Selbstgabe- und den Kaufsohn — welche zur Familie gehörig aber nicht erbberechtigt sind. Nur wenn von den ersteren keiner vorhanden, sollen sie ein viertel der Hinterlassenschaft haben.*) — Bei den Familiensöhnen

*) Gaut. 28, 32—34. Bei Manu (9, 766—77) sind die einzelnen näher bestimmt. Gattin- oder Verwandtensohn ist der mit einer Frau unter Zustimmung des kinderlosen Gatten oder nach dessen Tode von einem andern gesetzmäßig gezeugte; Schenksohn oder „gegebener", den seine Eltern, Vater und Mutter übereinstimmend und feierlich einem sohnlosen Kastengenossen gegeben; Adoptivsohn oder „künstlich erworben" ist der aus gleicher Kaste an Sohnes statt angenommene; Geheimsohn ist, der mit ungewisser Vaterschaft im Hause eines Mannes (etwa während dessen langer Abwesenheit) ihm von seiner Frau geboren; Pflegesohn endlich heißt der von seinen natürlichen Eltern oder nach dem Tode eines Vaters von seiner Mutter oder umgekehrt verlassen und dann aufgenommen worden. Von den andern heißt „Brautsohn" der einer vorehelich,

ersterer Art, bei gegebenen und angenommenen Söhnen ist auch Gleichheit der Kaste erforderlich, während Verschiedenheit bei den andern Platz greift. Natürlich ist die Kastenordnung auf die Erbvertheilung, wie schon bemerkt, wesentlich einwirkend. Höhere Kastenordnung in zweiter Ehe kann Altersvorrang aus erster Ehe ausgleichen, wie wenn z. B. mit dem erstgebornen eines Brâhmana von einer Xatriya der Sohn von einer Brâhmana aus zweiter Ehe gleichberechtigt wird, und ähnliches bei ähnlichen Verhältnissen.

Wo väterliche und nächste Erben fehlen, da treten als erbberechtigt die Sapinda, d. h. die Blutsverwandten innerhalb sechs Grade ein, und wo auch solche fehlen, erbt der Landesherr oder König.

In zweifelhaften Fällen, wo die Regeln des Gesetzes nicht ausreichen, entscheidet die Erbfolge eine Rathsversammlung von unterrichteten, urtheilsfähigen und selbstlosen Männern, eine Parishad oder ein Zehnerkollegium, das aus vier vedakundigen (Brâhmana), drei den drei höhern Kasten angehörigen und drei rechtsverständigen besteht. In Ermangelung einer solchen Versammlung kann ein einziger Çrotriya, das ist ein vedakundiger, tüchtiger Gelehrter, einen Erbschaftsstreit endgiltig schlichten. Denn ein solcher Mann, erklärt das Gesetz, ist unfähig, dem einen unrecht zu thun und auf dessen kosten den andern zu begünstigen.

In den Regeln des Erbrechts findet das Bewußtsein von der Einheit und Zusammengehörigkeit der Familie seinen vollendetsten Ausdruck. Sie ist eine natürliche, diese Einheit und Zusammengehörigkeit, welche die künstliche einer Klasse oder Kaste nicht selten durchbricht, indem sie in Mischehen deren feste und geheiligte Schranken überschreitet. Daher tragen auch alle Gesetze und Verordnungen, welche diese höhere, künstliche Einheit regeln, den Charakter zwar eigenthümlicher, aber unfreiwilliger Bestimmung. So vor allem die Geschäfts- und Berufsarten der Kastenordnung. Wir haben sie in ihren Grundregeln schon kennen gelernt (S. 415 f.), und soll nun weiteres hier ererörtert werden.

Mit ihrem Beruf ist jede einzelne Kaste auf sich beschränkt und in sich fest abgeschlossen; aber eben in dieser Beschränkung und in diesem Abschluß liegt auch die Nöthigung zu einer Wechselbeziehung der Kasten unter einander, darin sich die eine auf die andere hingewiesen sieht. Wie die Xatriya, an ihrer Spitze der König, und die Vaiçya für ihr religiöses Bedürfniß den Brâhmana gebrauchen, so ist dieser und der Vaiçya für ihren Schutz des Xatriya benöthigt, und können beide, königliche und priesterliche für ihren Unterhalt des dritten Standes, des ackerbau-, viehzucht- und handeltreibenden Vaiçya nicht entbehren. Und ebenso sehen sich die drei „zwiegebornen" für

bekannt oder unbekannt schwangeren, und Sohn einer wiedervermählten, der verlassenen oder verwittweten Frau, die sich nach Gutdünken wieder verheiratet. Für den folgenden (4.) und letzten dieser Gattung hat Mann andere Formen angesetzt.

ihren Dienst und alle Arbeit, die ihnen selber nicht ziemt, auf die verachtete vierte Klasse, die Çûdra angewiesen.*)

Dieses Verhältniß konnte von den Brâhmana und Gesetzlehrern nicht übersehen, noch in seiner Bedeutung verkannt werden. Ein Durchbruch der Schranke von dieser oder jener Seite bedeutete den Umsturz der ganzen Gesellschaft. Wenn solcher nicht geschah, ja nicht einmal im großen gewaltsam versucht ward, so ist dieß der starken und immer stärkern Befestigung der Kastenordnung und dem Umstande allein zuzuschreiben, daß diese Ordnung sich immer mehr einlebte und wie eine natürliche und nothwendige gehalten und hingenommen ward.

Für des Lebens Nöthigung hat das Gesetz selber vorgesorgt; das biblische „meine Gebote halten und dabei leben" gilt auch im Altbrahmanischen. Wenn es die Noth des Lebens heischt, mag der Brahmane für jeden (jeder Klasse) Opfer bringen, jeden unterrichten und von jedem Gaben annehmen. Zur Noth mag er Xatriyawerk verrichten, Waffen führen und Kriegsdienst thun, zur Noth sogar Vaiçyageschäfte, nämlich Handel treiben. Allerdings wird eine Menge von Sachen genannt, mit denen zu handeln auch in solcher Zeit einem Brâhmana nicht wohl ziemt, wie mit Gewürzen, berauschenden Getränken, Parfümerien und andern, mit Gift und Heilkräutern, bunten Kleidern, Milchkühen, Zugthieren und Schlachtvieh. Menschenhandel — also wurde solcher derzeit getrieben — soll ihm unter allen Umständen verboten sein. Gleiches gilt von allem Çûdrageschäft. Ebenso darf ein Xatriya zur Zeit der Noth auf allerhand Vaiçyawerk sich verlegen. — Nur umgekehrtes, die Möglichkeit, daß ein Angehöriger einer niederen Kaste auch jemals Berufsgeschäfte einer höhern treiben dürfe, ist nirgends im Gesetze gewährt.**)

Dreifaches Werk nennt das Gesetz als Pflicht jedes zwiegebornen Mannes: Vedastudium, Opfer, Almosengeben. Alles andere kann einer thun oder unterlassen; jenes wird ihm nicht als Verdienst, dieses nicht als Sünde angerechnet. Beides betrifft (wie ein Erklärer dazu sagt) allein den Lebensunterhalt.

Solcher Art ist nun als Erwerbsmittel für den Brâhmana der Unterricht, die Opferung für andere und das Gabennehmen. Ihm gehört auch die Nachlese auf den Feldern, auch was herrenlos aufwächst, Wurzeln und Früchte. Er kann nach Gautama auch regelmäßig Ackerbau und Handel treiben, wenn ihm ein anderer die Arbeit thut, und ebenso Geld auch auf Zinsen verleihen.***)

---

*) Hopkins, Edward W., The mutual Relations of the four Castes according to the Mânavadharmaçâstram, Lpz. 1881.

**) Gaut. 7, 4—26; Âp. 1, 7, 20, 10; vgl. Manu 10, 81—89.

***) Gaut. 10, 1—6; Âp. 2, 5, 10, 4 f.; vgl Manu 10, 75 ff. Die letzte Bestimmung findet sich nach Bühler (das. zu 5 f.) nur bei Gautama in Uebereinstimmung mit einer stellenweise noch heute bestehenden Praxis, nach welcher Brahmanen Großgrundbesitzer und stille Theilhaber an Geldgeschäften sind. Es wurden den Brahmanen vielfach schon frühe große Ländereien geschenkt, die sie dann durch Çûdra bearbeiten

Regieren und kämpfen ist Xatriyageschäft. Wie der Brahmana durch Gabenempfang so erwirbt der Xatriya durch Eroberung. Er hat seinen Antheil an der Siegesbeute, mag aber auch wie der Brahmane durch Gaben (des Königs) und in gleicher Art wie dieser durch Handel oder Erbschaft Vermögen erwerben.

Durch Arbeit sollen Vaiçya und Çûdra ihren Lebensunterhalt sich gewinnen. Ackerbau und Viehzucht, Handel und Geldentleihen sind die Hantierungen des dritten Standes. Und sein und der andern höheren Stände Untergebener ist der Çûdra, welcher in steter Abhängigkeit von jenen, deren abgelegte Kleider, Schuhe, Schirme und Decken für sich verwendend, deren Speiseüberreste genießend, übrigens auch durch Handwerk und Kunstbetrieb sein Leben fristen mag. Arbeitsunfähig geworden muß ihn der Ârya, unter dessen Schutz er sich gestellt, versorgen, er selbst aber auch mit Hab und Gut den Ârya, seinen Herrn, wenn dieser ins Unglück gerathen. — Auch vom Çûdra wird beiläufig „Wahrhaftigkeit, Sanftmut und Reinheit" verlangt. Ein Çûdra, der sich âryamäßig aufführt, soll nicht verachtet werden. Und wenn Ârya und Nicht-Ârya oder Çûdra ihr Thun und Treiben vertauschen, dann ist Gleichheit unter ihnen, d. h. nach der Erklärung, der eine hört auf dienend, der andere herrschend zu sein.*)

Man sieht, ein besseres sittliches Gefühl sucht noch die Härten des Kastenwesens zu mildern. Auch sieht man, wie in der That auf dem dritten und vierten Stand, dem Bauer und Händler, dem Handwerker und Arbeiter die Erhaltung der Gesellschaft beruht. Das Gesetz aber stellt den Satz auf: auf einen König und einen Brâhmana, auf diese beide ist die sittliche Ordnung der Welt, die Existenz der vierfach getheilten Menschengattung gegründet, die Wahrung ihres Glücks und die Verhütung aller Störung der geheiligten (Klassen-)Ordnung und des geheiligten Gesetzes (Gaut. 8, 1—3). — So ist es bezeichnend genug. Und so muß auch wohl die herrschende Anschauung sein, wenn wir alles, was wir als Statsrecht, als bürgerliches und Strafrecht anzusehen und zu scheiden gewohnt sind — was im altindischen Rechte aber noch keineswegs so geschieden und auseinander gehalten — wenn das alles an Brahmanen- und Königthum als die oberherrlichen, leitenden und lenkenden Gewalten geknüpft erscheint.

„Der König ist aller Herr — sagt das Gesetz — mit Ausnahme allein der Brahmana" (Gaut. 11, 8). Ein Brâhmana, heißt es schon früher, kann ohne König bestehen, nicht umgekehrt, nicht kann ein Xatriya ohne Brâhmana sein. Denn obzwar ein Brahmana im Gefolge des Königs geht und seinem

ließen. Ihnen selbst war sogar in Zeiten der Noth solches Vaiçyageschäft, namentlich Ackerbau, unpassend, weil (nach Manu, das. 84) beim Umbauen des Bodens unwillkürlich Thiere getödtet werden. Ebenso verbietet das spätere Gesetz (Manu, das. 117) ihm wie dem Xatriya sein Geld auf Zinsen auszuleihen.

*) Gaut. 10, 39—42; 49—67; Âp. 2, 5, 10, 6 f.; Manu 10, 78 f.; 99 f.; 121 ff.

Ruhme nachfolgt und von ihm den schuldigen Schutz erhält, ist doch das Brahman die Quelle des Xatram.*)

Heilig in Rede und Handlung, unterrichtet in der dreifachen Wissenschaft (Veda), lauter gesinnt und sich selbst beherrschend, unparteiisch gegen alle seine Unterthanen und nur auf deren Wohl bedacht zu sein, das sind die Eigenschaften, die von einem Könige oder Fürsten verlangt werden; und einen solchen sollen alle ehren, alle, die Brahmanen ausgenommen, ihm zu füßen sitzen. — Ihrer Pflicht vergessende sollen durch ihn auf den rechten Pfad wieder zurück geführt werden, wenn er mit Gerechtigkeit die Kastenordnung in acht nimmt. Seinen Purohita zur Seite, einen Mann von edler Abkunft, körperlich wohl gebildet, von passendem Alter, gelehrt, beredsam, tugendhaft und streng rechtschaffen, soll er mit dessen Beistand die religiösen Pflichten üben. Eine weitere Anzahl Priester soll ihm den Opferdienst versehen, den Vorschriften der Veda entsprechend. — Nach den Veda und was dazu gehört soll seine Rechtswaltung sein, und sollen dabei, soweit solche heiligen Gesetzurkunden nicht zuwider sind, die Rechte eines Landbezirks, der Klassen und Familien beachtet werden. Bauern, Händler, Hirten, Geldleiher und Künstler haben nämlich, wie es heißt, Anspruch auf eigene Rechtsordnung. Nach seiner Erfahrung von den rechtskundigen jeder Klasse und deren Gewohnheit und nach sorgfältigem Ermessen soll er das Urtheil fällen, soll zur Entscheidung schwieriger Fälle im Gesetze wohl bewanderte Brahmanen zuziehen und durch solches Verfahren sich Segen in beiden Welten (diesseits und jenseits) erwerben.**)

So soll der König oder Landesfürst ausüben, was ihm das Gesetz (Gaut. 10, 7 ff.) als sein besonderes Geschäft vorschreibt, die Beschützung aller Wesen, Bestrafung der Uebelthäter und Unterstützung der hilfsbedürftigen, im besondern aller, welche auch frei von Steuern und Abgaben sind. Dieß sind in erster Reihe gelehrte Brahmanen, dann die arbeitsunfähigen jeder Klasse, Frauen und Kinder unreifen Alters, Wittwen und Waisen, die blinden, tauben und stummen und überhaupt kranken Menschen, so lange ihre Krankheit dauert, die Asketen oder Einsiedler und (bedürftige) Studenten in ihrer Studienzeit, endlich auch Çûdra, die von niedrigster Dienstleistung leben, „andern die Füße waschen".***)

Wer nicht erwerben kann oder darf, ist die Regel, der soll auch keine Steuern zahlen. Daraus folgt denn auch, was mit Umkehrung als Regel gilt. Landbebauer haben dem Fürsten ein zehntel bis ein sechstel ihres Ertrages, Besitzer von Herden oder Gold ein fünfzigstel von ihrem Besitz, Warenhändler (von Land zu Land) ein zwanzigstel (ihres Reingewinns)

---

*) Die betreff. Stellen aus Çatap. und Aitar. Brâhm. s. bei Weber, Ind. Stud. 10, 29 f.

**) Nach Gaut. 11, 2—26; vgl. Manu 7, 26; 78 ff.

***) Âp. 2, 10, 26, 10—17.

und Händler mit Früchten, Blumen, Heilkräutern, Honig und dergleichen, mit Gras und Holz ein sechszigstel als (jährliche) Abgabe zu geben. Handwerker und Künstler sollen einen Tag monatlich für den Landesfürsten arbeiten. Damit leistet dieser was er zum Schutz und zur Unterstützung seiner Unterthanen zu leisten hat, während das übrige ihm für sich und seinen eigenen Bedarf verbleibt.*)

Die gesetzlichen Steuern ihm beizutreiben soll der König Beamte, lauter gesinnte und rechtschaffene Männer der obern Klassen über Städte und Dörfer setzen. Sie sollen in seinem Sinne auch besorgen, was zum Schutze der Bewohner dient. Innerhalb eines Yojana im Umkreis die Städte, und eines Kroça (Ruf- oder Hörweite) die Dörfer sollen sie das Eigenthum schirmen, gestohlenes oder verlorenes dem rechtlichen Eigenthümer wieder zurück zu stellen suchen.**)

Wer verlornes findet, dessen Eigenthümer unbekannt ist, muß es dem König (oder dessen Dienern) anzeigen, worauf der Fund von diesen durch Ausrufer bekannt gegeben wird. Ein Jahr lang bleibt der Fund im Verwahrsam der Behörden. Ist der Eigenthümer bis dahin nicht erschienen, so erhält der Finder ein viertel des Werthes, das übrige der König. Auch ein aufgefundener Schatz gehört dem König; es habe ihn denn ein frommer Brahmane aufgefunden. Dagegen soll die Behörde auch gestohlenes, das nicht wieder zu erlangen, aus ihrem Schatze erstatten, ebenso das Vermögen unmündiger bis zu ihrer Mündigkeit oder Schulentlassung gewährleisten.***)

Bei seinem Reiche von außen drohender Gefahr soll der König fest und mutig im Kampfe ausharren; er soll darum in Waffen- und Kriegskunde geübt sein. Seine Feinde in offenem Kampfe niederschlagen und tödten ist keine Sünde. Aber solche, welche Roß und Wagen verloren, ihre Waffen strecken und mit ausgebreiteten Armen um Gnade flehen, welche mit flatterndem Haar die Flucht ergreifen, Bäume oder Anhöhen zu ihrer Rettung erklimmen, die sollen von keinem Ârya weiter bekämpft werden. Auch Abgesandte von einem zu andern sollen durchaus unverletzlich sein. Was an Kriegsbeute zusammen kommt vertheilt der König. Er selbst erhält die Streitwagen und

*) Gaut. 10, 24—35; vgl. Manu 7, 127—32; 137 f. Die weitere Ausführung dieses Gesetzbuches heißt alle Verhältnisse bei Ackerbauern, Händlern u. a., ihren Kostenaufwand wohl zu berücksichtigen, damit die Leute nicht um den Lohn ihrer Arbeit kommen.

**) Ein Kroça (Koß, wörtlich „Ruf, Schrei") ist der vierte Theil eines Yojana zu etwa zwei geogr. Meilen. — Die Steuer- und Sicherheitsbeamten angehend sagt Manu 7, 12), daß sie gemeiniglich Spitzbuben (çaṭha) seien, die gern sich selbst anderer Habe zueigneten, und vor ihnen solle ein König sein Volk bewahren.

***) Gaut. 10, 36 ff.; 43 f.; 47 f. Âp 2, 10, 26, 8. Vgl. Manu 8, 30—40. Hiernach erhält der König ein sechstel, zehntel oder zwölftel von gefundenem, je nachdem er es ein, zwei oder drei Jahre aufgehoben.

Reitthiere und sonst seinen Vorzugsantheil. Nur was im Einzelkampfe erbeutet bleibt von der Theilung ausgeschlossen.*)

Kriegsgesetze werden vielmehr in Friedens- als in Kriegszeiten gemacht, und also mag es sein, daß die späteren Gesetzbücher mehr als die ältern unter andauerndem Frieden zu stande gekommen. Jedenfalls sind äußere Feinde und Gegner einer Herrschaft, sind die Beziehungen eines Reiches zum andern in diesen ältern Regelbüchern wenig, unverhältnißmäßig weniger berücksichtigt als die Beziehungen der Bürger unter einander und diese weniger als die innern Feinde und Sünder gegen die sittliche oder brahmanische Ordnung. Wir haben schon bemerkt, wie dieses beides nicht auseinander gehalten, in allem aber nach Kastenordnung unterschieden wird.

Da sind vornehmlich Eigenthumsverhältnisse geregelt, und als Eigenthum wird des andern Eheweib, sein Acker, sein Vieh nach einander behandelt. Schädigungen werden am Leibe oder am Vermögen des Schädigers gesühnt; und die Unterschiede richten sich nach der Person des Schädigers oder Angreifers, ob es ein Çûdra oder gar Brâhmana ist, und nach der Person oder Natur des geschädigten, ob an dem Weibe eines Çûdra oder anderen, ob an bewachtem, eingehegtem oder anderm Gute, ob an Groß- oder Kleinvieh, in großem oder geringem Maße die Schädigung geschehen. Gras für seine Kuh, ein Bündel Holz für seine Feuerung, frei wachsende Blüten und Früchte mag ein jeder sich zueignen.**)

Darlehen unterliegen einer bestimmten Zinszahlung (fünf Mâsha monatlich für zwanzig Kârshâpana zu zwanzig Mâsha gerechnet), die in Geld oder in Arbeit oder in Ueberlassung eines nutzbaren Pfandes geleistet wird. Nach Jahresfrist darf das Kapital doppelt, aber Zins nicht mehr genommen werden. Auch Darlehen auf nutzbare Pfänder sind nicht weiter zinspflichtig, und darf der Zins geliehener, nutzenbringender Güter das fünffache ihres Werthes nicht übersteigen. Ein zehn Jahre lang ohne Anspruch eines andern offen gebrauchtes Gut gilt als Eigenthum des Benutzers. Thiere, Grundstücke und Weiber (Sklaven) können aber niemals durch Nießbrauch zu Eigenthum werden.***)

Erben müssen die Schulden des Erblassers zahlen. Doch Haftschulden eines verstorbenen, Handelsschulden (zu Unternehmungen eingegangen, in deren

*) Gaut. 10, 13–18; Âp. 2, 5, 10, 10 f. Auch die sich für Brâhmana ausgeben oder Kühe, d. h. Gras als Zeichen der Unterwerfung in den Mund nehmen, sollen geschont werden. Vgl. Manu, 7, 101–8 (mit dem Gebot, ständig eine waffengeübte Kriegsmacht zu halten und seiner Gegner Schwächen zu kennen); 160–200 (Verhaltungsregeln gegen bedrohliche Mächte im Krieg und Frieden, Bündnisse und dergleichen).

**) Gaut. 12, 1–28; Âp. 2, 10, 26, 20 f.; 27, 8 f.; 14 f.; vgl. Manu 8, 237 ff.; 240 ff.; 267 ff. — Die Belassung eines unbebauten Grundstückes rings um ein Dorf, in dreifacher Größe um eine Stadt als freien Weidegrundes, wie hier geboten, ist gewiß schon alte Einrichtung.

***) Gaut. 12, 29–39. Vgl. Manu 8, 140–49 u. a.

Verfolgung einer gestorben), ebenso Brautkaufschulden (an die Schwiegereltern eines nach der Hochzeit gestorbenen), solche für berauschende Getränke, Spiel- und Strafschulden sollen die Söhne eines Schuldners nicht verpflichten.

Anvertrautes Gut, offenes oder verschlossenes, zum Gebrauche geliehenes, gekauftes (das noch unbezahlt ist) und verpfändetes, das einem sonst ehrbaren Inhaber unverschuldet abhanden gekommen, braucht nicht erstattet zu werden.*)

Wer aber gestohlen — so heißt es weiter, um einiges noch anzuführen — der soll mit fliegendem Haar, einen Knüppel in der Hand vor den König gebracht werden, daß er seine That bekenne und durch Strafe oder Vergebung, die er erhält, seine Schuld sühne. Ungesühnt fällt die Schuld auf den König. Nur einen Brahmanen darf er nicht leiblich strafen; er darf seine Uebelthat öffentlich bekannt geben, darf ihn verbannen und brandmarken, um die Widerholung seines Verbrechens zu verhüten. — Sonst sind Diebeshelfer und Hehler wie Stehler zu behandeln. Ihre Strafe wird nach dem Stande und der Macht des Verbrechers und der Natur und Stärke des Verbrechens bemessen. Oder es wird im Einvernehmen mit einer Versammlung von rechtskundigen Vergebung gewährt.**)

In zweifelhaften Fällen sollen Zeugen angerufen werden; doch müssen ihrer mehr als einer und müssen es vertrauenswürdige, rechtschaffene und unparteiische Leute sein, wenn auch Çûdra. Sie sollen nur gefragt sprechen, aber befragt auch pflichtschuldig aussagen. Himmel und Hölle, sagt das Gesetz, stehen auf Wahrheit oder Falschheit eines Zeugen. — Uebrigens soll auch keiner sich darauf verlegen, den Angeber zu machen, wo möglich der erste zu sein, der den andern eines Vergehens oder einer Sünde beschuldigt; er mag den sündigen oder schuldhaften immer seinen Opfermahlen fern halten. — Einen Brahmanen eines Verbrechens anklagen ist so viel als das Verbrechen selbst begehen. Den unschuldigen anklagen ist doppelt so schlimm. Vielmehr soll einer den schwächeren vor Angriff und Beleidigung schützen. Wer das unterläßt, wo er immer kann, lädt auf sich selbst die Schuld des Beleidigers oder Angreifers.***)

Gegen Zeugen (als solche und in Verbrechensfällen) ist kein Anstand zu erheben, auch nicht, wenn sie unbedacht reden. Nur sollen sie (nach einigen, wie es heißt) durch einen Eidschwur auf die Wahrheit verpflichtet werden, und soll der Eid, außer bei Brahmanen, angesichts der Götter, des Königs und vor Brahmanen geleistet werden. Falsches Zeugniß soll verfolgt und bestraft werden; es sei denn, daß das Leben eines Menschen (nicht eben eines unschuldigen) aber keines Verbrechers davon abhängt. Der König oder Richter oder ein kundiger Brahmane haben den Zeugen zu prüfen.†)

*) Gaut. 12, 40 ff.; vgl. Manu 8, 159 f.; 189 f. An letzterer Stelle werden als Mittel zur Prüfung der Schuld oder Unschuld auch „vedische" Ordalien (Gottesurtheile) auf beiden Seiten vorgeschrieben.

**) Gaut. 12, 43—52; Âp. 2, 10, 27, 16 ff.; 28, 13; vgl. Manu, 8, 124; 9, 278.

***) **Âp. 1, 7, 21, 19; Gaut. 21, 17 ff.**

†) Gaut. 13, 1—26; Âp. 2, 11, 29, 6—10. Nach Manu 8, 72) soll ein Zeuge

Richter sollen urtheilsfähige, bejahrte und erfahrene Männer von guter Abkunft sein, und bescheiden soll ihnen nahen, wer eine Streitsache anzubringen hat. Kann der beklagte nicht sogleich entgegnen, so mag der Richter bis ein Jahr warten, vorausgesetzt, daß es sich nicht um den Viehstand, um Weiber oder Kinder, überhaupt um etwas handelt, was durch Verzug Schaden leidet. Wahrheit vor dem Richter, heißt es zum Abschluß, ist höchste Pflicht.*)

Dieß ist, womit eine ältere Rechtsordnung alles bürgerliche Streitverfahren kurz abthut. Sie ist ungleich vollständiger in der Angabe von Sünden und Vergehen und ist geradezu reich in der Aufstellung von Strafen, Bußen und Sühnen. Hier hat die Erfindungskraft der Brahmanen sogar frühe außerordentliches geleistet, was Schwere, was Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit angeht. Unterschiede sind, wie gesagt, durch Unterschiede in der Kastenordnung gesteigert, um den eigenen Stand vollends vor der strengen Härte des Gesetzes zu wahren. Denn da ist keine Sünde so groß und kein Verbrechen so schwer, daß ein Brahmane dadurch Leib und Leben, ja auch nur sein Vermögen verwirkt.

Und andrerseits ist Brahmanenmord das schwerste Verbrechen. Wer gegen einen Brahmanen nur im Zorn die Hand oder Waffe erhebt, büßt hundert Jahre seines Himmels ein; wer ihn schlägt, tausend Jahre; wenn Blut fließt, so ist sein Verlust des Himmels so viel Jahre, sagt Gautama (21, 20 ff.), als das geflossene Blut Staubkörnchen zu binden vermag. Wer aber einen Brahmanen absichtlich tödtet, kann im Leben seine That nimmer sühnen. Er wird zum Abhiçasta, das heißt zu einem „bescholtenen, verwünschten", der als solcher aus dem Kastenverbande ausgestoßen ist; und man muß wissen, was Abhiçasta sein bedeutet, um die Schwere der Strafe oder Buße zu verstehen.

Ein Abhiçasta, erklärt Âpastamba im Anschlusse an seine Sühnbestimmungen für Mord (1, 9, 24, 7 ff.), soll sich eine Hütte im Walde aufrichten, schweigsam dort sich aufhalten, einen Stab tragen, darauf der Schädel seines erschlagenen sitzt, vom Nabel bis an die Knie mit einem Stück Hanftuch bedeckt. Sein Weg, wenn er ausgeht, ist zwischen den Radspuren der Wagen; er muß jedem Ârya ausweichen. Mit einem schlechten zerbrochenen Metallbecken mag er ins Dorf gehen, mit dem Ruf: „wer gibt einem verwünschten Almosen?" an sieben Thüren um sein Brod betteln, und muß fasten, wenn er an keiner (der sieben) etwas erhalten. Nach zwölf Jahren mag er seine

in Vergewaltigungs- oder Verbrechenssachen nicht zu streng auf seine Giltigkeit geprüft werden. Vgl. Yâjnavalkya 2, 72., — Der Eid vor den Göttern (also wohl schon Götterbildern) u. a. ist ein Ordale, und ausdrücklich sind solche bei Âpast. a. a. O. als Prüfungsmittel der Wahrheit angegeben. Nothlüge im angeführten Falle (vgl. auch Gaut. 5, 24) ist bei Manu (8, 104; ebenso Yâjnav. 2, 83) geboten. Uebrigens zeigt die große Ausführung des Zeugenwesens bei Manu (8) vor vielen andern die spätere Handhabung eines besonnenen ausgebildeten Rechtsverfahrens.

*) Âp. 2, 11, 29, 5; Gaut. 13, 27 bis Ende des Kapitels.

Hütte an der Straße aufschlagen und den Räubern da auflauern, die den Brahmanen ihre Kühe stehlen, bis er dreimal überwunden oder selbst Ueberwinder worden. So soll er leben oder so sterben, um mit dem letzten Athemzuge endlich sein Verschulden gesühnt zu haben.

Da von Morde die Rede, so mag auch noch erwähnt sein, was derselbe Gesetzlehrer dem angeführten voraus schickt. Wer einen Xatriyamann erschlagen, heißt es, soll (dessen Angehörigen) tausend Kühe zur Sühne geben, wer einen Vaiçya hundert, und zehn bei einem Çûdra, und er soll in allen Fällen einen Stier hinzugeben. Das soll ebenso bei Frauen derselben Kasten gehalten werden. Nur wenn es einen vedakundigen geweihten Mann der beiden obern Klassen betrifft, soll der Todschläger Abhiçasta werden. — Daß es sich aber mit jenem Sühnegeschenk in der That wohl um Abwendung der alten Blutrache handelt, dürfte kaum zweifelhaft sein.*)

Wer selbst einer niederen Kaste angehörig einen Mann der ersten Kaste getödtet, sagt Âpastamba, der soll auf ein Schlachtfeld gehn und zwischen den kämpfenden Heeren als Schild oder Scheibe sich aufstellend seinen Tod suchen; oder er soll von seinem Leibe sich reißen und einen Opferpriester darzubringen veranlassen sein Haar, seine Haut, sein Fleisch, sein alles, und sich selbst dann ins Feuer stürzen. Und derselbe Gesetzlehrer heißt gleich darauf das Leben einer Dohle, eines Chamäleon, eines Pfaus u. a. nicht höher aber auch nicht geringer als das eines Çûdra sühnen.**)

Mit dem Brahmanenmörder zusammen stellen die Gesetzlehrer den (Gewohnheits-)Trinker geistiger Getränke und gebieten einem solchen, überaus heißen Branntwein dermaßen zu nehmen, daß er des Todes sei. Sie nennen drittens den Schänder des Gurubettes — Guru ist der leibliche oder geistige Vater oder Lehrer — und wollen, daß ein solcher an seinem Leibe verstümmelt umherrenne, bis er todt niedersinkt, oder das glühende Metallbild eines Weibes umfangend sterbe. — Noch stellt Gautama zu dieser Dreizahl der schwersten Verbrecher den, welcher blutschänderischen Umgang mit seinen nächsten Verwandten von Vaters- oder Muttersseite (innerhalb sechs Grade) pflegt, den Räuber (von Brahmanengold), den Gottesleugner, den ständigen unverbesserlichen Bösewicht, den Genossen solcher Leute und den, welcher tadellose Angehörige preisgibt. Diese alle sollen aus der Kastenordnung ausgestoßen, auch des Lohns ihrer guten Thaten nach dem Tode verlustig sein. Und dieß, heißt es, werde von einigen die „Hölle" genannt. Doch seien die ersten drei vornehmlich Sünden, Todsünden, die (im Leben) nicht gesühnt werden könnten. So, sagt Gautama, habe schon Manu erklärt.***)

*) So nach Bühler zur angef. Stelle (Âp. 1, 9, 24, 1), der in dieser Sühne den Ueberrest eines älteren Ausgleichsgesetzes sieht, wie es auch bei den alten Griechen und Deutschen bestanden. Vgl. übr. Manu 11, 127.

**) Âp. 1, 9, 25, 10 ff.; vgl. Gaut. 22, 2 ff.; Manu 11, 72 ff.; Yâjnav. 3, 246 ff.

***) Diese Beziehung eines ältesten Gesetzlehrers (Gaut. 21, 7) beweist, daß schon zu seiner Zeit an den Namen des Manu (des griechischen Minos) Verordnungen von

Nach diesem werden uns noch falsches Zeugnißgeben, öffentliches Verleumden des Königs, unwahres Beschuldigen eines Guru als zu den schweren Sünden oder Verbrechen gehörig genannt. Sodann andere, wie gemeine Diebe, Eunuchen, Atheisten oder die wie solche leben, Verstörer des heiligen Hausfeuers, Männer, welche eine jüngere Schwester vor Verheiratung der ältern genommen oder solche der ältern, die nach der jüngern geehelicht, u. a. oder, um eine andere Reihe noch zu beginnen, Genossen solcher, die aus verbrecherischer Verbindung stammen, Somahändler, Brandstifter, Giftmischer, Schüler, die ihr Keuschheitsgelübde gebrochen, und andere dergleichen Sünder niederen Grades, deren Theilnahme ein Todtenmahl (Çrâddha) entweiht.*) — Doch genug damit.

Nur merkwürdig ist, wie hier in allem gar nicht die Gesellschaft der Menschen es ist, welche ihr Recht in der Bestrafung und Entfernung des schädlichen Genossen fordert, sondern vielmehr die heilige Lehre, welche die Sühne und Buße des sündhaften Ârya heischt, wie wir sehen, daß sogar die Ausübung der verhängten Todesstrafe bei Kapitalverbrechen nicht sowohl einem Gericht oder einer Behörde, sondern vielmehr dem Verbrecher selbst auferlegt wird. Ein solcher gemeiner Verbrecher ist ausgestoßen aus der Gemeinschaft der Arier, aus der Kastenverbindung überhaupt; er hat keinen Theil an den Opfermahlen und keinen Anspruch auf seinen ordnungsmäßigen Beruf; und seine Söhne, die ihm trotz allem Kindespflicht zu wahren haben, sollen auf sein Vermögen verzichten (Gaut. 21, 15 f.). Aber sowie er seine Sühne erstanden hat, mit dem letzten Athemzuge seines bußevollen Lebens hat er seine Schuld der Welt bezahlt, und sollen ihm (nach einigen) von Söhnen und Anverwandten auch die üblichen Bestattungsehren zu theil werden (Âp. 1, 9, 24, 25).

Doch wird nach allem wohl niemand vermeinen, daß Strafe im eigentlichen und wahren Sinne dem Rechtsbewußtsein und der Rechtsübung hier fern und fremd geworden. Wir haben von Haft- und Verbannungsstrafe, von Strafe am Leibe und am Vermögen, an Geld und Gut gehört, die einem schuldigen zu gunsten eines andern oder vielmehr der Brahmanen zuerkannt wurden. Ja, der strenge Grundsatz strafender Gerechtigkeit, das bekannte „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand" hat auch hier, in diesen alten Rechtsregeln seinen vollen Ausdruck erhalten. Wenn ein Çûdra einen zwiegebornen Mann verunglimpft oder ihn gewaltsam angreift, so soll er des Gliedes beraubt werden, mit dem er verletzt hat; wenn er gegen ein Arierweib sich vergeht, soll er verstümmelt und seines Vermögens verlustig

Recht und Gesetz geknüpft wurden. Seine öftere Anführung dessen was „einige sagen" läßt ohnedieß auf Vorgänger schließen. Vgl. Bühler in seiner Einleitung zu Gautama S. LVII, und Manu 11, 54; 90 ff., 103 ff.

*) Gaut. 21, 10 f.; 15, 16–19. Vgl. die Aufzählung der ordinären Verbrechen bei Manu 11, 59—66, mit „Vergessen der heiligen Lehre oder Veda" anhebend; Yâjnav. 3, 228–42. — Vgl. auch Spr. d. Väter 3, 10.

werden; wenn er übles von einem höher gebornen, rechtschaffenen spricht, soll ihm die Zunge ausgeschnitten werden; desgleichen, wenn er vedische Texte liest; wenn er ihnen lauscht, sollen ihm die Ohren mit geschmolzenem Blei oder Lack gefüllt werden; wenn er die Stellung oder irgendwie Haltung eines Ârya annimmt, soll er am Leibe gezüchtigt oder gegeißelt werden. (Gaut. 12, 1—7; Âp. 2, 10, 26, 20; 27, 14 ff.) Das alles aber gilt allein vom Çûdra, während bei dem zwiegeborenen, soweit bei ihm hier überhaupt Vergehen sein können, sich alles anders verhält. Nicht nur, daß bei diesem jede Strafe (außer bei Kapitalverbrechen) durch Vermittelung und Fürsprache eines Lehrers, Opferpriesters, eines Snâtaka oder Fürsten soll gemildert werden können (Âp, das. 27, 20) — das kann auch vielleicht beim Çûdra geschehen — nein, es kann bei ihm, beim Ârya überhaupt jedes, auch das größte und schwerste Verbrechen durch irgend eine Bußübung gesühnt werden.

Daher die Menge und Mannigfaltigkeit leichterer oder schwererer, längerer oder kürzerer, für offene und für geheime Versündigungen angeordneter Bußen und heiliger Handlungen, welche die Gesetzlehrer (Gaut., Kap. 23 (17)—27) aufführen; daher andrerseits die Menge absonderlicher und eigenthümlicher Vergehen, Verbrechen und Verschuldungen; daher der Mangel nicht nur einer gleichen — das liegt in der Natur des Kastenwesens — sondern einer ausgleichenden, wirklich strafenden, sühnenden Gerechtigkeit; das Gesetz ist ein Priestergesetz.

So hätten wir nach Brâhmana- und Sûtraquellen die drei Richtungen von Satzungen, Sitte und Recht oder der gottesdienstlichen, häuslichen und bürgerlichen Einrichtungen, oder Kultus-, Familien- und Statsregeln der alten Brahmanen kennen gelernt und dürfen annehmen, das altbrahmanische Leben nach seinen verschiedenen Seiten gesehen zu haben. Wir haben die Brahmanen in ihrem eigentlichen Berufe wirken gesehen, haben ihre Macht auf dem Boden älterer Volksüberlieferung und Entwickelung aufschießen und über alle Verhältnisse sich wirksam verbreiten gesehen. Ihre hierarchischen Bestrebungen und Erreichungen haben wohl unser Begreifen und Würdigen, aber schwerlich unser Achten und Lieben gewonnen. Denn es fehlt trotz allem noch eine Seite ihrer Thätigkeit, das spekulative Schaffen und Wirken ihres Geistes, das uns mit ihnen — gleichwie mit andern auf ganz andern Gebieten — aussöhnen, das in der That unsere theilnehmende Bewunderung erregen kann, ohne dessen Darstellung ihre geschichtliche Betrachtung mangelhaft und einseitig bleibt. Unserer Geschichtsschilderung fehlen noch Schule und Weisheit des alten Brahmanenthums.

Drittes Kapitel.

Schule und Weisheit der Brahmanen.

Wir kommen noch einmal auf Âpastamba und seine Gesetzessûtra zurück, um deren eine kurze Reihenfolge hier an die Spitze unserer Darstellung zu setzen.*)

Der Brahmane, heißt es dort, „soll die gehörigen Mittel anwenden, welche auf das Erlangen (einer Kenntniß) des Âtman (des Selbst oder seelischen Prinzips) abzielen, Mittel, mit deren Anwendung gebührliches (Unterdrücken aller Leidenschaftlichkeit) und ein Aufgeben alles Umherschweifens (der Sinne nach außen) verbunden ist. Denn höheres als das Erlangen (einer Kenntniß) des Âtman gibt es nicht (irgend ein Objekt des Erkennens). So wollen wir hier die auf das Erlangen (einer Kenntniß) des Âtman bezüglichen Verse anführen:

Wohnstatt sind ihm alle lebenden (Wesen), so verhüllt (in der Materie) ruht,
so unvernichtbar ist und fleckenlose,
ohn' Wandel im wandelbaren weilt; unsterblich sind, die ihm nachgehn.

Ein „fleckenloser", fügt die spätere Erklärung hinzu, ist der Paramâtman, der höchste Geist oder das höchste Selbst. Flecken sind Verdienst und Schuld, welche dem Manas (mens), dem geistigen oder Erkenntnißvermögen innewohnen und fälschlich dem Âtman zugeschrieben werden. Unsterblich werden heißt aber „die endliche Befreiung (von der Metempsychose oder Seelenwanderung) erlangen."**)

*) Wir dürfen Âpastamba und seine Schule spätestens in das fünfte Jahrhundert vor uns. Zeitr. setzen (s. Bühler, Sacred Books etc. vol. II., Introduction, S. XLIII), also noch immer diesseits der Grenze des hier behandelten Zeitalters. — Unser angeführtes Sûtra (1, 8, 22, 1 ff. S. 38 f. der B.'schen Textausg.) erscheint als ein Gesetz, aus der bisherigen Lehre und Entwickelung hervorgegangen, das indessen Erläuterung im einzelnen aus dem folgenden (z. B. des „Gebührlichen" oder Nyâyabegriffs aus das. 23, 3 ff.) erhält. Der hierzu angezogene einheimische Erklärer ist Haradatta (16. Jhrh. etwa), und sind dessen Erklärungen bei Bühler (a. a. O., S. 75 f.) gegeben.

**) Âtman (N. sgl. âtmâ) bedeutet „Hauch, Seele, als Prinzip von Leben und Empfindung, das Selbst, die eigene Person" u. s. w. (P. Wb.). — In seinem Vorwort zum ersten Bande der „Sacred Books" (S. XXVIII—XXXII) hat M. Müller die Uebertragung des Wortes âtman zum Gegenstande einer längeren Erörterung gemacht, in deren Eingang er die zahlreichen Uebersetzungsversuche unserer Wörterbücher aufstellt. Daß es als philosophischer Terminus, also namentlich in den Upanishad und der auf diesen beruhenden s. g. Vedântalehre, wenn überhaupt, am besten (deutsch wie englisch) mit „Selbst" übertragen wird, müssen wir ihm unbedenklich zugeben. Unser deutsches „Ich" (mit seinem Gegensatze des „Nicht-Ich"), das seit Fichte die höchste Abstraktion persönlichen Wesens bezeichnet, ist im entsprechenden Sanskrit (aham, ahamkâra) vielmehr die persönliche Erscheinungsform und darum, wie richtig bemerkt wird, hier nicht zu gebrauchen, so wenig wie etwa „Geist, Seele, Denken" u. dergl., die auch prädikative Ausdrucksformen, nicht bloß solche des Subjekts sind. Der individuelle Âtman — um dieß nach M. Müller hier vorweg zu erklären — ist den Brah-

Der Veda aber, daraus die Anführung der Verse hier genommen, ist eine Upanishad. Und was Upanishad sind, wo sie sich finden und was sie bedeuten, haben wir schon früher gesehen (S. 425). Doch wollen wir zuvor einen Blick auf die Schule werfen, deren äußeres — ich meine den Zusammenhang mit Tradition und Sekte — wir ebenfalls von früher kennen.

Das väterliche Haus war immer die erste, in früherer Zeit auch die einzige Schule des Arierlebens. Hier war der Vater Priester des Hauses und Lehrer seiner Söhne. Sein Wissen und Können übermachte er den Trägern und Stammhaltern seines Geschlechts.

Schon im Epos sahen wir aber, wie Brahmanen, Brahmanensöhne und Schüler als Lehrer an Fürstenhöfe gezogen wurden Ein Gautama und Drona unterrichteten die Prinzen in Waffenkunde und Wissenschaft. Angezogen vom Rufe dieser Lehrmeister kamen die Söhne der Edlen von weit und breit, um an Uebung und Unterricht theil zu nehmen.

Lange dauerte dieser Zustand, gewiß viele Menschenalter, aber gewiß nicht länger als bis Kampf und Kriegswesen gegen Kultus- und Opferwesen zurückgetreten, bis über die Krieger- sich die Priesterkaste erhoben, und die Wissenssammlungen und darüber heilige Wissenschaft, deren Ueberlieferung, Sprache und Verständniß mehr und mehr ausschließlich Eigenthum der Brahmanen wurden. Da waren die Väter nicht mehr allgemein im stande, ihren Söhnen den geforderten und pflichtmäßigen Unterricht zu ertheilen. Fahrende Schüler und fromme Pilger zogen als Wanderlehrer durchs Land und lehrten die Jugend, oder sie hielten in stiller Abgeschlossenheit an Fluß- und Waldrändern ihre Einsiedler-, ihre Schul- und Uebungsstätten. Und die eines Ansehens genaßen, im Rufe der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit standen, denen giengen die Knaben und Jünglinge nach, ihnen zuströmend „wie die Wasser zum Thalgrund".*)

Wie ein Knabe zum Lehrer gebracht ward, wie er seine Weihe und Aufnahme erhielt, als Schüler äußerlich angethan und angewiesen ward, das haben wir alles schon früher erfahren und ebenso als Sitte oder Regel, wie der Jünger die ganze Lehrzeit hindurch beim Lehrmeister verblieb. Er war seinem Dienste hingegeben, daheim und draußen, hatte, wie es heißt, „dessen

manen nur eine Phase oder phänomenale Form des höchsten Âtman oder Selbst (paramâtman), das letzterreichbare des spekulativen Denkens, was wir von andern als τὸ ὄν, das Göttliche oder Absolute kennen." — „Mit Nichtachtung alles dessen — steht weiter im angeführten Text — was in dieser Welt ein Gegenstand (der Sinne) heißt („ein Dieß eben, hier eben, hier in der Welt") solle ein weiser Mann nach dem (Erkennen des) Âtman streben."

*) Taitt. Âr. 1, 4, 3. — Caraka „Waller, Wanderer", hießen die fahrenden Schüler; âcârya, „dem man zu- oder nachwandert", war die Bezeichnung des Lehrers. Der Schüler ist brahmacârin, der „Brahmaschüler", der „die heilige Wissenschaft" studiert, Enthaltsamkeit übt, und sein Stand und Studium, die Enthaltsamkeit selbst wird brahmacarya „Brahmawandel" geheißen (P. Wb.).

Person, dessen Haus und Herde zu hüten", im besonderen aber die vier Pflichten des Feuerdienstes, des Bettelns, der Enthaltsamkeit (Keuschheit) und des Gehorsams zu wahren, wie dieß ebenfalls früher näher bedeutet worden. Uebrigens mußte er lernen, bestimmte Aufgaben und zu bestimmten Zeiten. Nach beendigter Lehre — zum mindesten zwölf Jahre, sagen die Gesetzlehrer — wurde er feierlich entlassen, nachdem er seinen Lehrer beschenkt und mit der Schule festlich bewirthet. Doch blieb einer sein lebelang, wie wir wissen, dem Lehrer und Lehrerhause zu Dank und Ehrfurcht verbunden.

Ein inniges Verhältniß waltete offenbar durchgängig zwischen Lehrer und Schüler, dem geistigen Erzieher und seinem Zögling. Körperliche Züchtigung war überhaupt verpönt — höchstens ein dünnes Seil oder dünnes Rohr will Gautama (Dh. S. 2, 43) gestatten. Wenn wir von Zwiespalt lesen, wenn ein Schulgebet unter andern die Worte hat, „mögen wir uns nicht entzweien!" so betraf es eben Meinungsverschiedenheit und betraf bereits vorgerücktere Schüler.

Wohl ward auch später wie früher, wie in äußern Dingen so in der Lehre ein Unterschied mit Rücksicht auf den Stand, die Kaste und den Beruf eines Schülers festgehalten. Einige mochten auch wohl in kürzerer Frist als in zwölf Jahren ihren Veda erfaßt haben. Doch wenn früher, wie anzunehmen, die Lehrzeit durchweg eine kürzere gewesen, so neigte die spätere Zeit vielmehr zu einer Verlängerung oder Wiederaufnahme des Unterrichts, in dem einzelne wohl, um weiter zu lernen, auf sechs und abermals sechs Jahre zu ihrem Lehrer zurückkehrten, oder um alles, „alle vier Veda" zu lernen — achtundvierzig Jahre werden hierfür angesetzt — ständig im Schülerstand verblieben.*)

Nun werden wir uns aber nach allem keinen Unterricht und kein Schule halten nach unserer Weise denken wollen. Man konnte nicht schreiben, also nicht lesen. Ja, auch noch in viel späterer Zeit, da man beides konnte, hielt man sich einzig und streng an den mündlichen Unterricht. — Der Lehrer ist das lebendige Buch aller Vidyâ oder Wissenschaft; seine Schüler werden, so zu sagen, so viel ihrer sind, so viel Kopien dieses Buches. Und einzig diesem Vorgange verdanken wir die Erhaltung der altindischen Literatur bis auf diesen Tag.

Denn wenn irgendwo, so ist hier strenge Dauer und Festigkeit. — Man heißt Çrotriya bekanntlich einen „studierten, gelehrten, einen mit der heiligen Lehre vertrauten Brahmanen" (P. Wb.). Der Name ist von çrotra abgeleitet, welches Ohr (Hörorgan) bedeutet, zum Zeichen, daß durch das Ohr der Gelehrte gebildet ward. Und nicht nur, daß diese Benennung noch heute wie

*) Vgl. Gaut. Dh. S. 2, 42—40; Âpast. 1, 1, 2, 11—21; weitere Angaben und Stellen bei Weber, Ind. Stud. 10, 123 ff., woselbst auch die Gefahr als eine nahe liegende bedeutet wird, daß sich ein verbotenes Verhältniß zwischen den jungen Schülern eines Lehrers und seinen Frauen angesponnen, was bekanntlich für Hauptsünde galt.

vor tausend und aber tausend Jahren, ja gewiß noch um mindestens fünf hundert Jahre früher schon in den Brahmana bestanden, sondern, was viel mehr besagt, es ist auch der Grund der Benennung noch heute wie ehedem gleich geltend. In Indien hat eben alles was sich auf Religion und Lehre bezieht ein dauerndes, festes, starres Dasein. Aber nichts ist so starr und nichts so sehr festgehalten worden als die Art der Ueberlieferung und Bildung, als die Art der Bewahrung und Festhaltung des höchsten und kostbarsten Gutes des Wissens, also, daß eine Darstellung oder vielmehr Aufweisung des Schulunterrichtes von vor ein oder zwei Jahrhunderten zutreffend und übereinkommend ist mit einer von vor ebensoviel Jahrtausenden. — Durch das Ohr bildete und schärfte und stärkte man das Gedächtniß der Jugend, bis es zu gewaltiger, unser Staunen erregender Kraft gedieh, bis es zu einem haltbaren Gefäße ward, das seinen anvertrauten und umfassenden Inhalt treu und sicher umschloß. Auf das Gedächtniß, auf seine geübte Kraft und seinen Inhalt stützte sich das Denken, auf das Wissen die Wissenschaft.*)

*) Eine faßliche Darstellung dieser Verhältnisse gibt M. Müller in einem Kursus von Vorlesungen, deren Namen und Absicht er mit dem Titel der Sammlung, India, what can it teach us? bezeichnet (London, 1883).

Unsere ältesten Handschriften des Rigveda, erklärt der Verfasser zu anfang der siebenten Vorlesung, Veda und Vedânta überschrieben (S. 202), datieren nicht von 1500 vor, sondern von 1500 nach unserer Zeitrechnung. — Nun, fährt er nach einigen Auseinandersetzungen über Einführung der Schrift fort (S. 208), enthalte die Rigvedasammlung in ihren zehn Büchern 1017 (1028) Gedichte, 10,580 Verse und etwa 153,826 Wörter. Wie, frägt er, wurden nun diese Gedichte (ohne Schrift selbstverständlich) abgefaßt — denn sie sind in vollendetem Metrum abgefaßt — und wie, nachdem sie abgefaßt, wurden sie überliefert? Antwort: „Ganz und gar durch Gedächtniß" (entirely by memory). Wen dieß stutzig mache, dem wolle er erzählen, was ihn noch mehr wundern möge, aber doch wahr und leicht erweislich sei, daß wenn jedes Manuskript des Rigveda zur Zeit verloren gienge, wir das ganze wiederherstellen könnten einzig aus dem Gedächtniß der Çrotriya in Indien. Diese könnten den Veda auswendig, lernten ihn aus dem Munde ihres Guru, niemals aus Handschriften, und lehrten ihn später wieder ihren Schülern. Er (M. Müller) habe selbst solche Studenten bei sich gehabt u. s. w. Statt ferner, wie bei griechischen und lateinischen Autoren geschieht für seine Ausgabe Handschriften zu vergleichen, habe er das Gedächtniß solcher Vedastudierter (verschiedener Schulen) in Indien zu befragen, also lebende Autoritäten einander gegenüber zu stellen gebeten. Da seien, die mit Sicherheit, wenn sie wollten, jede Silbe, jedes Accentzeichen, wie wir sie in den Handschriften finden, niederzuschreiben im stande wären. — Das Auswendiglernen, wird weiter gesagt, geschehe nach strengen Schulregeln, werde als heilige Pflicht angesehen. Ein Eingeborner Indiens, Freund des Darstellers und selber tüchtiger Vedakenner, habe ihm erzählt, daß ein Knabe, um Rigvedastudent zu werden, acht Jahre (also wie im Prâtiçâkhya angegeben) im Hause seines Lehrers zubringe; er habe zehn Bücher: die Rigvedahymnen, ein Prosa-, nämlich zugehöriges Brâhmanawerk, das Âranyaka, die Hausregeln (gṛhya sûtra) und sechs Abhandlungen über Aussprache, Grammatik, Etymologie, Metrum, Astronomie und Zeremonialgesetz zu lernen. Diese enthielten 30,000 Zeilen, die Zeile zu je 32 Silben, was (ausschließlich der Feiertage) auf die (rund 2500) Arbeitstage der Lehrzeit vertheilt, etwa zwölf Zeilen für den Tag ausmache, von Einüben und Wiederholen abgesehen.

Das sog. Rikprâtiçâkhya, eine Art „grammatischen Hilfsbuchs", gewährt uns einigen Einblick in die brahmanische Schule und in die Methode ihres Unterrichts.*)

Auf erhöhtem Sitze, das Angesicht gegen Norden oder Osten oder Nordosten gedreht, sitzt der Lehrer, und vor ihm, soweit der Raum reicht (und wenn ihrer nur einer oder zwei, zu seiner rechten), sitzen auf niedern Polstern oder auf bloßem Boden die Schüler. Sie haben ihren Guru beim Eintritt in kindlicher Ehrfurcht begrüßt und seine Füße umfaßt. Bho! „o Herr! mögest du vortragen!" nimmt der rechts dem Lehrer zunächst sitzende Schüler das Wort, worauf jener bedeutungsvoll Om! „ja wohl!" entgegnet, und auf ein dreimaliges Sagen und Aufsagenlassen der sog. Sâvitrî:

> „O möchten wir des Savitar, des Gottes liebwerth Licht empfahn,
> so unser Denken fördernd treibt!" (Rv. 3, 62, 10.)

den Unterricht beginnt.**)

Er sagt zuerst eine Gruppe von zwei oder mehr Wörtern vor, laut und deutlich, jedes einzelne gleichmäßig betonend, und ihm nach spricht der erste

---

So weit M. Müller; und wir wollen nicht an seine Berechnung, als der gemeinen Auffassung angepaßt, eine Kritik anlegen, noch auch denen antworten, die solche Durchschnittszahl nicht einmal viel finden, sondern nur hinzusetzen, was I-Tsing, ein chinesischer Pilger, der Indien im 7. Jhrh. besuchte, erzählt, daß er unter Buddhisten wie Brahmanen Männer gefunden, die ein und zwei Bücher nach einmaligem Lernen im Kopfe behielten, daß er unter den Häretikern, wie er als Buddhist die Brahmanen heißt, Männer gesehen, welche den Inhalt der vier Veda, ungefähr 100,000 Verse frei herzusagen gewußt. Gewiß ist, daß wir gleiche oder ähnliche Gedächtnißübungen und Stärken auch auf andern Gebieten haben, Kapazitäten, die aber ebenso im Abnehmen begriffen sind, wie die Çrotriya in Indien. Und gewiß ist der Grund hierfür und daß wir jenes anstaunen müssen und für uns selbst unmöglich halten, der eine und kein anderer als unser frühzeitiges Lesen- und Schreibenlernen und unser frühzeitiges Bücherhantieren, was vielmehr auf Schwächung denn auf Stärkung unsers Gedächtnisses hinwirkt.

*) Das Prâtiçâkhyasûtra der Riksamhitâ (vgl. S. 418 Note, 420, 427) wird dem Çaunaka, Lehrer des Âçvalâyana (5. Jhrh. vor u. Z.) zugeschrieben. Text und Uebers. durch Ad. Regnier (Paris 1857/58) und M. Müller (Lpz. 1856/69). Hier wie bei M. Müller, Anc. Sanskr. Lit. 503 ff., und Weber, Ind. Stud. 129, ist das 15. Kap. (S. CCXCII—CCCI der M. Müller'schen Ausg.) herangezogen.

**) Sâvitrî ist nach savitar, dem Sonnengott als „Erreger, Beleber" genannt und bedeutet zunächst eine (an diese Gottheit gerichtete) Ric oder Versform (die dreigetheilte Gâyatrî, 24 Silben), womit ein Hotar den erstehenden Agni begrüßt (Ait. Br. 1, 16). Dann ist die Sâvitrî die heilige Vers- oder Spruchform, durch deren Hersagen „die feierliche Einführung in die Kaste, die zweite Geburt eines Mitglieds der drei obern Kasten" erfolgt (P. Wb.) oder was auf dasselbe hinausgeht, um deren Mittheilung der Schüler bei seiner Zuführung (upanayana) zum Lehrer diesen zuerst bittet. Nach den Gṛhyasûtra, welche dieß angeben, ist sie bei jeder der drei Kasten verschieden (Weber, a. a. O. 131). — Wie hier in ihrer stehenden Form (der ersten acht Silben) beim Unterrichtsbeginn angewandt erscheint die Sâvitrî in ihrer Bedeutung als „Erregerin oder Anfeuerin" der Geistesthätigkeit.

Schüler das erste, dann das andere, zweite und dritte Wort, deren jedes einzelne die andern Schüler nach der Reihe ebenso nachsprechen.*) — Wenn eine Erklärung nöthig erscheint, so hat der Schüler den Lehrer mit bho! (Herr!) zu unterbrechen, worauf dieser die gewünschte Erklärung gibt, welche der Schüler wiederholt, um dann mit om! bho! (ja wohl, Herr!), dem Zeichen seines Verständnisses, im Nachsagen fortzufahren. Weiter mit bho! fordert der nächste Schüler den Lehrer zum Weitersagen auf, wonach dieser wieder ein oder, wenn dieses kein zusammengesetztes ist, zwei Wörter vorsagt, welche ebenso wie zuvor nachgesagt werden. So — nur daß die Aufforderung (mit bho!) zum Weitersagen nach dem ersten Halbverse wegfällt und beliebig noch gegen Ende des Unterrichts geschieht — gehts fort mit Vor- und Nachsprechen, bis ein erster s. g. Praçna (Abfragetheil) beendet ist, nämlich drei oder zwei Verse, drei zu je bis vierzig oder zwei zu je über vierzig Silben. Der Lehrer sagt zuerst den ganzen Praçna seinem ersten, ihm rechts zunächst sitzenden Schüler vor, worauf ihn dieser und sodann nach einander alle andern Schüler, und zwar ununterbrochen, mit gleichem Hochton die einzelnen Wörter und leise die einzelnen Kompositionsglieder getrennt nachsagen, wiederholt, bis ihn alle erfaßt und alle endlich im Zusammenhang nachzusprechen wissen. — Sechzig solcher Praçna (also 120 oder 180 Verse) bilden ein Adhyâya, eine Lektion oder ein Lesestück, wie wir sagen würden, mit dessen Beschließung auch der Unterricht des Tages abschließt und die Schüler entlassen werden. — „Mögen mir gedeihen (kräftig werden) die Glieder, die Stimme, der Odem, das Auge, das Ohr, der Ruhm, die Kraft! was ich gehört und gelernt, das bleibe in meinem Geiste fest, fest!" schließt ein Gebet (bei Pâr. 3, 16 a. E.), und auf ein solches gehen sie einer nach dem andern, wie sie gekommen, ihren Guru ehrfürchtig begrüßend, seine Füße umfassend und ihn zur rechten umwandelnd, jeder an sein anderes Tagewerk.

So wurde gelehrt und gelernt, tag für tag, an allen Schultagen des Jahres oder Halbjahres, bis zu Ende des Kurses die feierliche Wasserspende geschah. Man zog, wie es heißt, zum Wasser und „sättigte" oder befriedigte die Götter, die Metra und Veda, die Rishi, die älteren Lehrer, die Gandharva, die „andern" Lehrer, das Jahr und seine Theile, die Manen und die eignen Väter und Lehrer. Nach viermaligem Hersagen der Sâvitrî, mit dem Spruche „wir haben aufgehört!" war der Unterricht geschlossen.**)

*) Der Lehrer soll namentlich auf gehöriges Auseinanderhalten der einzelnen (mitunter einvokaligen) Wörter und Glieder einer Zusammensetzung aufmerksam machen. In zusammenhängendem Sprechen (Sandhi) verschmelzen regelmäßig ähnliche und unähnliche Vokale, finale und initiale miteinander, und werden zu Längen, bezieh. Misch- oder Halbvokalen, ebenso assimilieren sich End- und Anfangskonsonanten und unterliegen finale Nasal- und Zischlaute einer Veränderung oder Abwerfung. Solches soll zuerst um des klaren Verständnisses des einzelnen willen durch getrenntes Sprechen, Wiederholen, oder Zwischensetzen (eines iti „so" heißt es) bedeutet werden.

**) Pârask. 2, 12; vgl. Âçv. 3, 5, 22. — S. 457 u. Anm. wird in gleicher Weise am Schlusse der eignen Lesung oder des Brahmaopfers die „Sättigung" erklärt, wozu

Da hatte der Schüler gelernt, was ihm zu lernen für diese Zeit bestimmt gewesen, und der Lehrer hatte sein alles und bestes in gleichem Umfang hingegeben. Was jener später nicht wußte, davon konnte er wohl sagen, es von seinem Lehrer nicht gehört zu haben. Und die Sage kennt Fälle, darin Lehrer in dieser Hinsicht auch von Vorwürfen ihrer Schüler nicht verschont blieben.

Gleichwohl waren Gegenstände des Unterrichts, Zeremonien und Lehren, für welche „eine gewisse Zurückhaltung" geboten schien, die nicht unbedingt, die, wie gesagt wird, „nicht einem jeden", sondern nur einem aus guter Familie oder einem Freunde oder Vedakenner mitgetheilt werden sollten. — Offenbarung ist die heilige Quelle, Ueberlieferung das Mittel des Unterrichts. Wie sichs einerseits recht wohl begreift, daß die Sage „auch von unbedingt geheim zu haltenden Lehren", von Enthüllungen berichtet, welche nur einem auserwählten oder besonders begnadeten zu theil wurden, so ists anderseits ebenso begreiflich oder natürlich, wenn dabei wohl immer „auch vom Bruche solchen Geheimnisses" erzählt wird.*) Anders die Lehre, welche im besondern als „Geheimniß oder Geheimlehre" bezeichnet ward.

Gegen Ende seines Lernens, ehe ein Schüler sein Abgangsbad erhält, wodurch er zum Snâtaka oder abgehenden wird, soll er „das große Gelübde"

ebenfalls Wasserspenden statt haben. Bei Âçv. 3, 4, 1 ff. werden hierzu die Götter, Wesen, die Rishi, die ältern und „andern" (jüngern) Lehrer nach der Reihe aufgezählt. — Die Gandharva, hier auch neben Apsaras genannt, werden als sternkundige, als solche, welche der Vâk (Rede) die Veda verkünden, und als Lehrer der Rishi angesehen (P. Wb.). Uebrigens entspricht die Reihenfolge der (12) Rishi unsrer Rikhamhitâ Ordnung, und ist die dort angegebene Reihenfolge der jüngern Lehrer (von Jânanti bis auf Açvalâyana selbst) von großem historischen Interesse. In den Ind. Stud. (10, 131) ist den obigen Angaben (nach den Gṛhyasûtra) die Erklärung (nach Par. 2, 10, 18 ff.) vorausgeschickt, wie im Unterricht „der eigentlichen Textaufführung am Anfang eines Schulsemesters eine Art Uebersicht vorausgieng, die Anfangssätze der Kapitel oder Adhyâya (bei den Yajurvedanhängern; die Anfänge der Rishi, d. h. der einzelnen Mandala und Sûkta (Hymnen) bei den Bahvṛca, die Anfänge der Parvan (einer ältern, jetzt nicht im ganzen üblichen Sâmaveda-Eintheilung) bei den Chandoga, die der Lieder bei den Atharvan. Diese Angabe, wird hierzu bemerkt, zeige einestheils, „daß die Texte damals innerhalb der einzelnen Çâkhâ völlig geordnet gewesen", anderntheils, „welche spezielle Sorgfalt man der Zusammenhaltung der zu einander gehörigen Abschnitte gewidmet".

*) Weber a. a. O. 126 f. Daselbst sind in erster Hinsicht als Beispiele nach dem Çat. Br. der Pûrûshamedha, das s. g. Menschenopfer, und der Pravargya (Zeremonie) angegeben, dessen Mittheilung an die Bedingung, noch ein ferneres Jahr beim Lehrer zu verweilen, geknüpft war. In anderer Hinsicht wird beispielsweise die Sage von Dadhyank angeführt, dem Indra das Haupt (freilich ein schlau untergeschobenes Rossehaupt) abschlug, weil er das von jenem mitgetheilte Geheimniß, wo bei Tvashṭar der Soma zu finden, den Açvin verrathen. (Auch hier die mythische Beziehung zwischen Roß und Offenbarung; vgl. S. 363 Anm.) Auch dem Vasishtha hatte Indra eine Lehre gegeben und andern Rishi mitzutheilen verboten; da diese sie später kennen, muß das Verbot wohl nicht gehalten worden sein. Und so anderes mehr, und so überall, wo Offenbarung und Ueberlieferung sind.

vollziehen, d. h. er soll in die Lehre der Âranyaka und Upanishad eingeführt werden. Nicht an Person oder Alter, nicht an Rang und Würde oder besondere Weihe ist diese Einführung in die Lehre des Waldlebens und, was dazu gehört, der Upanishad geknüpft, sondern lediglich Kenntniß, eine erreichte Vollendung vedischen Wissens ist es, welche jeden Schüler berechtigt und verpflichtet, auch die höchste und letzte Stufe solcher Wissenschaft zu ersteigen, darauf sich ihm die Tiefen oder die Geheimnisse der brahmanischen Weisheit erschließen.*) — So kommen wir darauf zurück, was im Eingange aus den Gesetzessûtra des Âpastamba war aufgestellt worden, oder darauf, was im grunde dasselbe ist, was als Ziel oder Zweck alles frommen Handelns und weisen Erkennens gilt, was der Opferer leise murmelt, wenn unter dem Singen der „Läuterungsstrophen" der klare Preßsaft in den Pûtabhrit rinnt (S. 444):

„Aus dem Nichtsein führe mich zum Sein,
Aus der Finsterniß führe mich zum Licht,
Aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!"

Das religiöse Thun und Denken brachte Kenntnisse, Beobachtungen und Forschungen zu wege, welche nachgerade aus dem Grunde ihres Entstehens Heiligung und Förderung empfiengen. — Mit der Herstellung des Altargrundes, mit der Agnischichtung entstanden, sahen wir, die Anfänge geometrischer Kenntniß, an die genaue Bestimmung der Opferzeiten knüpften sich die ersten astronomischen Beobachtungen und Berechnungen. Wohl mögen und können dabei Mathematik und Astronomie erst spät in Indien zum Ausbau gelangt sein, können, wie man mit guten Gründen gezeigt hat und annimmt, ihre wissenschaftliche Ausbildung einer Einführung aus Westen, von Chaldäern und Griechen verdanken.**) Denn Wissen ist nicht Wissenschaft, nicht ursprüngliches Wissen gleichbedeutend mit ursprünglicher Wissenschaft, welche letztere nur soweit selbständig, nur soweit eigenthümlich gedeiht, als der eigene einheimische Boden sie trägt, ihr aus eigener Kraft Nahrung und Wachsthum zuführt. — Anders das Wissen und auch die Wissenschaft, so aus dem Lernen und Lehren der heiligen Texte entsprungen. Da ist das Prâtiçâkhya, das älteste Schulbuch der Phonetik (Lautlehre) und grammatischen Analyse und ist dann des Yâska Nirukta, ein Werk über Etymologie, entschieden älter als das System des Pânini, welchen man den Vater der indischen Grammatik heißt;***) und niemand hat je gezweifelt, noch wird und kann jemals einer zweifeln, daß das alles selbständig auf indischem Boden entsprossen, gewachsen und groß geworden. — Und noch anders, noch viel mehr so, noch wo möglich viel mehr ursprünglich und eigenthümlich ist die

*) Vgl. Âçval., Grhyaç. 1, 22, 3. 15 u. Erkl.; Weber a. a. O. 128.

**) Cantor, Geschichte der Mathematik I, 548 f.; vgl. 530; 510 f.

***) M. Müller, Rigveda-Prâtiçâkhya, Einleitung, 3 ff.

Philosophie, das höchste Erkennen oder die höchste Weisheit des Brahmanenthums.

Wenn wir nun die Brahmanen selbst fragen nach ihren ersten und ältesten Philosophen, so dürfen wir sicher sein, daß sie uns dieselben nennen, welche sie auch auf die Frage nach ihren ersten Sängern und Dichtern uns nennen würden. Sie werden uns beidemal die Rishi nennen, jene Heiligen und Weisen der Vorzeit, deren Namen und Gesänge die Liebe und Verehrung des Volkes von Geschlecht zu Geschlecht getragen. Und wir können nicht umhin, dieser Antwort einige, vom brahmanischen Standpunkt sogar volle Berechtigung zuzuerkennen.

Denn jene Sänger und Dichter, welche die gefeierten und gefürchteten Mächte des Himmels und der Erde in ihren Liedern verherrlicht, haben deren Wesen und Wirken aus ihrer natürlichen eingeschränkten Besonderheit zur Allgemeinheit der Idee erhoben. Sie haben mit Herrlichkeit und Herrschaft angethan die vagen Gebilde des Volksglaubens im Feuer und Sonnenlicht, in Nacht und Frühroth, in Wolken, Wettersturm und Regen, und Ideen von Göttlichkeit, Ewigkeit und Unsterblichkeit in und mit ihnen eingesetzt. Sie haben die „glänzenden" Götter ihrer eigenen Schöpfung zu Schöpfern, Lenkern und Erhaltern der Welt gemacht, die Ideen der Ordnung und Richtung in der Natur hinübergeführt in die Idee einer sittlichen Weltordnung. Sie haben endlich dem Glauben und dem Andenken an die Vorfahren eine Stätte angewiesen, jenseits der Ströme, wo die Sonne untergeht, und jenseits der Berge, im heiligen Norden, wo sie nachts weilt, haben die Ideen frommer Kindesliebe genährt, indem sie das Diesseits im Jenseits fortsetzten und in den Glanzwohnungen der Götter Sitze für die heimgegangenen Väter aufstellten. Und wenn dieß alles was nach und nach und dann immer mehr in ihren Gesängen begegnet, was fortschreitend in Formen des Mythos, der Sprache, der Kunst ausgeprägt, wenn solches Schaffen von Ideen ein philosophisches Schaffen heißen kann, so mögen insofern auch für uns jene ältesten Dichter und Sänger als die ältesten indischen Weltweisen oder Philosophen gelten.

Sofern aber Philosophie erst mit bewußter Schöpfung von Ideen anhebt, wenn das befreiende Denken darüber kommt, das sie von der Natur und ihren Erscheinungen loslöst und Jenseitiges im Grunde seines Entstehens zu fassen trachtet, dann freilich sind jene älteren Dichter überhaupt noch keine Philosophen. Vielmehr waren erste Philosophen alsdann diejenigen unter ihnen, welche zuerst den allgemeinen Grund jener Ideen, die Macht und Herrschaft des religiösen Gefühls auf den Himmelsthron setzten, dessen Person als „Erstürmer" oder „Erreger des Himmelssitzes", wie es heißt, verherrlichten. Das ist derselbe Gott, von welchem sein Sänger zugleich sagt, daß er ihn zuerst um „Einsicht" angefleht, nachdem er ihn als andern Agni zu Indras liebstem Freunde gemacht (Rv. 1, 18, 6; 9). Oder es ist, wie nicht minder bedeutsam ein anderer sagt, derselbe Gott, „durch den die himmlischen

geistigen oder verständigen Götter ihr opferwürdig Antheil erst erlangt haben, der gleich wie Sûrya die glänzenden Morgenröthen heraufführt, so aller Andacht oder aller Brahman Erzeuger" ist. Brihaspati oder Brahmanaspati, denn dieser ist es, wird da als „der gefeiertste Kavi der Kavi" angerufen (Rv. 2, 23, 1; 2), womit der Anrufer sich selbst wohl als Kavi, in des Wortes Bedeutung zumal als „Dichter, Denker und Weisen" ausweist.

Nun ist das wohl ganz anderes Grundwesen, ganz anders allgemeines und abstraktes, als was früher mit Namen und Funktion der Götter bedeutet ward. Die Göttlichkeit eines „Andachts- oder Gebetsherrn" ist aus anderm, aus innerlichem Stoff gebildet und hergestellt. Aber wiewohl der Stoff ein anderer ist, so ist doch Form und Bildung des Gottes nach Art der Naturgötter, so ist doch der Gedanke vom Mythos, von der künstlerischen Einbildung noch nicht befreit. Wir werden weiter gehen und nachsehen auf dem Gebiete der alten Hymnensammlung, gewiß, auch diesem dritten, auch dem befreiten (bewußten) philosophischen Denken hier später zu begegnen. Denn wir sind nicht die ersten, welche diesem hier nachgegangen und Umschau gehalten, nein, welche auf diesem Wege ungesucht gefunden, im Dichten und Denken der Dichter und Denker Ideenentwickelung erkannt haben *)

Mit Brihaspati war ein anderer, aber auch nur einer mehr in das altindische Pantheon eingesetzt worden. Was ihn zur Person gemacht, daß er Pati „Herr" geheißen ward, das erhob ihn in den Himmel, über die Menschen, seine Verehrer, ja wohl über seines gleichen, die andern Götter. So ward er, der später auch Vâcaspati, „Herr der Rede, des Wortes" hieß, so auch schon Indra und Savitar, der andere Sonnengott, als Prajâpati, als „Herr der Wesen oder Schöpfung" bezeichnet, so nachmals wieder Prajâpati als eine selbständige höchste Gottheit. Denn höchste Bezeichnung ist Pati (potis), der „Herr, Mächtige, Gebieter", höher als selbst „Fürst und König", wie Varuna und Indra früher genannt wurden, und höher gewiß und ihre Träger den Menschen ungleich ferner stellend, als „Vater und Mutter", wie aus kindlicher Verehrung und nach deren Art einst Himmel und Erde angerufen wurden. Früher, sagen wir, wohl wissend, daß solche Abfolge in der Götter- und Abfolge in der Ideenwelt nicht immer gleichmäßig auch Abfolge in der Zeit bedeutet.

Wir haben aber früher genug gesehen, wie nach und neben einander Götterwesen aufkamen, wie aus besondern Funktionen und ihren Benennungen besondere Gestalten gebildet und gehegt wurden, wie ältere gegen

*) So R. Roth in seiner Abhandlung „Die höchsten Götter der Arier", Zeitschr. d. D. M. G., 6, 71 ff., und in seinen Erläuterungen zu Yâska's Nirukta, dann M. Müller in seiner History of Anc. Sanscr. Lit., 1859, S. 556 ff. und neuerdings in den „Vorless. über den Ursprung und die Entwickelung der Religion", Deutsche Ausg., 1880, bes. 5.—7. Vorlesung, endlich, was uns der Anführung andrer früher überhebt, Muir, Sanskrit Texts, IV, ch. I, Texts from the Vedic Hymns etc., relating to the Creation of the Universe etc., und besonders V, Sect. XXI, Progress of the Vedic Religion towards abstract conceptions of the Deity.

jüngere, andere gegen andere weichen und zurücktreten, auch mit dem Wechsel von Zeit und Raum sich umwandeln mußten, wie aber stets da und dort jedwede große Gottheit unabhängig von der andern und unbekümmert um die Machtsphäre der andern als höchste gepriesen und gefeiert wird.*) Gesehen auch haben wir (S. 67), wie Götterpaare aus ihrer Natur, aus ihrem Gegenüber- oder Zusammenstehen zusammengefaßt wurden — ein Mitra-Varuna, der milde Lichtgott und strenge Verhüller, Tag und Nacht, ein Agni-Soma, Feuer und Wasser, ein Indra-Vâyu, Wetter und Wind u. a. — wie einzelne Götter wohl „verborgenes" vielfältiges Wesen zeigen, da sie anderer Funktionen übernehmen, auch mit diesen andern als gleich genannt und erkannt werden — ein Agni, da er im Wolkendunkel verhüllt, dann als Licht erscheint, als anderer Varuna und Mitra, da er mit Macht das Dunkel schlägt, als anderer Indra, da er die Morgenröthe heraufführt, um die flammenstrahlenden Jungfrauen ein Brautwerber einhergeht, als anderer Aryaman, u. a. desgl. — wie endlich eine größere oder geringere Anzahl der Götter alle zumal als Viçve Devâs, als „Alle Götter" in Hymnen gefeiert und mit Andacht, Opfer und Verehrung gesättigt werden. Mythos und Sprache sondert die Gestalten, Denken und Begreifen eint und faßt sie zusammen.

Das alles haben wir gesehen, haben damit auch wohl eingesehen, wie der brahmanische Geist nicht dahin gelangt, was unsers Bedünkens sogar nahe lag, zum Monotheismus. Wo die höheren Götter alle, einer um den andern höchste sein und als höchste verehrt werden können, da ists undenkbar, daß einer doch allein der höchste sei, dem die andern untergeordnet oder ihm gegenüber gar zu nichte werden. Man hält uns die Hymnen an einen andern Brahmanas- oder Vâcaspati entgegen, die beiden vielgerühmten an Viçvakarman, den Allwirker und Werkmeister, und den einen an Prajâpati, den Schöpfer oder Geschöpfeherrn (S. 44).**) Da lesen wir (Rv. 10, 81, 2—4):

„Was war die Stütze, was die Angriffsstelle,
  was war sie doch und wie war sie beschaffen,
von wo die Erde zeuget' Viçvakarman,
  mit Macht entrollt den Himmel der allsehnde?

Der Auge allerwärts und allerwärts Mund,
  der Arm ist allerwärts und allerwärts Fuß,
mit Armen und mit Schwingen schweißt zusammen,
  zeugt' Erd' und Himmel er, der Gott, der eine.

*) Henotheismus oder Kathenotheismus nennt M. Müller nun (Vorless., S. 312) diese letztere Eigenheit des altvedischen Götterdienstes, zum Unterschiede, wie er sagt (das., 333), vom Monotheismus, „dem Glauben an nur einen Gott", und von Polytheismus, „dem Glauben an viele Götter, die zusammen eine Art von geordnetem Götterstat bilden".

**) Vgl. Muir, S. T., IV, 4 ff. u. V, 32 u. 354 f.; M. Müller, Vorless. 336 ff. — Viçvakarman wird hier (Rv. 10, 81, 7) auch Vâcaspati genannt und häufig mit Prajâpati identifiziert (P. Wb. u. d. W.). — Die Uebersetzung der angeführten Stellen ist übrigens, ob zwar in einigen Stücken mit M. M.'schen und andern übereinkommend, durchaus nach dem Grundtext gemacht.

Was war der Wald und jener Baum, was war er,
woraus sie Erd' und Himmel ausgezimmert?
Nun forscht darnach mit eurem Geist, ihr weisen,
worauf er stund, da er die Welten stützet?"

Und dann im andern Liede (Rv. 10, 82, 3. 5—7):

„Der unser Vater, Zeuger und Bestimmer,
der alle Ordnung kennt und alle Welten,
der Göttern Namen angesetzt, der eine,
nach dem zu fragen gehn die andern Wesen.

Weit über'm Himmel, über diese Erde,
was weit ist über den lebend'gen Göttern,
welch ersten Keim empfiengen doch die Wasser,
darin die Götter allesamt erschienen?

Im ersten Keim empfiengen sie die Wasser,
darin die Götter alle sich vereinten;
im Schoß des Ungebornen lag das eine,
und d'rin geborgen ruhten alle Wesen.

Nicht kennt ihr den, der dieses hat gezeuget,
denn trennend ist von ihm zu euch ein Abstand.
In Nebel eingehüllt, nur stammelnd wandeln
und ungesättigt hier die Liedersänger"*)

Und nun noch einiges aus dem Prajâpati-Hymnus (Rv. 10, 121, 1—3; 7. 8. 10):

„Im Anfang trat hervor Hiranyagarbha,**)
geboren, war er einz'ger Herr des Daseins;
er trug die Erde, trug den Himmel droben —
sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

Der Odem gibt, der Stärke gibt, deß Weisung
die Götter allesamt gehorsam ehren,
deß Widerschein Unsterblichkeit, der Tod ist —
sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

So des beseelten, schlummernden, so mächtig
von allem was sich regt allein der König wurde,
so Herrscher dieser Menschen hier und Thiere —
sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

*) Die Frage, „was war der Wald und was der Baum (Materie) u. s. w." ist Rv. 10, 31, 7 wiederholt, ebenso Taitt. Br. 2, 8, 9, 6, wo die Frage des Dichters durch Hinweis auf das Brahman als den Baum (die Materie) beantwortet wird. — Was im letzten Verse „ungesättigt" (a-sutṛpa) heißt, ist bei M. Müller und Graßmann nach dem alten Kommentar als „lebensfreudig" (asu-tṛpa) genommen, nach meinem Gefühl weniger passend; vgl. übr. P. Wb. s. v.

**) Hiranyagarbha heißt „Goldschoß" (bei Graßmann „der gold-entsprossene"); mit dem patron. Prâjâpatya (Prajâpatisohn) ist es Name eines Mannes, des angeblichen Verfassers dieses Hymnus (P. Wb.).

Wie hohe Wasser kamen, in sich tragend
 jedweden Keim, des Agni Flamm' erzeugend,
da trat hervor der Götter einzig Leben —
 sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

So auch mit Macht die Wasser überschaute,
 die Tüchtigkeit verleihn und Andacht zeugen,
so über allen Göttern einzig Gott ward —
 sagt, welchem Gotte bringen wir das Opfer?

Prajâpati, kein anderer als du nur
 hält alles dieß geborne hier umschlungen;
drum sei, was wünschend wir das Opfer bringen,
 laß Herren uns der besten Güter werden!"

Die Hymnen, daraus diese Auszüge hier genommen, gehören sicherlich einer „jüngeren" oder verhältnißmäßig späten Abfassung an. So allgemein und abstrakt, so von ihren Trägern abgetrennt, konnte die Idee eines Viçvakarman oder Prajâpati früher nicht gefaßt werden. Dazu war der Götterglaube und Mythos noch viel zu mächtig. — Wir wollen uns diese Lieder aber merken. Vorab zeigen sie uns, wonach wir uns hier umsehen, spekulative philosophische Ideen bereits in der ältesten Hymnensammlung.

Fast müßig aber ist hierzu die Frage nach einem Monotheismus. Eines ist das andere ausschließend, so scheint es, und immer mehr, je genauer wir zusehen und je weiter wir die spekulative Richtung des altindischen Geistes verfolgen. Sie ist eine andere als wir meinen, als wir vielleicht gern glauben möchten. In jenen Liederversen das Wort des reinen Monotheismus zu hören, das Wort, „und er ist einer, und kein zweiter ist ihm gleich zu gesellen" — das können wir doch nur so lange, als wir nicht wissen oder bedenken, daß in gleicher Weise von dem einen, wie von dem andern Viçvakarman, als dem höchsten Gott, als dem Gott über Göttern gesungen worden. Auch Indra heißt „des weiten Himmels und der Erde Herrscher", (Rv. 1, 100, 1) „Herr von allem was sich regt und lebet" (101, 5), „dem keiner gleich erkannt wird unter den Göttern" (165, 9), vor dem diese „wie Greise abdankten" (4, 29, 2) u. dgl. Und in gleicher Weise Varuna, der allmächtig, allwissend, allweise, der „aller König" ist geheißen, „deren, die lebendige Götter und die sterbliche Menschen sind" (2, 27, 10), „unbeschränkter" (28, 1), „alles Daseins König" (5, 85, 3) u. dgl. Und in gleicher oder ähnlicher Weise wird von Agni, als „Zeuger der Wesen" (7, 5, 7), von Soma, als „der Götter Vater und Erzeuger" (9, 86, 10), von Sûrya und Savitar gesagt und gesungen. — Wo dieses ist, wo nun doch ein zweiter und dritter ist, sogar viele sind, „dem einen gleich zu gesellen", wo dieser Zug, wie mehrfach dargethan, von anfang an und immerfort durch den altvedischen und altbrahmanischen Götterdienst hindurchgeht: da kann nicht wohl Monotheismus, auch nicht einmal Hinneigung zum Monotheismus sein. Denn wohl mit unrecht wird so genannt oder so angesehen, wenn eine Gottheit um die andere als viçvadeva, als

Allgott, oder „all-, d. h. in allem göttlich" gepriesen, verehrt und verherrlicht wird.

Keine Gottheit mochte ein Dichter darum mit Absicht verleugnen, weil sein Lied eine vor der andern als „allgöttlich" pries. Er mochte als Sänger und Dichter keinen Götterherrn seiner Herrschaft entsetzen oder seiner Allmacht berauben, weil er selbst oder ein anderer einen andern zum „Allwirker" oder Viçvakarman gemacht, weil er selbst oder ein anderer bald den Indra, bald den Savitar, bald einen dritten „Träger des Himmels und der Welten Wesenherr, Prajâpati" (4, 53) genannt. Dichterwesen und Wort, Dichtererhöhung ist, wo es uns anders erscheint. Den Widerspruch im Dichten — man hat ihn wohl gemerkt — konnte nur das Denken aufheben. „Nicht ist ein kleiner unter euch, ihr Götter, noch ein junger, ihr alle seid an Größe gleich!" heißt ein letzter, hier wiederholt und sonst oft gerühmter Dichter- und Denkerausspruch.

In einem Viçva-Deva-Liede des „Manu Vaivasvata" (8, 30) ist der Ausspruch zu lesen. — Jene höchsten Götter, sahen wir, Indra, Vâyu, Soma, Savitar, Brihaspati, werden einer um den andern als viçvadeva als „Allgott" oder „allgöttlich" gepriesen. Ein anderes ist, die einzelnen Götter, zumal als „Alle Götter", als Viçva Deva in ihrer Verehrung zusammenfassen. Dieß andere ist das höchste, wozu der altindische Götterglaube und Dienst sich verstiegen. Wir werden aber sogleich sehen, wie vom mythischen zum spekulativen, von „allen Göttern" im Glauben und Verehren zum einem „Allgöttlichen" im Denken nur ein Schritt gewesen.

Unter allen Liedern der Rigvedasammlung sind die, welche an die Viçva Deva, oder Alle Götter gerichtete sind, wohl die am wenigsten ansprechenden. Sie sind zum theil dürftige, lose an einander gereihte Anrufungen, andere haben offenbar gesuchte Bilder und gekünstelte Zahlenspiele oder gar räthselhafte Allegorien und wie absichtlich dunkel gehaltene Ausdrucksweisen, und nur wenige unter den vielen dürften auf wirkliche Kunst und Poesie noch anspruch haben. Wir meinen eine Art von Epigonenthum in ihnen zu erkennen, das sich freilich weniger in der Form, doch auch wohl in dieser, als im Inhalt kenntlich macht. Auch in Einzelheiten, wenn da viel von älterer Zeit und Abkunft, von früherem Gang und Geiste gerühmt (3, 54, 4. 9), wenn geregelter, fester Opferbrauch erwähnt, von einer Mißachtung gegen das Verdienst eifriger Sänger- und Götterdiener geredet wird (5, 42, 9 f.), wenn Götterfrauen namhaft gemacht (46, 7 ff. u. a.), Heil- und Zaubersprüche aufgestellt werden (10, 137) u. dgl. So mögen wir kühn behaupten, daß diese Lieder im allgemeinen zu den jüngeren und jüngsten Erzeugnissen rigvedischer Hymnenbildung gehören, daß diese Lieder und Liederstücke, welche vor allem theosophisches und kosmogonisches Wesen bringen, auf der Grenze stehen zwischen Mythik und Mystik, zwischen Poesie und Philosophie — wenn man so sagen darf — zwischen „Dichtung und Wahrheit".

So ist ein solcher Hymnus und sicherlich keiner von den jüngsten, welcher dem Gotama, dem Sohn oder Nachkommen des Rahûgana zugeschrieben wird (Rv. 1, 89). Der beginnt mit einer Bitte um Einsicht.

„Uns komme rechte Einsicht zu von überall,
untrügliche und ungehemmt durchdringende,
auf daß die Götter stets zu unsrer Förderung,
uns unablässig Hüter seien tag für tag!"

Dann wird in einem Verse der Götter Wohlwollen, der Götter Gunst, der Götter Freundschaft und Lebensgewähr erbeten. „Nach alter Verweisung" — sie ist oder wird zu liturgischer Ordnung — werden sodann die Götter, ihre Namen wie sie im Verse passen oder mit kurzem Beiwort — Bhaga, Mitra, Aditi, Daxa, Aryaman, Varuna, Soma, die Açvin, Sarasvatî — nach einander angerufen, dann Vâta oder Vâyu, die Mutter Erde und Vater Dyaus, die Somapreßsteine und abermals das Açvinpaar (V. 3, 4). Ein weiterer Vers (5) ist dem „andachterregenden" Pûshan, „dem Herrn und Gebieter von allem was geht und steht", ein weiterer (6) dem „hochgerühmten" Indra und abermals Pûshan — sind doch Pûshan und die Açvin vornehmlich Hüter des Heils und Lebens — Târxya, dem Sonnenroß, und Brihaspati zugewandt. Weiter werden die Marut, Söhne der Priçni (der Wolke, der bunten Himmelskuh), die Viçva Deva, die „agnizüngigen", weil sie durchs Feuer das Opfer verzehren, des (himmlischen) Manu Kinder herangerufen (7). Sie sollen ihre Anrufer gutes mit Ohren hören, gutes mit Augen schauen, mit festen Gliedern und gesundem Leibe ihr göttlich bestimmtes Lebensziel erreichen lassen (8).

„Noch hundert Herbste seien vor uns, Götter,
eh Altersschwäch' ihr unsern Leibern schaffet,
darin uns unsre Söhne Väter werden, —
nicht mitten im Verlauf brecht unser Leben! (9)

Und hieran schließt der Sänger, derselbe oder ein anderer an — der Unterschied kann für uns hier nur in der Zeit liegen — was wir als Schlußvers haben, was sich doch metrisch schwer wiedergeben läßt. „Aditi ist Himmel, Aditi ist Luftraum, Aditi ist Mutter, auch Vater, auch Sohn; alle Götter (viçve devâs) sind Aditi, die fünf Geschlechter sind Aditi, was geboren ist Aditi und was geboren werden soll."*)

In den Viçvadevaliedern, in vielen oder fast allen, wird die hehre Göttermutter, die „göttliche, lichtreiche, unaufhaltsame, weit reichende, all-

*) Nach Graßmann, Uebers. 2, 445, „scheint dieser Vers später angefügt". — Trefflich vergleicht Muir (S. T. 5, 44; vgl. 354) mit diesem Verse, wie es an einer Stelle im Taitt. Br. 3, 12, 3, 1), von dem „durch sich selbst seienden Brahma, als (Gegenstand) der tiefsten Versenkung" (tapas) heißt, „es sei zumal Sohn und Vater und Mutter". Ebenso wird daselbst ein Vers des Aeschylos, (Fragm. 443) zu passender Vergleichung herangezogen.

bekannte" Aditi, die Herrscher- oder Heldenmutter zusammen mit ihren sieben oder acht Söhnen angerufen. Sie ist bekanntlich (S. 45) die personifizierte Unendlichkeit, Unbegrenztheit oder Unbeschränktheit, als wie die Dichter den Dunst- oder Luftkreis, den weiten Lichtraum oder die lichte Ausdehnung des Himmels anzuschauen sich gewöhnten. Denn aus diesem ihrem Schoße sind die „Träger des Wolken- oder Luft- und lichten Himmelskreises" (8, 69, 4), die Mitra und Varuna, Aryaman u. a. hervorgegangen, die Àditya, welche nach ihrer Mutter genannt sind, aber, wie früher gesagt und hier wieder gesagt wird, auch erst ihrer Mutter, der Aditi als „Göttermutter" göttlichen Namen und göttliche Verehrung erwirkt haben.*)

---

*) „Die Auffassung dieser Göttin ist noch dunkel", hat Benfey (Or. u. Occ. 2, 253) zu dem angeführten Schlußverse (Rv. 1, 89, 10) bemerkt. — Uebereinstimmend wird Aditi von einer Wurzelform (dâ, δέω) abgeleitet, die „binden" bedeutet, woher a-diti soviel wie „Ungebundenheit, Schrankenlosigkeit, Unbegrenztheit oder Unendlichkeit" heißt. Nach einer Note M. Müllers will Hillebrandt (Dr. Alfr., Ueber die Göttin Aditi 1876, S. 11 — die Arbeit ist mir bisher nur aus dieser Aufführung bekannt —) Aditi lieber als „Unvergänglichkeit" erklären und nimmt damit eine frühere Erklärung Prof. Roths zum Nirukta wieder auf, wonach die als Göttin personifizierte Aditi dann „Ewigkeit" bedeutet und ihre Söhne, die Àditya zu Kindern der Ewigkeit werden. Dafür ließe sich auch der obige Schlußvers anführen, dann aber wäre aditi vielleicht eher auf eine andere Wurzelform (dâ, day, „theilen, abschneiden, zerstören") zurückzuführen; vgl. das. Pet. Wb. u. d. W.

Max Müller will (Vorless. S. 262) „den natürlichen Ursprung der Aditi" erklären und glaubt, „daß darüber kaum ein Zweifel bestehen kann, daß Aditi, die grenzenlose, einer der ältesten Namen der Morgenröthe war, oder genauer, jenes Theils des Himmels, wo jeden Morgen Licht und Leben für die Welt aufleuchtete. — „Sehen Sie — sagt er — die Morgenröthe an und vergessen Sie für einen Augenblick Ihre Astronomie, und ich frage Sie, wenn der Schleier der Nacht langsam sich hebt und die Luft Durchsichtigkeit und Leben gewinnt und, man weiß nicht woher, erquickendes Licht über die Erde ergießt, ob Sie nicht fühlen, daß Ihr Blick, so weit er auch dringt, doch immer weiter vorzudringen suchend, gerade in das Auge des Unendlichen hinein schaut? Den alten Sehern schien die Morgenröthe die goldenen Thore einer andern Welt zu öffnen und während die Thore geöffnet waren, damit die Sonne im Triumphe hindurchzöge, strebten ihre Augen und Seelen auf ihre kindliche Weise über die Grenzen dieser endlichen Welt hinaus. Die Morgenröthe kam und gieng, aber immer blieb hinter ihr jene schwellende See von Licht oder Feuer, aus der sie sich erhebt. War dieß nicht das sichtbare Unendliche? Und welcher bessere Name konnte ihr gegeben werden, als der, welchen die vedischen Dichter ihr gaben, Aditi, die grenzenlose, die jenseitige, das Jenseits aller Dinge?" — Nun einfach Ushas, würde ich antworten, die Morgenröthe, auf welche selbst diese schöne Darstellung Max Müllers am besten paßt. Denn darüber hege ich wohl gegründete Zweifel, daß Aditi jemals ein anderer Name für Ushas gewesen, und auch viel zu künstlich oder gesucht scheint mir „jene schwellende See von Licht oder Feuer", als daß ich annehmen könnte, die vedischen Dichter hätten diese gemeint und Aditi geheißen, aus deren Schoße dann nicht bloß Mitra, sondern auch Varuna, auch Aryaman, Bhaga, Daxa, Aṁça hervorgegangen, die keineswegs nur Sonnen- oder Lichtgötter sind. Sûrya oder Savitar sind als Àditya, ebenso wie Indra sogar wohl erst später hinzugekommen, so daß sich jenes Verhältniß, wonach mit M. M. die Aditi später „auch mit dem Himmel und auch mit der Erde mag identifiziert worden sein" (das. 263) gradezu umkehrt. — Freilich nicht wohl

Aber ist dieß, wie hier die Aditi angeschaut und angerufen wird, wie sie als alles zumal, als das bleibende und unveränderliche im Wechsel und Wandel der Geburten und Erscheinungen, der Götter, Halbgötter und Menschen — denn das bedeuten ja die fünf Geschlechter — der Vergangenheit und Zukunft aufgefaßt wird, ist dieß noch Götterpreis, noch Gottes- oder Götterverehrung? Sofern noch pantheistischer Glaube ein göttliches preist, eine Gottheit als Allgottheit verehrt, freilich wohl; sofern es sich aber um den alten Glauben des Volkes und seiner Lehrer und Priester, um eine Verehrung mythisch gearteter Natur- und Göttermächte handelt, ganz gewiß nicht. Denn nichts geringeres hat der Dichter mit seinem Ausspruch gethan, als jene gewaltigen Göttermächte alle, die Àditya mitsamt ihrer Mutter ihrer göttlichen Herrschaft entsetzt und von ihrem Himmelsthron herabgestürzt. — Es hat im alten Indien niemals Ketzergerichte oder Ketzerstrafen gegeben, sonst wäre jenem Gotama oder seinem Nachsänger wohl die Wahl zwischen Ketzertod oder Widerruf sicher gewesen. Andere Zeiten, andere Völker, andere höhere Glaubensrichtungen haben geringerer Lehrabweichungen willen zum Holzstoße verdammt. Doch kehren wir wiederum zur Aditi zurück.

Ihre mythische Bildung oder Auffassung war gewiß nicht ursprünglich, wie man wohl gemeint und ausgesprochen. Die Idee einer Unendlichkeit, diese reine Abstraktion, war als solche unstreitig nicht dazu angethan, sich mythisch zu kleiden; aber auch nicht, worauf sie sich stützt, ihre sinnliche Anschauung. Auch die Ausdehnung des Himmels, Aether und Luftraum sind eben in ihrer Unbegrenztheit, in ihrem Mangel an eigener, besonderer Thätigkeit kein geeignetes Substrat mythischer Auffassung. — Auch Dyaus ist nicht sowohl als Himmel denn vielmehr, wie sein Name besagt, als Träger des

---

sehr deutlich, aber doch auch wieder zu deutlich haben jene Dichter oder Seher uns ihre poetische Anschauung von der Aditi gegeben, als daß wir etwas anders als wie oben angegeben darunter verstehen könnten. Man braucht nur die vielen und vielfach zitierten Stellen aus den Hymnen u. a. (bei Muir u. a., auch im P. Wb. u. d. W. aditi, auch rajas und rocana) nachzulesen, um einigermaßen sicher zu wissen, was die Dichter wohl unter Aditi gemeint, aber ganz sicher, daß sie die Ushas nicht gemeint haben. Wenn wir, wie wir sollen und M. M. selbst mit am besten weiß und fordert, nicht nur unsere Astronomie sondern auch unsere schärferen Begriffsunterschiede bei solchen mythischen Gebilden bei seite legen, so können wir uns, meine ich, dabei vollkommen beruhigen.

Wie eine Stütze seiner Ansicht zitiert M. M. hier (auch schon früher) die Stelle aus einem Ushasliede (1, 113, 19), da die Morgenröthe „der Göttermutter, der Aditi Antlitz" (aditer anîkam) heißt, und soll „Aditi hier nicht die Morgenröthe selbst, sondern etwas jenseits derselben" sein. Heißt nicht auch Sûrya das Auge Mitras, Varunas und Agnis, der Götter, nicht auch die Ushas so (7, 76, 8), und wird sie nicht als eine „das Auge der Götter führende" (das. 77, 3) angerufen? Und wenn nun einmal, fragen wir auch unserseits, die lichte Morgenröthe als ein Theil der personifizierten Göttermutter oder Aditi angesehen wird, konnte sie, die am Morgen im Lichtglanze strahlend das erwachende Auge des jungen Tages aufschlägt, anders und besser bezeichnet werden als so wie es die vedischen Dichter gethan, als „das Antlitz" (die lichte „Erscheinung") der unendlichen Aether-, Licht- oder Himmelswölbung?

Lichts und Glanzes, als Träger einer höhern Welt zum Gotte und Vater geworden, und dazu sinkt und schwindet seine Herrschaft, wie seine Söhne, ein Varuna und Indra größer und mächtiger werden, und bald heißt ein anderer, der Regengott Parjanya statt seiner Vater und Gatte der Prithivi, der Erde (Ath. V. 12, 1, 12; 42), die sonst jenem zugehörte oder gegenüber stand (Vgl. S. 44).

Umgekehrt, wie es scheint, mit der Aditi, die um ihrer Söhne willen zu Ehren kam. Erst als diese, welche thätig und wirksam in oder aus ihr heraustraten, freundliche Sonnen- und verhüllende Wolkenmächte, Tag und Nacht, Regen-, Sturm- und Wettermächte als Götterherren eingesetzt und danach als Söhne der unendlichen Himmelswelt, als Àditya erkannt und verehrt waren, da konnte auch ihre natürliche Mutter, die Aditi, zur Göttermutter erhoben, doch wie zum Zeichen dessen, auch nimmer für sich allein sondern stets nur in Verbindung mit ihren Söhnen gefeiert werden. — Doch kaum streifte des Denkers oder Zweiflers kalter Hauch die poetischen Gebilde des Glaubens und der Einbildung, da sank auch schon ihr göttlicher Nimbus, und ihre lichte Göttergestalt zerfloß und fiel zusammen vor dem blassen Gedanken der Unendlichkeit.

Wo nüchternes Denken über das Gebilde des Dichtens kam, da war es überhaupt bald gethan um den Volks- und Götterglauben, in Indien wie in Griechenland, und dort noch früher als hier.*) — Man ist gar leicht geneigt, um das einmal hier zu sagen, da überall wo nur aus Dichter- und Denkerwerk die historischen Quellen fließen, auch des ganzen Volkes Dichten und Denken in verschiedenen Zeiten danach zu bemessen und seine Sprache und Anschauung also gleichmäßig anzusehen. Das ist gewiß nicht richtig. Natürliches Wesen wird im Volke volksthümlich genommen, und je mehr ein Volk fortschreitend die Natur beherrschen lernt, um so mehr lernt es sie begreifen. Das ganze Volk ist nirgend ein Volk von Dichtern oder Denkern. Nur näher stehen seine Dichter einem Volke, und immer mehr nähern sie sich das Volk, wie sie dessen Glauben, Reden und Sinnen poetisch gestalten, in dem gleichem Maße, als jene, als die Denker sich vom Volke entfernen. — In ihrem Lernen, in ihrem Nachdichten und Denken gewahrten diese das endliche, das ihrem unendlichen, das menschliche, was ihrem göttlichen anhaftete, in ihrer Ruhe und Beschaulichkeit empfanden sie den Wandel und Wechsel in der Natur und im eignen Leben; und in ihrer Frömmigkeit forschten sie nach dem Grunde ihrer frommen Uebung, nach dem Grunde und Wesen ihrer

---

*) Hierher gehört jenes aeschyleische Fragment (S. 497, Note), das mit unserm Aditi-Verse so merkwürdig übereinstimmt:

Ζεύς ἐστιν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός·
Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤ τι τῶν δ' ὑπέρτερον.
„Zeus ist der Aether, Zeus ist die Erde, Zeus ist der Himmel;
Zeus ist das All und was noch darüber hinausgeht."

Vgl. M. Müller, Sprachw. 2. 411.

Götter. Da entstand das Dunkel und die Mystik, der Zweifel und die Frage, wie wir sie in den späteren Liedern finden. Für den hellen kräftigen Preis der Naturmächte kommt ein Sinnen und Suchen nach Ausdruck, darin der Dichter selber sich wie „in Nebel eingehüllt", seine Sprache ihm wie „unbefriedigend Stammeln" erscheint. Anstatt wie ehedem in frohen Bildern, aus der Natur und dem Leben gegriffen, bewegt sich die Sprache nun in Allegorien, in kühnen seltsamen Gleichnissen und unentwirrbaren Räthseln; und hier wie anderswo — Belege sind ja genug zur Hand — werden die Mythen zu Mysterien. — Und wenn sonst noch wohl ein Sänger einmal auch der frommen Glaubenstreue, der Çraddhâ ein Lied sang (10, 151); wenn ein anderer später Sänger die gläubigen noch ermunterte, dem Indra „wetteifernd in Wahrheit" Lob zu bringen „sofern er in Wahrheit" ist (8, 100, 3); wenn er die Zweifler hinwies — nicht auf den Indra des alten Liedes, nicht auf den Donnerer Indra, vor dem Himmel und Erde erbebten, der mit seinem Blitz die Berge spaltet und die Wasser strömen ließ, nicht auf den Vritratödter und sieggewaltigen Schlachtenkämpfer, denn diesem gegenüber gab es keinen Zweifel, sondern hinwies — auf den Indra „der einzig allein auf beliebter heiliger Ordnung Rücken sitzet" (das. 4):*) so ist nun des spätesten Dichters Dichtung voll des eigenen unheimlichen Nichtglaubens und verzweifelten Nichtwissens, darin er bei den „Weisen" Umfrage hält, darin er Kunde begehrt von der Geburt der Götter oder, was dasselbe ist, von der Geburt und Entstehung der Welt.

---

*) Vollständig lautet der angezogene Liedvers:

> So bringet her wetteifernd wohl ein Loblied
> dem Indra wahrhaft, wenn er ist in Wahrheit!
> Denn „Indra ist nicht!" also saget mancher;
> wer schaute ihn? wen sollen wir denn preisen?

Graßmann übersetzt (709, 3 nach seiner Zählung):

> „Nach Gut verlangend bringt nun eur Loblied
> dem Indra, wenn die Wahrheit anders wahr ist."

So schwerlich richtig. Max Müller hat (Vorless. über Urspr. ꝛc. 347): „Bringt Lob dem Indra, wenn ihr Beute wollt; wahres Lob, wenn er wirklich ist." — Von wirklichem Kampf und von Beute ist doch sonst im ganzen, aus heterogenen Theilen zusammengesetzten Liede nichts zu lesen. — Das Lied ist offenbar spät, wohl zu einem Somaopfer gemacht; auch das „beliebte Ritam", auf dessen „Rücken" der Dichter den „Götterkönig einsam sitzend" zeigt, ist die geheiligte Opferordnung. Dichterwendung (vgl. S. 53) mag auch hier mitspielen, doch ist auch der Zweifel als bestimmt vorhanden wohl anzunehmen. Merkwürdig ist aber, neben der Wandelung, die wir an Indra sehen, das was auch M. Müller hervorhebt und wohl auch nicht schwer zu erklären ist, wie Zweifel und anderseits Glaubensforderung vorab auf diesen alten Wetter- und Schlachtengott bezug nehmen. Uebrigens ist die Çraddhâ, auch hier in dem angeführten einzelnen Liede (10, 151) nicht wohl, wie Ludwig behauptet, für Glaube in dogmatischem Sinne zu nehmen (vgl. S. 72 Note. Ohne Dogma kein dogmatischer Glaube.

Theogonische oder kosmogonische Fragen bedeuten immer und überall einen Wendepunkt im Geistesleben eines Volkes. Ihr Auftreten bekundet tieferes Nachdenken, ein Erwachen und Zusichselberkommen, im Gegensatz zur Ruhe und Sicherung des äußern Lebens. So lange nämlich solche Fragen nicht gestellt werden, oder wenn gestellt, ihre befriedigende Lösung im bisherigen Glauben und Vertrauen haben, so lange ist ihr Kommen und Gehen ohne Störung des Gemüts. Anders wenn dieß anders ist, wenn das bisherige Glauben und Vertrauen schwankt, wenn Zweifel überkommen was bisher unbedacht und unbezweifelt gewesen. Dann ist der Ausdruck solcher Fragen nicht bloß ein erster des spekulativen Denkens sondern auch ein letzter des mythischen Glaubens.

Wie der arische Sänger und seine Nachbeter noch einen Indra oder wer sonst den Kreis ihrer Andacht eben erfüllte als Prajâpati oder Viçvakarman, als „Allwirker" anriefen, da war ihr Inneres beruhigt, wenn gleich Gut und Leben ihnen an der Schärfe ihrer Waffen hieng. — Ganz anders, da ein Dichter vom „Ursprung der Götter" sang, da er für „das Schauen eines spätern Zeitalters", wie er erklärt (Rv. 10, 72), seine Sprüche aufsagte, die von Brahmanaspati und der Aditi kündeten. Da war Brahmanaspati der Schmied, der dieß All zusammenschweißte, als zur ersten Götterzeit aus dem Nichtseienden das Sein entsprang. Hervor giengen die Räume (Weltenräume) aus Uttânapad, „der Gebärerin". Bhû, die Welt ward aus Uttânapad, aus Bhû wurden die Räume geboren. Aus der Aditi entsprang Daxa, „der tüchtige, willenskräftige", von Daxa hinwiederum wurde Aditi gezeugt. „Denn Aditi wurde geboren, die deine Tochter ist, Daxa — wie's hierzu heißt — ihr nach wurden die Götter geboren, die seligen Genossen der Unsterblichkeit" (das. 2—5). Genug, um uns mit weiterem nicht aufzuhalten.*)

So ganz anders auch in den Liedern (S. 493 ff.), darauf wir hier zurückkommen, die von den Trägern dieser Namen absehend einen Viçvakarman und Prajâpati allgemein feiern. Bestimmte Götter werden nicht genannt. Mythisch aber nicht weniger als die vorerwähnten Sprüche, nur wohl mehr spekulativ als diese reden auch sie vom ungebornen, daraus alles geborne

*) Wie der Dichter dazu kommt, solche wechselseitige Generation, die übrigens auch sonst begegnet, anzusetzen, ob dem Mythos zu lieb, nach welchem diese eine Tochter Daxas heißt und jener ein Âditya genannt wird, ob und wie er einen Daxa als Vater und einen andern als Sohn ansetzt, wollen wir hier nicht weiter erörtern. Vgl. übr. Muir 4, 11 ff. Für den wißbegierigen mögen diese Sprüche hier bis zu Ende stehen. „Wie Götter da in der Flut ihr wohl befestigt standet, da hob sich von euch, wie von tanzenden, dichter Staub. Wie ihr Götter gleich Yati („Strecker, starke" ein mythisches Geschlecht, „mit den Bhrgu zusammenhängend", P. Wb.) die Welten schwellen ließt, da trugt die im Meer versteckte Sûrya ihr hervor. Acht Söhne sind der Aditi, ihrem Leibe entsprossen; den Göttern nahte sie mit sieben, den Mârtânda („des todten Eis Sohn", den Vogel, die Sonne) warf sie weg. Mit sieben Söhnen kam Aditi zum alten Zeitalter (der Götter), zur Geburt, zum Tode bald wieder brachte sie Mârtânda" (Rv. 10, 72, 6—9).

einst erstand, vom Keim und Urkeim, der in den Wassern lag, von Götter- und Weltenschöpfung. — Und ganz anders nun endlich, wo gar keiner der Götter, kein Werkmeister und kein Schöpfungsherr noch gepriesen wird, in einem Gedichte (Rv. 10, 129), das frühe und oft übertragen, noch öfter angeführt und von allen vielleicht am meisten besprochen ward.*)

Wer in den letzten Jahrzehnten von altindischer Weisheit gehört oder gelesen, der hat wohl gewiß auch von jenem Gedichte gehört oder gelesen, das also anhebt:

> „Nicht Nichtsein war, noch Sein war dazumalen,
> nicht war ein Dunstkreis, noch ein Himmel drüber;
> was wand und wand sich? wo? in wessen Schirmhut?
> was Wasser war? was unergründlich tiefes?“

So der erste Ausspruch und in diesem an eine Vorstellung, wenn von Vorstellung hier Rede sein kann, Fragen angeknüpft, die im Sinne und Geiste der Zeit und herrschenden Lehre ihre Antwort in sich tragen. Denn von Wasser träumte man, wie wir es auch zuvor in den andern Dichtungen sahen, von einem Urgrund oder Urmeer, das dunkel, tief, unerkennbar in seinem „kreisenden“ Schoße den Keim alles Lebens barg, ein leeres, nichtiges noch von ödem eingewickelt, da durch Tapas oder heiliger Glut Macht geschwellt, Sein und Leben, ein erstes Sein aus dem Nichtsein erstand. — Doch hören wir den Dichter selbst, wie er fortfährt.

> „Nicht Tod war, nicht Unsterblichkeit dermalen,
> nicht war der Nacht und nicht des Tags Erscheinung —
> da hauchlos athmete von sich aus Eines,
> kein andres außer ihm, sonst keines weiter.
>
> Denn Dunkel war gehüllt in Dunkel anfangs,
> ein unerkennbar Fluten alles dieses;
> und Leeres war durch Oedes zugedecket —
> wie da erstand, durch Macht der Glut, dann Eines.“

Und Kâma — so schaut der Dichter weiter — „Verlangen“ oder Begierde oder Liebe kam darüber; es war des Geistes erster Erguß, „seine erste Befruchtung“. „Auffanden also — sagt er — die Weisen, wonach sie mit Einsicht im Herzen geforscht, das Band vom Nichtsein zum Sein. Querüber war da ihre Schnur gespannt; und was nun drunten? was nun droben?“ Antwort: „Befruchter waren, mächtige Wesen waren, Selbstsetzen abwärts, Streben aufwärts.“ — Da — wir haben noch zwei Verse so genommen — bricht er ab, wie einer der aus einem Traumgesicht jäh erwacht und sich fragt, was er gesehen. Weiß er es nun? ist ihm offenbar, wie aus dem Nichtsein alles

---

*) Vgl. Colebrooke, H. T., On the Vedas etc. (As Res. VIII, 404 f.) Life and Essays[2] 2, 30; M. Müller, Hist. of Anc. Lit. 559—64; ders. Essays I[2] 77 u. Vorless. über den Urspr. zc. 362 f.; Muir, S. T. 4, 3 f.; 5, 356 ff.; Graßmann, Ludwig u. a. Rigveda-Uebers., dazu des letztgen. Kommentar und dessen besonders beachtenswerthen Eingang im 5. Bande seines Rigveda (Komm. II. Bd., 433 ff.

Sein, wie die Welt, wie Götter und Wesen entstanden? ob gemacht, und wie gemacht die Schöpfung? — Er sagt es uns selbst zum Schlusse:

> „Fürwahr, wer weiß, wer mag es hier verkünden,
> woher erstand, woher sie kam, die Schöpfung?
> es sind die Götter diesseits jenes Schaffens —
> und drum wer weiß, von wo es her geworden.
>
> Von wo sie her geworden, diese Schöpfung,
> ob sie gemacht ward, ob sie nicht gemacht ward;
> wer darob niederschaut vom höchsten Himmel,
> der weiß es wahrlich — oder weiß es auch nicht."

Natürlich, von wem die Schöpfung ausgegangen, mit dem sie zuerst angehoben, der oder das kann es allein wissen; ob es wirklich weiß oder nicht weiß, bleibet die Frage.

So schließt das merkwürdige Gedicht, von welchem ein neuerer Erklärer sagt, daß es zu denen — wohl vorab zu denen — gehörte, „die gleichsam als Gradmesser dienen für die Tiefe der Abstraktion, zu der die Denker sich hindurch gearbeitet haben." Der dann weiter sagt: „Wollte man einen erschöpfenden Kommentar dieses Sûktas (Liedes) schreiben, so müßte man ein Stück der Geschichte der Philosophie überhaupt und insbesondere abhandeln."*) — Gewiß richtig, und weiter darum, als wir gegangen, dürfen auch wir hier nicht gehen, obzwar unsere Geschichtserzählung hier noch nichts anderes ist, als was sie sein kann, Geschichte einer Kultur oder einer geistigen Entwickelung.

Mit Frage und Zweifel schließt der Dichter. Nicht daß er früge: sind Götter? auch nicht, daß er zweifelte an Göttern. Wonach er fragt und was zu ergründen er verzweifelt, das ist jenseits alles Göttersseins. — Die Abstraktion geht auf Eines, auf ein erstes im Sein, auf ein letztes im Denken. Sie nennt es ein Etwas, was zuerst erstand, im formlosen zuerst geformt ward, ein Das (tad), nicht männlich und nicht weiblich, also ganz spekulativ

---

*) Ludwig, a. a. O. — Uebrigens kann ich L.'s wohl überlegter Uebersetzung dieses Gedichts (nâsadîya-sûktam) in manchen Punkten und, was ich hier einzig anführe, seiner Uebertragung des Ausdrucks im ersten Verse nicht zustimmen, darauf (als erstes im bhâvavṛtam „kosmogonisch") hier so vieles ankommt. Nach der ältern Erklärung (Sayana) und wie neuere Uebers., Muir („what covered, enveloped [all]?) Cough) u. a. überträgt L. (kim âvarîva:) „was hat [all dieß] so mächtig verhüllt?", dazu im Komm. bemerkend, man müsse an das vorausgehende „Raum (Dunstkreis) Himmel" denken. Eher, sollte ich meinen, an das folgende „in oder zu weſſ Obhut, Schirm, Schutz ꝛc.", was diese Uebersetzung (Wzl. var mit präfig. â; „bedecken", intens.) annehmbar erscheinen läßt. — Gleichwohl muß ich die Form mit dem P. Wb. erklären. Man denke: Nichts ist, kein Sein, kein Nichtsein, nicht Welt droben und nicht Welt drunten; was stellet sich nun ein? was wand sich, wegte und wogte daher?" Denn das ist die Bedeutung der Wortform. (Wzl. vart mit â „her-wenden", intens. P. Wb. „sich eilig wiederholt bewegen" — „regte sich etwas?" Graßm. „was regte sich?"). Und der Antwort immer näher sollen die folgenden, nach vorgefaßter Meinung gestellten Fragen bringen.

und gar nicht mythisch. — Das hindert nun freilich nicht, daß einem andern Dichter bei seiner Nachfrage nach dem Urwesen dieses auch unter der Hand wieder mythisch wird; es ist eben der Dichter, welcher fragt: „wer hat ihn — oder sagen wir es? — gesehen, da er zuerst geboren ward, da den knochenvollen trug die knochenlose?" Hier ist die „knochenlose" die formlose, der „kreisende" Schoß das Chaos, wie wir sagen, und der „knochenvolle" ist der geformte, der oder das zuerst geformte, zuerst entstandene. Weiter dann kann dieser Dichter auch sogleich wieder den Göttern, ihren „Stätten" oder „Spuren" nachfragen, doch auch nur, indem er „in seiner Einfalt", wie er sagt, „mit (eigenem) Geiste es nicht erkennend" nach „jenem" fragt, „durch den (oder das) sie eingesetzet". Und dann, wo über den Dichter auch wieder der Denker obsiegt, wenn er sagt:

> „Unkundig frag' ich kundige hier immer,
> die Seher, um zu wissen, was ich nicht weiß;
> wer hat die Weltenräume ihrer sechs befestigt?
> wie war er, als noch ungeboren, Eines?" (Rv. 1, 164, 4—6)*)

Im Widerstreite zwischen Dichten und Denken, im Kampfe, denn ein solcher ist es, zwischen Mythus und Spekulation ist vielmehr die eigene Natur der Menschen als ihr Glaube, der alte Götterglaube zu überwinden. Jene will ihm ein höchstes, erstes Sein und Wesen nicht anders als nach seinem Ebenbilde, anthropomorphisch erscheinen lassen. Mit diesem kann er nach allem sich viel leichter abfinden. Was war das eine, das, worauf alles Denken unabweislich zurückführt? und was ist dagegen die Vielheit der Götter? Was ist Eines, und was ist Vieles? — „Drei Theile (der Vâk, der Redegottheit) — sagt der Dichter — sind verborgen gehalten und werden nicht angerührt, ein viertes (viertel) reden die Menschen. Sie sprechen von Indra, Mitra, Varuna, Agni; dann auch ist es der himmlische schönbeschwingte Garutman; was Eines, was ist (seiendes) nennen die Dichter vielfach (auf vielfache Weise, indem) von Agni, Yama, Mâtariçvan sie sprechen" (Rv. 1, 146, 45 f.).**) —

---

*) Weltenräume, Weltgebiete oder Dunstkreise werden zweimal drei gezählt, drei helle (rocana) und drei dunkle, die also speziell Dunstkreise (rajas) heißen, mit je einem unteren, mittleren und höheren, womit die sechs Räume das ganze Weltall ausmachen (vgl. Rv. 4, 53, 5 und P. Wb. u. d. W.). — Das Gedicht (Haug, Sitzungsber. der philos. philol. Kl. der k. bayer. Ak. d. W., Bd. II. H. 3, 1875, 446 ff.) ist ein spätestes der ganzen Sammlung. Kosmogonisches, astronomisches, Opfer-, Spruch- und Sprachwesen in brahm. Sinne werden nach und mit einander darin behandelt. In dem vielfach unerklärlichen Dunkel seiner scholastischen, mystischen und allegorischen Behandlung finden sich aber Lichtblicke eines tiefen, freidenkenden Geistes.

**) Vgl. Muir, S. T. 5, 219 Note; Ludwig, Rigveda 5. Bd. 456; M. Müller, Urspr. u. Entw., 358. — Die drei und ein viertel angehend will L. dieß auf das Verhältniß der Vâk zu Prajâpati beziehen, „der ja auch nur in einem viertel zur Erscheinung gekommen ist". Wie mir scheint ist der Vers des Purushasûktam (10, 90, 4) hier heranzuziehen, der auch den Mikrokosmos mit drei Theilen „hinauf gehen", mit einem viertel „hier neu geboren" werden läßt. Auch hier heißt Purusha Vater

Also Namen sind es, nicht bloße Namen sondern — mythische Namen würden wir sagen — auf vielfache Weise genannte Namen des Einen was ist und Eines ist. — Dieß dürfte hier das letzte Wort sein. Wir aber wollen kurze Rückschau halten.

Aus tiefinnerlichem Gefühl und Herzensdrang — Brahman nennt es die Sprache der arischen Inder — strebte dieses Volkes Gemüt nach Anbetung und Verehrung von Götterwesen, und seine Sänger liehen dem frommen Gefühl und Streben heiligen Ausdruck. Sie verehrten den leuchtenden Himmels- und verhüllenden Wolkengott, Feuerschein, Sonnenlicht und Frühroth, des heulenden Sturmes und der brausenden Wetter Mächte, die ihren Sinnen sich übermächtig zeigten. Seine Macht offenbarte in Donner und Blitz der Wolkenburgenstürmer, und der mächtige Kämpfer droben ward ihr Führer und Helfer in den Kämpfen mit ihren irdischen Feinden. Ueberall wo furchtbare Macht und Gewalt entgegen trat, helfend oder drohend, zu häuslichem Frieden oder bei streitbarem Vorgehen, hinter den Höhen der Berge und in der Ströme Tiefen wohnten Götterwesen. Jedes in seiner Art war allmächtig, allweise, allgütig, wo ihm allein des Sängers Lied überschwenglichen Preissang, und frommer Hörer Andacht und Vertrauen ihre Opfer brachten.

Mit dem Volke zogen seine Sänger und Lieder, mit den Liedern seine Götter. Keiner war alt, keiner war gering geschätzt. Aber Indra ward vor allen geehrt und gefürchtet. — Auf anderem Boden, unter anderer Sonne und in anderen Lebensverhältnissen änderten sich das Volk und seine Sänger, die Götter und ihre Verehrung. Der vor allen geehrt und gefürchtet gewesen, der seinem Volke sonst am nächsten gestanden und im Schlachtenkampf ihm vorangegangen, der seine Macht nur noch in der Natur und seltener bewies, der Götterkönig zog ferner und höher hinauf, auf die höchste Höhe der mitternächtigen Berge. Aus anderm unendlichen Stoffe gebildet war ihm Brihaspati zur seite gestellt, der Herr des Gebetes. Und die in der Natur und im Leben fortwalteten, die Söhne der Aditi scharten sich um die Unendlichkeit, ihre göttliche Mutter, und bald wurden alle Götter zumal gefeiert. — Aber schwächer und schwächer wurde das Lied und die Dichterkraft, stärker und immer stärker wurde die Priestergewalt, breiter und weiter, äußerlicher und formenfester wurde der Götterdienst.

Schwer und wuchtig hatte das Wort des Gebetes einst dem Herzen sich entrungen. Wohl hatten jahrhunderte lang das Volk und seine Dichter dann gearbeitet, bis sie zu künstlichen Weisen der Anrufung kamen. Und weiter jahrhunderte lang dichteten und sangen die Sänger, und wahrte man die Lieder, und sammelte man die Lieder und fügte neue in alter Form zum alten Liederschatz. — Aber mit dem Wahren und Sammeln und Nachdichten,

und hinwiederum Sohn der Virâj, einer andern Vâk. Uebrigens braucht man m. E. für diese Allegorie auch nicht so gar weit zu suchen.

mit der Ruhe und Beschaulichkeit des Lebens erstarkte das Nachsinnen, und wie die Reflexion sich anstrengte und vertiefte, verflachte und sank die Poesie, sanken und zerflossen die Nebel des Mythos, welche der Götter Angesicht mit Glanz verhüllten und mit Herrlichkeit ihre Gestalt umwoben. Durchsichtiger wurden die Schleier, nackter die Naturmächte, daß man bald nicht mehr nach deren Göttersein, aber danach fragte, was Welt und Götter gemacht. Denn anders als man ihrer einzelne früher wie mit aller Macht so auch mit Schöpfermacht bekleidet, wurden jetzt noch ihrer einzelne, auch allgemein ein Allwirker und Wesenherr gefeiert. Noch hielten da Mythus und Spekulation einander das Gleichgewicht. Aber aus der Vielheit der Götter war die Allheit der Götter geworden, und an diese setzte das Denken an. Jenseits aller Götter mußte ein Allgöttliches sein, das durch eigene Keimkraft geschwellt aus dem Schoße eines Urmeeres, aus chaotischem Nichtsein zuerst zum Dasein erstanden. Und Namen waren die Götter, durch menschliche Sprache verschieden genannte Namen für ein alle Welt und Wesenheit tragendes, belebendes, göttliches Eines.

Das ist Menschennatur, sahen wir, daß von Menschen doch alles menschlich angeschaut wird. — Mehr auch sind zu aller Zeit und in jedem Volke der Dichter als der Denker. Stärker auch ist begeisterte Dichtungs- als nüchterne Denkkraft. Darum auch sind religiöses Gefühl und sprachlicher Ausdruck mit dem mythischen immer eng verbunden und niemals von einander ganz getrennt. Und darum wird auch der Mythus bei allem Widerstreit des denkenden Geistes niemals völlig überwunden. — Das bekannte Lied vom Purusha (Rv. 10, 90) — es wurde nämlich schon früher in anderer Hinsicht hier erwähnt (S. 413) — das vom Urmenschen, daraus die Welt, der Makrokosmos sich herausgebildet, ist ein Beispiel, ein gegen früheres auch sehr abfälliges Beispiel von sinkendem Geiste, von derbem, allegorisch behandeltem Pantheismus.*)

---

*) Das „Purushasûktam" schildert den Urmenschen als „tausendköpfig, -äugig, -füßig, der, wenn er die Erde von allerseits deckt, um zehn Finger darüber hinausreicht". Er ist ferner „alles was geworden und werden soll, auch Herr der Unsterblichkeit", (der Götterspeise) „soweit diese mit (irdischer, menschlicher) Speise verglichen (hierüber) hinausragte. Und „derart ist seine Größe, ja noch mächtiger als dieß der Purusha: ein viertel von ihm sind alle Wesen, drei viertel von ihm unsterblich im Himmel" (V. 1—3). Hier schließt der dritte Satz sich eng an den zweiten, in dessen letztem Theil meine Interpretation von anderen — Muir S. T. 5, 368 („since through food he expands") u. Note; Graßmann 2, 468 („was durch Speise [Opferspeise] noch höher wächst [herrlicher wird]"); Ludwig 2, 574 („was durch Speise [ist] weit überragt") u. Erkl. 5, 437 f. — abweicht. — Jedenfalls hat dieser Hymnus, dessen mythischer Verfasser mit dem patron. Beinamen des Purusha Nârâyana „Menschensohn" genannt wird, schon durch seine Anführung der drei Veda einzeln und der Kastenordnung ganz den Charakter der spätern Atharvahymnen und ist wohl, wie schon Graßmann a. a. O. bemerkt, einer der spätesten in die Rigvedasaṁhitâ „eingeschoben".

Da ist nun der Mythus, wie gesagt, nicht völlig überwunden, aber wohl allgemein ist der Mythus schwach, wenn die Dichtung ihre Schwungkraft verloren, und wohl ist auch spekulatives Denken schwach, welches nur dichterische Formen anzieht, nur in fadenscheinigen Allegorien einhergeht, wie um seine Armut, seinen Mangel an eigenem Vermögen, an eigner Schaffkraft zu decken. Da ist die Dichtung Scheindichtung, und der Mythus ist Scheinmythus; da ist ein offenbares Suchen und Anstrengen des Geistes, unter solcher Gestalt seine pantheistische Weltanschauung vorstellig zu machen. So das Lied vom Purusha, und so die späteren Atharvahymnen mit ihrem andern Purushaliede, in deren Geiste und Charakter auch jenes gehalten.

Nicht daß wir diese Gesänge hier näher zu erörtern hätten, das eine oder das andere Purushalied, darin den Bildnern der einzelnen Glieder des Urmenschen nachgefragt wird (10, 2), das vom Skambha (10, 7), dem „Stützer" oder Träger der Welt, oder die von Kâma (9, 2), „Wunsch, Verlangen, Liebe", von Kala (19, 52), dem Zeitgott, von Prâna (11, 4), dem Lebenshauch oder, wie hier besonders, dem Pflanzenduft, darin diese und andere personifiziert und göttlich verherrlicht werden.*) Die poetische Kraft dieser Gesänge ist im allgemeinen gering. Sie erscheint um so geringer, je schwerer solche Gebilde der Sprache und der Abstraktion, die Kinder der Vâk Virâj, „der Herrscherin Sprache", in gleicher Weise wie früher die Mächte oder Kinder der Natur belebt und vergöttert werden, auch wenn jene wohl mit diesen, wie da geschieht, identifiziert werden. Auch ist nicht merkwürdig, wie eine jede dieser Vergötterungen für sich als allgöttlich, als allwaltend und allwirkend dargestellt wird. Das ist der pantheistische Zug, der von anfang an altindisches Götterglauben und Bilden beherrscht, der hier nur um so entschiedener und kräftiger auftritt, weil er sich auf tiefer gehende Reflexion stützt, auf den Boden einer auch spekulativ befestigten pantheistischen Weltanschauung. — Aber merkwürdig ist, was diese Phase altindischer Geistesentwickelung wohl kennzeichnet, was in diesen Dichtungen eigenthümlich charakteristisch erscheint, das Auftreten des Prajâpati, des Wesen- oder Schöpfungsherrn, und sein Verhältniß zum Brahman — zu jenen Gottheiten, deren einer, wie einem Kâla, er nach-, deren anderer, einem Prâna, er gleich-, deren dritter endlich, einem Purusha, er bestimmend und anweisend voraufgestellt wird.**)

*) So Glut, Sonnen- oder Feuersglut, als Rohita, „der rothe, röthliche, (13, 1 u. a.), so aber auch Opferreste (Uchishta 11, 7; 3, 21) und Opfergeräthe (18, 4, 5) so gar der Brahmaschüler (Brahmachârin 11, 5) als ideales, vergöttertes Wesen. Dem Kâma verwandt erscheint Anumati, „die Zuneigung" (7, 80), mehr als Zeugungsgöttin. Uebrigens ist Kâma, wie oben genannt, nicht Liebesgottheit, wie früher in dem angeführten Rv.-Hymnus (10, 129, 4) und auch hier (3, 25) wohl, wo er sich dem Eros der griech. Philosophie und Kosmogonie vergleichen läßt. Vgl. Muir, S. T. 5, 406 f.; überhaupt betr. der hier erwähnten Gottheiten das. 367—410.

**) Ueber Prajâpati sind die Texte bei Muir a. a. O. 3, 4; 4, 19—24; 47—51; 5, 390 ff. zusammengestellt.

In Prajâpati begegnen sich Theologen und Philosophen, wie wir sagen würden, Mythus und Spekulation. Sein allgemeines Wesen, das dem einen oder andern Gotte und ihrer vielen beigelegt wird, erhebt jener zu einem besonderen Subjekte, eine besondere Gottheit damit aufstellend. Diese, die Spekulation, thut einen Schritt rückwärts, indem sie ihr Eines, wozu sie im Denken gelangt war, wieder einmal persönlich anschauen läßt. Es ist, als ob ein gewisses Uebereinkommen, absichtlich oder auch unabsichtlich, aber praktisch bedeutsam hier getroffen worden. Denn im Prajâpati sind, um es hier sogleich anzusagen, das Brahman des Philosophen und der Brahman des Theologen, mittelbar oder unmittelbar und wie immer unentschieden und darum mitunter schwer auseinander zu halten, aber beide gleich pantheistisch begriffen.

So ist Prajâpati in den ältern Liedern nicht angesehen worden. Auch nicht in jenem einzigen wiewohl spätern Hymnus des „Hiranyagarbha" (S. 494). Denn auch hier dürfte ein Indra oder ein anderer sonst gemeint sein, der am Schlusse des Liedes dann als Prajâpati genannt wird.*)

Anders in den Gesängen des Atharva- oder mit stolzerem, hier vielleicht entsprechenderem Namen, des Brahmaveda. Prajâpati ist der göttliche Träger, Herr oder Gebieter der Schöpfung. Er ist mit Prâna Lebenshauch, mit Rohita Feuer- oder Sonnenglut, mit dem Brahmaschüler sein selbst und alles bewältigende Meisterschaft. In dieser polytheistisch gestalteten Welt ist Prajâpati alles was göttlich heißt und göttlich wirkt. Er ist auch, wie sich das von selbst ergibt, nicht überall eine höchste Gottheit. Sein Wesen erhellt uns daher am besten, wo er in besonderer Eigenheit in Beziehung gebracht, über oder unter einer andern Schöpfermacht erscheint.

Die Weisen und Sänger des Atharvaveda haben wie einen andern Purusha oder Urmenschen den Skambha aufgestellt, einen „Stützer, Grundpfeiler", wie der

*) Ludwig, Rigv. 2, 575 f., nimmt auch in diesem Hymnus die Schlußzeile der Verse nicht als Frage. Er übersetzt: „Ka, dem Gotte, möchten wir mit Havis aufwarten." Vgl. dazu die Erklärung (Komm. Bd. 2) Bd. 5, 440. — Gewiß aber ist es nur spielende Auffassung, welche dem Prajâpati hier die legendhafte Benennung ka (wer? welcher?) eingetragen. Wie weit solche indessen gehen und sich halten kann, zeigt M. Müller an diesem Beispiel (Anc. Sanscr. Lit., 433 f.). — Auf Indra scheint besonders Vers 6 zu gehen:

„Auf den durch seinen Schutz gefestigt hinschaun
 die Schlachtenreihen beid, im Herzen zitternd,
wenn drüber hin die Sonn' aufgehend strahlet —
 sagt u. s. w."

vorausgesetzt, daß wir da nicht mit Muir und M. Müller „Erd und Himmel" für „Schlachtenreihen" (rodasî für krandasî) zu lesen haben. — Ganz merkwürdig ist auch, wie der 7. Vers dieses Gedichts, das ganz in der Vâjasaneyi-Samhitâ (des weißen Yajus) und größtentheils im Atharvaveda sich wiederfindet, in diesem (4, 2, 6) wie absichtlich geändert erscheint. „Die Wasser schützten anfänglich das All, den Keim in sich tragend, die unsterblichen, die ṛita- (rede-)kundigen; über diesen göttlichen war ein Gott — sagt 2c." Hierauf folgt der erste Vers des Rv.-Hymnus, dann einer, welcher ganz anders lautend dem 8. Verse dieses Hymnus entspricht. (Muir, S. T., 4, 15 f.).

Name besagt, und diese Personifikation in einer Weise angeredet, daß sie nichts geringeres denn als Urgrund alles Seins, Wissens und Wirkens erscheint. Sie fragen in einem Liede (10, 7) nach dem Inbegriff dieses Skambha. Sie fragen, in welchem Gliede oder Theile seines mächtigen Körpers diese oder jene Göttermacht, Himmel und Erde, dieß oder jenes göttliches, heiliges wohne. „Sag an, wer ist der Skambha, auf den sich stemmend Prajâpati alle Welten gegründet? was höchstes, unterstes, mittleres allgestaltig Prajâpati schuf, wie weit darin drang Skambha ein, und wie weit war, daß er nicht eindrang!" (V. 7. f.) Weiter lesen wir: „Die Menschen kennen den Hiranyagarbha — den Goldschoß, Goldfötus — als einen höchsten, unaussprechlichen; dieß Gold ergoß Skambha anfänglich innerhalb der Welt" (V. 28). Und zuletzt wieder nach dem Skambha fragend, „dem die Götter, da und dort, mit Händen, Füßen, Mund, Ohr und Auge ständig unermeßlichen Tribut bringen, durch den das Dunkel geschlagen, der vom Uebel befreit ist, darin die drei Lichter (der untern, obern und mittlern Welt) alle, die in Prajâpati (verwirklicht sind); wer — heißt es — kennt den goldenen Rohrstab, da stehend in der Wasserflut? der (kennt) wohl den geheimnißvollen Prajâpati" (V. 39 ff.).

So ist Prajâpati der Genius der Zeugung, der wirksame Geist oder „Gebieter der Schöpfung", während Skambha deren Urgrund personifiziert, einen festen Ur- oder Hintergrund der Erscheinungswelt. Dieß ist nun aber auch unpersönlich genommen, das letzte und höchste, das Das und Eins des spekulativen Denkens. Und wohl haben dieß auch die Denker und Dichter der Atharvanschule nicht anders angesehen, wenn sie da als solches, als höchstes absolutes Sein und Wissen ihr Brahman anrufen. — „Die im Purusha — sagen sie, nachdem sie Skambha eben als einen andern Purusha bezeichnet (V. 8) — die im Purusha das Brahman erkennen, sie erkennen Parameshtin (das Oberhaupt); wer Parameshtin kennt der kennt auch Prajâpati; die das vorzüglichste Brâhmana kennen (d. i. das Brahman in dem was ihm entsprossen oder eignet), sie kennen demzufolge den Skambha" (V. 17).*) —

*) Parameshṭin, „an der Spitze stehend", bezeichnet den höchsten oder einen der höchsten Götter der theologischen Spekulation" (P. Wb.), der bald als Prajâpati selbst, bald von diesem getrennt als dessen Sohn u. dergl. angesehen wird. Muir überträgt (a. a. O. 381) den letzten Passus: „they who know the highest divine mystery (brâhmaṇam)" und führt am Schlusse eine Erklärung Goldstückers an, darin Skambha auch nach dem Gedichte richtig „dem vorzüglichsten Brahman" (jyeshṭham brahma) gleich gesetzt wird und wie dieses zugleich einen vorzeitigen urtypischen Veda bezeichne, habe es sein entsprechendes (corresponding preaeval) „vorzüglichstes Brâhmana" (jyeshṭham brâhmaṇam). Hierin aber, wie dort geschieht, auch den persönlichen Gott Brahman als Urtypus des Atharvanpriesters anzusetzen, ist schwerlich zulassig. Wie im folgenden Gedichte ist die Form des Wortes (brâhmana) Neutrum. Gleichwohl werden wir durch die patronym. Form und den Parallelismus der Satzglieder auf Prajâpati hingewiesen, der auch in der Ueberlieferungsabfolge als Sohn des Brahman erscheint.

Und so kommt wie im Kreise Anfang und Ende auf eines hinaus; und das Lied, das den Skambha oder Purusha verherrlichen soll, wird in der That und in einem Athem eine Verherrlichung des unpersönlichen Einen, des Brahman.*)

Doch dieses Brahman, das eine, unpersönliche, absolute, kann allein wohl dem Denken genügen, nicht der Dichtung und nicht der Sprache, nicht dem im Mythus befangenen (theologisierenden) Geist. Daher das Dunkel, daher der bleibende Widerstreit. Daher die Aufstellung des einen und wieder des andern Skambha, des Purusha, der sich weiter entfernend aus „der lichten, goldenen, Götter und Unsterblichkeit hegenden Brahmastadt" (pur) hervortritt und danach (etymologisierend) genannt scheint (Ath. V. 10, 2, 28 f.).*) Daher die Sonderstellung jenes Schöpfungsherrn, der, wie wiederholt gesagt wird, „im Mutterleibe oder Schoße sein Wesen hat, der ungeboren, mannigfach erzeugt wird", zur einen Hälfte, wie es heißt, indeß der andern Erscheinung immer nachzufragen bleibt (das. 8, 7; 13; Vâj. S. 31, 19). Ja, daher eben jener Prajâpati, mit dem aus dem Brahman zuletzt doch eine persönliche höchste Gottheit wird, von der freilich die Dichter der Atharvanschule — denn als solche läßt sie auch die Polemik schon dieser ihrer Gesänge erkennen — aber auch die Sänger und Weisen anderer Schulen, auch der ältern Brâhmana noch gar nicht wissen.***)

---

*) „Mit Namen — heißt es im selben Gedicht — rufet man immer an, (in Wirklichkeit aber) den Namen (des Skambha, Brahman) vor dem Sûrya und vor der Ushas. Wie der ungeborne ins Dasein trat, da erlangte er jene Selbstherrschaft, darüber keine andere je höher geworden. Darum Verehrung jenem höchsten Brahman, dessen Fuß(schemel) die Erde, dessen Leib der Luftkreis ist, der den Himmel zu seinem Haupt gemacht! (V. 31 f.) — Der aus Tapas (s. S. 503) heiligem Werk erstanden alle Welten erleuchtet, für sich allein den Somatrank bereitet — Verehrung jenem höchsten Brahman!" (36.) Und im Anfang des folgenden: „So — „der" heißts im Urtext — was geworden und was werden soll (Vergangenheit und Zukunft) und alles obwaltet, und dem allein der lichte Himmel eigen — Verehrung diesem höchsten Brahman! (V. 1) . . . Mit Augen schauen alle, nicht doch alle mit dem Geiste erkennen, so weit im Vollen wohnet, weit im Reste zurückbleibt, das große Wesen inmitten der Welt, dem unterthan sie Tribut bringen (14 f.) Von wo die Sonne aufgeht und wo sie zum Niedergang sinkt, wähne ich das was das höchste ist, worüber nichts hinausgeht (V. 16), wo Götter und Menschen wie Speichen in der Radnabe haften, nach der Wasser Blume frage ich dich, wohin diese künstlich (durch Mâyâ) gesetzet (34). — Wer kennet wohl den gespannten Faden, daran die Wesen hier angereihet? Den Faden des Fadens, wer ihn kennte, der kennte das große göttliche (brâhmana). Ich kenne &c." (V. 37 f.) Und zum Schlusse: „Den Lotos, den neunthorigen, in drei Grundeigenheiten (wahres Wesen, Leidenschaft, Dunkel, P. Wb.) eingehüllet, (den Mikrokosmus) darin was seelenhaftes Wesen die brahmakundigen kennen. Ohne Begierde, fest, unsterblich, durch sich selbst seiend, sich genügend und nichts ermangelnd, wer so den Âtman (Seele, Selbst) kennet, als fest, nicht alternd, (ewig) jung, der fürchtet den Tod nicht" (43 f.).

**) Der Name Purusha ist in Wirklichkeit von pûru, puru (Mann, Mensch), einem andern Manu, Manus, woher mâmusha, „Mensch", abzuleiten (vgl. P. Wb.).

***) Auch in der von Muir (a. a. O. 387) dahin vermeinten Stelle (11, 8, 30 ff.).

Auch hier ist es noch, wo immer wir dem Namen begegnen, das unpersönliche absolute Brahman. Auch auf jene wiederholte Frage des Rishi: „was war der Baum, was das Holz, daraus sie Himmel und Erde gezimmert?“ (S. 494), antwortet ein Lehrer des Brâhmana: „Brahman war der Baum, Brahman war das Holz, daraus sie Himmel und Erde gebildet. Ihr Weisen — fügt er hinzu — aus dem innersten meines Herzens erkläre ich euch, er nahm auf Brahman seinen Stand zur Erhebung und Erhaltung der Welt.“ Wer? fragen wir, ein Viçvakarman, von dem der Rishi singt, oder Prajâpati? Oder Brahman selbst? das Brahman, von dem wir kurz zuvor im Brâhmana lesen: „Brahman zeugte die Götter, Brahman ist dieses Weltall; von Brahman ist Herrschaft ausgebildet, Brahman ist der Brâhmana in seinem Selbst; innerhalb seiner sind diese Wesen (Welten). Innerhalb (seiner) ist dieses Weltall; Brahman eben ist der gewordenen (Wesen) bestes; wer dürfte mit ihm wetteifern? Brahman ist die drei und dreißig Götter, Brahman ist Indra-Prajâpati, Brahman ist zumal alle Wesen, so gleichwie in einem Schiffe in ihm enthalten“ (Taitt. Br. 2, 8, 8, 9 f.).

Das ist nun deutlich genug, so weit es hier deutlich sein kann. Unsere Frage ist damit beantwortet, nach der einen wie nach der andern Seite bejahend; oder aber — sie ist gar nicht so zu stellen gewesen.

Wir haben schon im alten Rigvedahymnus von Tapas gehört, daß es beim ersten Entstehen des Seins aus dem Nichtsein die schwellende Kraft, das Agens der Schöpfung gewesen. Und Tapas ist Glut oder Wärme, innewohnende Glut oder Wärme, ist das Fünffeuer in der Sonne und nach den vier Himmelsrichtungen angezündet, dem sich der Asket aussetzt, ist Anstrengung, Selbstqual, daher mit einem dieß bedeutenden Ausdruck (çrama) so häufig verbunden, ist Askese und, was dazu gehört, beschauliches Versenken des Geistes, ist Abstraktion. Und darum muß Tapas auch im Brahman liegen, als dem danach strebenden glühenden Herzensdrang.*) „Durch das dieß All begriffen, was zuerst erstanden, den Gott (devam) laßt uns mit Opfergabe ehren — heißts im selben Brâhmana (3, 12, 3, 1) — das Brahman, das durch sich selbst seiende (svayambhu), als höchstes Tapas! er ist ja Sohn, ist Vater, Mutter; es ist Tapas ja als erstes Wesen erstanden.“ — So dieser Ausspruch, und so ist dieses mit Brahman vereint; und wo immer ferner ein „Schaffen der Geschöpfe“ geschieht oder begehrt wird, da ist Tapas als wirksames Mittel, als Vorbereitung dieses Beginnens.

„Die Wasser (sind), die Götter, Virâj mit Brahman zusammen (traten in den Menschen ein; in seinen Körper trat Brahman ein, über den Körper (herrscht) Prajâpati“ ꝛc. ist schon wegen des Schlusses: „wer daher wohl den Purusha kennt, der denkt: das ist Brahman; denn alle Götter sind in ihm, wie Rinder in der Rinderhürde“ nicht der persönliche Brahman anzunehmen.

*) Tapas wird gewöhnlich unpassend mit Buße übertragen. Vgl. übr. P. Wb. u. d. W. und Muir, S. T. 5, 361 f. und Note.

Gewiß ist die Sprache und ihr Gebrauch in solcher Darstellung, wie wir sie eben gelesen, von Einfluß, und gewiß noch mehr das gemeine Denken. Denn schwer ist, ein Wesen schöpferisch thätig und anbetungswürdig und zugleich unpersönlich sich vorstellen. Und leicht ist umgekehrt und auch durch die Sprache erleichtert der Uebergang zur Persönlichkeit. Darum wird Prajâpati in den Brâhmanalegenden auch wohl als im Anfange allein seiend, als erster Urheber der Schöpfung, kurz, ganz ebenso wie das Brahman geschildert. — Doch wollen wir vorab noch eine Schilderung des schöpferischen Brahman dem Brâhmana einer andern Yajusschule entnehmen, um dieses gesagten und um eines andern willen, das schon hier zu wissen noth thut.

„Da war das Brahman — lesen wir — im Anfange „dieß“ (was es ist, das All). Dann schuf „er“ die Götter, setzte sie, den Agni, Vâyu, Sûrya, in diesen Welten je nach ihrer Wirksamkeit in niedere oder höhere Weltregionen. Und höhere Welten waren und Gottheiten, und sichtbare (niedere) desgleichen, wie „er“ sie entstehen ließ. — Alsdann begab sich (das) Brahman zur andern jenseitigen (Welt-)Hälfte und betrachtete sich dorten, „wie soll ich nun diese Welten (hinabgehend) erreichen?“ Mit zwiefachem erreichte „er“ sie (hinabgehend), mit Gestalt und mit Namen. Was Namen hat, das ist als Namen, was nicht Namen hat, was er durch Gestalt erkennt, „dieß ist Gestalt“ sagend, das ist (was es ist) als Gestalt; so weit ist eben dieß alles als da Gestalt und Namen. Diese beiden sind die großen Absonderlichkeiten des Brahman, . . . diese die beiden großen Erscheinungen (Manifestationen) des Brahman; . . . und von beiden ist das eine mächtiger als das andere, die Gestalt nämlich, „denn was Namen das ist auch Gestalt“ . . . Gegen wen er von (seinem) Geiste aussprengt — Geist ist Gestalt, denn durch Geist erkennt er, „dieß ist Gestalt“ — erlangt damit Gestalt; und gegen wen er von (seiner) Rede aussprengt — Rede ist Namen, denn durch Rede erhält er Namen — erlangt damit Namen. So weit ist nämlich dieß alles (der Erscheinung), wie weit Gestalt und Namen. Dieses alles erlangt er (bringt er zur Erscheinung); das All (in seinem Wesen) ist unvergänglich.“ — So im Brâhmana (Çatap. Br. 11, 2, 3), als ein weiteres Beispiel des zuvor gesagten, auch für die Schwierigkeit einer wortgetreuen Uebertragung. Noch unbeholfen erscheint die Sprache gegenüber der Kraft des Gedankens. — Namen (nâma) und Gestalt (rûpa) aber, diese beiden „Absonderlichkeiten“ des Brahman, diese „Ausstrahlungen“ seines Wesens in Sprache und Geist, bestehen von da an als die beiden Erkenntnißkriterien der Erscheinungswelt.

Und wenn wir nun die Prajâpatilegenden ansehen, so bemerken wir zunächst, was bedeutet worden, wie im folgenden (Çat. Br. 2, 2, 4). „Prajâpati war anfänglich allein dieß (das All). Er betrachtete sich, wie er weiter Geburt zu wege bringe, strengte sich an und kasteiete sich (übte Tapas). Dann ließ er den Agni aus seinem Munde hervorgehen“ u. s. w. Oder (das. 4, 4) es opfert Prajâpati Nachkommenschaft wünschend: „Möchte ich reich

an Nachkommenschaft, an Herden sein, zu Glück gelangen, Ruhm sein, Speise esser sein!" Und er wird Daxa u. s. w. Oder nach einem andern Brâhmana (Pancav. 7, 6): „Prajâpati wünschte, ich möchte viel sein, ich möchte erzeugen, er sann schweigend nach in seinem Geiste; was ihm im Geiste war, das ward Brihat" (hohes, helles) u. s. w. — Da ist überall die gleiche Art. Prajâpati erscheint in einziger Schöpferherrlichkeit. Was er als erstes schafft, Agni, Daxa, Brihat (d. i. Säman, „helles Preislied"), das ist was einer Schule als erstes und höchstes gilt.

Dann aber ist Prajâpati auch nicht als erstes vorhanden, vielmehr zuerst erzeugt. „Im Anfang war das Nichtsein," so sagen, heißt es, die Rishi; und die Rishi sollen bildlich Prâna, den Lebenshauch bedeuten. Sie üben Rishiwerk, nämlich Tapas, bringen ihrer sieben einen siebenfachen Purusha hervor, daraus alsdann einer, Prajâpati wird. Der übet nun seinestheils Askese und bringt das Brahman, „die dreifache Wissenschaft" (Veda) zur Welt, worauf gestützt er sich abermals asketisch anstrengt. So schuf er die Wasser aus der Welt der Sprache. Denn die Sprache (vâk) war sein eigen; sie wurde geschaffen; sie erlangte alles dieß" u. s. f. (Çat. Br. 6, 1, 1). — Oder, an anderer Stelle (das. 11, 1, 6, 1 ff.): „Wasser war dieß im Anfange, Flut überall. Und die Wasser hegten Verlangen: „wie erhalten wir nun Geburt? Und sie strengten sich an und erhitzten sich in heiliger Glut (Tapas). In den sich erhitzenden entstand ein goldenes Ei; dazumal wurde das Jahr geboren; und eines Jahres Frist schwamm das goldene Ei umher. Nach einem Jahre erstand ein Mann (Purusha), der (war) Prajâpati; der sprengte das goldene Ei; weil aber da nirgend ein fester Stand war, darum schwamm er die Jahresfrist hindurch das goldene Ei innehabend umher. In einem Jahre begehrte er zu sprechen; er sprach bhû, und es ward diese Erde; bhuva, und es ward das „Luftgebiet"; svar, und es ward der Himmel. Darum begehrt das Kind auch in einem Jahre zu sprechen, weil Prajâpati in einem Jahre sprach." Und so fort mit weiterm Betrachten, Begehren und asketischem Wandeln, womit die innewohnenden Götter u. a. geschaffen werden.

Was uns aber diese Legenden hier so weit mittheilen heißt,. was uns in diesen und andern, denn es gibt deren noch eine Menge, merkwürdig erscheint, das ist in ihnen nicht sowohl wieder das mythologisierende Spiel des Geistes als vielmehr der Geist selbst und die Sprache und beider gemeinsamer Antheil an dem Schöpfungswerk. Die Welt erscheint zuletzt wie ein anderes Gebilde der Sprache. Und wenn der Schöpfung Geist, sagen wir Prajâpati, Gestalten schafft, so ist Vâk, die Namen gebende Sprache seine Genossin, die ihm zur seite steht. — „Sie war ihm sein eigen, die Vâk — heißts wie in der vorerwähnten so in einer andern Legende (Pancav. 20, 14, 2) — es war die Vâk ihm zweite. Er betrachtete: ich will diese Vâk entlassen, sie wird dieß alles erfüllend (entfaltend) hingehen. Er entließ die Vâk, sie gieng dieß alles erfüllend; sie streckte sich aufwärts in die Höhe, also wie ein ununterbrochener Wasserguß." Und in einer verwandten Stelle

(Kâthak. Br. 12, 5): „Prajâpati war dieß (all); ihm war Vâk als zweite (Gefährtin); er verband sich mit ihr zur Begattung; sie empfieng einen Keim; sie schritt von ihm hinweg; sie entließ (d. h. schuf) diese Geschöpfe; sie gieng in Prajâpati wieder ein." — Und so lesen wir weiter in der dritten unserer Anführungen (Pancav. 7, 6, 2): „Er dachte nach: der Keim, so mir im Innern gelegen, den will ich durch die Vâk erzeugen; er entließ die Vâk, und die Vâk folgte dem Rathantara, dem „glückbringenden" Preisliede nach . . ." — Der Geist (manas) ist immer zuerst, aber die Sprache ist ihm eng verbundene Genossin, die er befruchtet, aussendet, die seiner angewiesenen Spur nachfolgt, die immer wieder zu ihm zurückkehrt. Beide ruhten wohl im Brahman; Prajâpati heißt ihm Sohn, Vâk heißt ihm Tochter; Gestalt und Namen sind Strahlen seines Wesens; aber die, wodurch er sein Wesen also strahlen läßt, Geist und Sprache sind die wirksamen Genien seiner Weltschöpfung. — Wir können diesen, hier so mythisch bedeuteten Ideen, nicht weiter nachgehen. Aber wenn irgend etwas uns trotz allem das Nachsinnen und Denken altindischer Weisheit darthut, so ist es, schön und treffend, dieses.*)

*) Die spätere Purânengeschichte (Bhâgav. P. 3, 12, 28 ff.) läßt dem Brahma Svayambhu durch seine Söhne darüber Vorwürfe machen, daß er, welcher der Welt ein leuchtendes Beispiel sein soll, sich soweit vergessen und in sündiger Leidenschaft seiner eigenen Tochter, der reizenden Vâk zu nahe getreten. Beschämt geht der Gott aus sich heraus. Und die Folge davon ist Dunkel und Nebel, welche die Welt unsichtbar machen (Muir, S. T. 4, 40). — In seinen Ind. Stud. (9, 473 ff.) hat Prof. Weber das Verhältniß von „vâc und λόγος" zum Gegenstand einer so betitelten Studie gemacht. Er stellt den bekannten Hymnus des Rigveda (10, 125) voran, welcher die Vâk (Âmbhṛnî) reden läßt (V. 7.): „Ich zeuge im Haupte den Vater dieses. Doch mein Geburtsort ist im Wasser, im Meere. Von da streich' ich hin über alle Welten; den Himmel dort streif' ich mit meiner Hoheit." (So Weber; Ludwig hat: „ich erzeuge den Vater am Gipfel dieses Weltalls"). Immerhin erscheint hier die Vâk als „geistige Erzeugerin" des Weltenvaters, wobei es dahin gestellt bleibt, wen wir da als Prajâpati anzusehen haben. W. möchte hierin eine „Zwischenstufe" erkennen, „zwischen dem Absoluten (bráhman, ntr.) und dem persönlichen Wesen, welches als Vater des Universums in den Brâhmana erscheint." — Nach Erörterung mehrerer der zitierten Brâhmanastellen und der Erwähnung, daß überhaupt auch schon in den Liedern und Sprüchen des Veda die Vâk, auch unter den Namen der Sarasvatî (Redefluß) göttlich verehrt worden, kommt der Verfasser zum Schluß seiner Darstellung. — Sie ist, erklärt der Verfasser, „in letzter Instanz, wie wir sahen, als die geistigste Zeugerin hie und da auch geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst gestellt. Wenn es etwas höheres gibt als Prajâpati, ist es die Vâk" hatten nach dem Brâhmaṇa (Çatap. 5, 1, 3, 11) einige gesagt. Diese Vorstellung sei zwar nicht allgemein durchgedrungen, doch habe sich ein Rest derselben auch in späteren Texten erhalten, wofür auf die hohe Stellung der heiligen Formel ôm in den Upanishad, „die vollständige Identifizierung desselben mit dem Absoluten, bráhman (ntr.)" hingewiesen wird. — Die Brahmanen hatten allerdings allen Grund, die Sprache, als Ausdruck oder Trägerin ihrer heiligen Inbrunst und frommen Betrachtung, als Tochter des Brahman göttlich zu verherrlichen. Was indessen die Heiligkeit angeht, womit die Alten, arische und nichtarische, einzelne Bezeichnungen des Göttlichen versahen, und die heilige Scheu, mit der sie solche aussprachen, so ist dafür der Grund doch auch

Im Purusha-Hymnus, diesem spätesten der Rigvedasammlung, ist von einem Opfer der Götter die Rede, das sie mit dem Urmenschen vollziehen — eine symbolische Darstellung der brahmanischen Weltschöpfung. Am Schlusse dieses vielgefeierten Liedes (10, 90, 16) heißt es: „Durch Opfer opferten die Götter Opfer." Und die Erklärungen geben uns weislich zu verstehen, daß dieses Götteropfer im innern Wesen des Opfers, nicht durch äußere Gebräuche und Handlungen, sondern durch eine Art Selbsthingabe vollzogen ward, nach alten Regeln und Satzungen, die sich von der Erde hinweg nach dem höchsten Himmel verpflanzt haben.*)

Auf diesen Rishispruch bezieht sich ein Brâhmana (Çatap. 10, 2, 2, 1), welches uns erzählt, daß Prajâpati, der aus siebenfachem Purusha entstandene, nach seiner Schöpfung der Geschöpfe sich in den höchsten Himmel begeben, wo er nachsinnend in Betrachtung (Tapas) versunken (vgl. S. 513). „Da war denn außer ihm kein anderer opferungswürdig, und die Götter hielten nun darauf, ihn mit Opfern zu verehren."

Nun denn, dieser Prajâpati Hiranyagarbha, der in den höchsten Himmel hinaufstieg, der dort in Betrachtung versinkt, den die Götter als ihr Haupt verehren, es war der persönliche Brahman, der durch sich selbst seiende Gott. — Brahman war immer das höchste, obzwar die große Menge des Volkes an seinem Denken schwerlich antheil nahm. Und so war auch wie immer mythisch, doch nicht volksthümlich der Brahman, welchen die frommen gläubigen Weisen, die theologisierenden Brahmanen als ihr höchstes „Selbst" auf den Himmelsthron setzten. Er war das Ur- und Vorbild des Brahmanen, dessen höchstes Ideal, ein Dasein voll unbekümmerter Beschaulichkeit. Auf Erden hat er keinen Kultus; sein Reich und seine Herrschaft sind nicht von dieser sondern von jener Welt. In ihr, in seiner Brahmastadt wohnt dieser Gott der Götter, in erhabenster Unbeschränktheit, in seligster Unbekümmertheit. Er ist ein Gott der Priester, seiner Sachwalter auf Erden; ein Gott der Dichter ist er niemals gewesen, eine Gottheit der Denker auch niemals geworden.

Das Denkerthum gieng immerfort seinen eigenen Weg, abseits von der großen Heerstraße, abseits von der Menge des Volkes und abseits von

wohl noch anderswo zu suchen. Das Wort nämlich war ihnen das einzig greifbare und sinnliche für das übersinnliche und höchste ihrer Gottesverehrung.

*) Der ganze Vers heißt folgendermaßen:

„Durch Opfer opferten die Götter Opfer,
es waren dieß die ersten festen Regeln;
des Himmels Höh'n aufsuchten diese hehren,
allwo die Sâdhya, die alten Götter sind."

Unter Sâdhya, „die zu gewinnenden", soll nach dem P. Wb. eine bestimmte Götterklasse (neben den Vasu, Rudra u. s. w.), Götter mit Brahman an der Spitze verstanden werden. Vgl. übr. Ludwig, Rigv. 5 (Komm. II), 440.

Priesterhantierung. Im Volke hielt man noch fest an den alten Göttern, obgleich ihr Glaube von Aberglauben viel überwuchert, ihr einfacher Opferdienst von massenhaften Formen überladen ward. Und der Priesterstand als solcher hielt fest an seiner Macht und daran, wohin er trotz aller Denkerweisheit oder gerade mit dieser gelangt war, an seiner Selbstvergötterung. — Nur in der Schule, zu den Füßen ihres Lehrmeisters saßen wohl zusammen Priesterjünger und Jünglinge aus den bessern Volksständen, und auch im spätern Leben, wenn der Haushälter oder Familienvater in jenes Stadium trat, da er die Arbeit und Sorge des Hauses und der Familie von sich werfend in die Einsamkeit zog, begegnete er wohl dem Einsiedler des Waldes, mit dem er zusammen seine Einkehr ins Innere, in das Selbst hielt.*) — Und darin allgemein, was den Grundzug dieses Innern ausmacht, treffen sich das Volk, seine Priester und Denker, im frommen Gefühl oder Herzensdrang.

Ausgehend von diesem tiefinnerlichen Gefühl, das nach Ausdruck drängt, ausgehend vom Brahman, waren die Dichter und Denker, waren die Weisen des Volkes — und von diesen reden wir — mit vollem Bewußtsein dahin zurückgekehrt. Ihr Bewußtsein war gesteigertes, helles, klares Selbstbewußtsein, ein Bewußtsein vom Selbst (âtman), welches wahr und wirklich ihrem Ich der Erscheinung zu grunde liegt. Und daran festhaltend und es immer fester zu erfassen suchend, suchten sie nach einem gleichen aber höchsten Selbst (paramâtman), das ebenso und ebenso wahr und wirklich dem All, dem Makrokosmus zu grunde liegt. Bei diesem Suchen und Wiedersuchen zertheilten sich und zerflossen die glanzspiegelnden Nebel der Göttermythen, löste auch die umgebende Welt sich auf in eine Welt der Erscheinung, und ebenso nichtig erschien die eigene kleine Welt, das wandel- und wechselvolle Ich der Erfahrung. Und was blieb ihnen? Nichts, außer dem religiösen, heiligen, nach Ausdruck strebenden Gefühl, dem Brahman, das ihr eigenes Selbst erfüllte, ihr eigenstes Selbst, Âtman, war und hieß. — Sind nicht die Götter wahr und wirklich, so ist doch überall ein göttliches wahr und wirklich; ist nicht die Welt, wie sie erscheint, wahr und wirklich, so ist doch wahr und wirklich was sie also erscheinen macht, was sie also schafft, belebt, trägt und erhält, was ihre Ordnung trägt und ihre Ordnung — physisch und moralisch — erhält; ist endlich auch das eigene Ich, wie es erscheint, nicht wahr und wirklich, so ist doch wahr und wirklich was tiefinnerlich in ihm ist und wirkt, was allen Wandel

---

*) Die Priester und das Volk treffen natürlich, wie wir wissen, bei feierlichem Opferdienst oder in gottesdienstlichen Handlungen zusammen; doch von solchem Zusammentreffen reden wir nicht. — Auch davon nicht, wenn die Weisen und Lehrer der Upanishad später Personen des Götterglaubens, so namentlich auch den Prajâpati oder andere bildlich zu Lehrern von Göttern und Menschen und Trägern ihrer Weisheit machen, als zollten sie damit dem mythischen Glauben gleichsam ihren Tribut. Solche Personen sind da nicht wohl anders als wie die Personen in einem Drama zu betrachten.

und Wechsel, was Leben und Tod überdauert, was von Ewigkeit ist und ewig bleibt. Und dieß wahre und wirkliche und ewige ist einzig und allein das Selbst, das Brahman.

Dieß ist der Grundgedanke der altindischen Denkerweisheit, ihrer Philosophie oder Theosophie in den Upanishad, worauf die so genannte Vedântalehre beruht. — Vedânta heißt „Ende des Veda", heißt auch Ende oder Schluß des Vedastudiums und der einen solchen Abschluß bildende Text, heißt dann — freilich mit Nachsetzung des Ritualen gegenüber dem Rationalen oder Spekulativen — „Endziel des Veda oder Wissens". So ist der Vedânta wohl letztes Resultat oder letzte Enthüllung des Veda oder Wissens, wie sie in besondern (geheimen) Sitzungen oder in den reichen Niederlagen solcher höchsten (geheimen) Lehrweisheit, in den Upanishad gegeben ward.*) — Deren „Grundton" hat Max Müller einmal wohl ähnlich dem zuvor gesagten aber im folgenden noch viel besser und treffender bestimmt. „Der Grundton der alten Upanishad — sagt M. Müller (Vorlesungen über Religion und Philosophie, D. A., 364 f.) — ist: „Erkenne dich selbst", aber mit einer weit tiefern Bedeutung als das γνῶθι σεαυτόν des delphischen Orakels. Das „erkenne dich selbst" der Upanishad bedeutet: „„Erkenne dein wahres Selbst, das Selbst, welches deinem erscheinenden Ich zu grunde liegt, finde und erkenne es im höchsten, ewigen Selbst, dem Einen ohne ein Zweites, welches der ganzen erscheinenden Welt zu grunde liegt."" — Dieß war das letzte Wort für das Suchen nach dem Unendlichen, dem Unsichtbaren, dem Unwißbaren, dem sogenannten Göttlichen; ein Suchen, welches in den einfachsten Hymnen des Veda beginnt und in den Upanishad endet, die eben deßhalb später Vedânta genannt wurden, das Ende, das höchste Ziel der Vedas."

Wir haben versucht den Wegspuren des spekulativen Geistes der Inder nachzufolgen vom vedischen Hymnus bis zu den Upanishad. Anziehend war das Nachsuchen und Folgen gewiß, gewiß mehr anziehend als leicht. Denn gar nicht gerade und stetig ist der Weg und Anstieg des Geistes. Oft sprungweise gehend, oft ab- oder umbiegend, bald wieder gehalten und rückwärts und dann wieder entschieden vorwärts ist sein Fortschreiten. Nicht selten auch ist verleitendes Irrlicht, was wir für rechtes Licht und gute Leuchte halten. Doch erfreulich ist es immer, wenn wir eine Staffel sehen oder nur zu sehen vermeinen, ein verwittertes, von dichtem Ueberwuchs verdecktes Gestein, darin wir wie Fußspuren des anklimmenden Geistes gewahren.

*) Vgl. P. Wb. u. d. W. vedânta und anta; M. Müller, Sacred Books etc. I. Upanishads. Introd. LXIX ff.; LXXXVI N.; Deussen, Dr. Paul, Das System des Vedânta 2c. (Lpz. 1883), S. 37. N. Mit des letztgenannten Erklärung kann ich, wie aus dem Texte ersichtlich, nicht wohl übereinstimmen. Indessen durfte ein Streiten über den Sinn, auch über den ursprünglichen Sinn von Wörtern, deren erwirkte Bedeutung oder Tragweite wir kennen, vielmehr müßig als fruchtbar erscheinen.

Sicherlich war die Gestalt eines Brahmanaspati ein erstes mächtiges Erheben vom Unbewußten des dunkeln Gefühls zum Bewußten, und sicherlich war auch das Bewußtsein von einem allgöttlichen über allen Göttern, vom Brahman dann ein weiterer und weiterer mächtiger Aufstieg zum Selbstbewußtsein, wie es das Brahman bedeutet, das als Âtman, als Selbst erkannt ward. Jene Gestalt war mythisch wie jede andere der Naturmächte, über deren Kreis sie hinaustrat. Ganz anders mythisch war aber der Prajâpati, die persönliche Gestaltung des unpersönlichen Brahman. Hier ist ein freies Spiel, eine bewußte Herrschaft des Geistes über die Einbildungskraft, an deren Hand er emporstieg. Im Mikrokosmus mußte er das individuelle Selbst, das Âtman als absolutes haben, um darnach zum Paramâtman, zu einem höchsten Selbst und Absoluten im Weltall zu gelangen.

Wir haben nun aber freilich gut sagen, auch in der Geschichte geistiger Entwickelung gut sagen, wie etwas geschehen mußte, wenn thatsächlich geschehenes solche Nöthigung unterstützt. Doch dürfen und können wir auch sagen, wie es anders hätte geschehen und werden mögen? Wir dürfen und können das, dürfen und können andere Geschichte für unser Mutmaßen vergleichend heranziehen, dürfen und können aus gleichen Ursachen auf gleiche Folgen schließen — aber den festen Boden der Geschichte haben wir damit verlassen.

Uns will es nun bedünken — um mit anderm ähnlichen unsern historischen Gegenstand festzuhalten — uns will es bedünken, als ob wir in der Schule und im Schülerleben der Brahmanen ein ähnliches haben, wie in dieser ganzen geistigen Entwickelung. Auch ist es ein ähnliches, wie ein Schüler unter strenger Anhaltung zum Opferdienst die frommen Lieder seiner Ahnen eingeprägt erhielt, wie er in der Schulweisheit der Brâhmana die Heiligkeit jener Gesänge achten und wahren und ihre Anwendung kennen lernte, wie ihm nach allem endlich ein Einblick in das Geheimniß des höchsten Geistes gewährt ward. Damit empfieng er seine Weihe fürs Leben und seine Entlassung, wenn ihn anders nicht Schule und Weisheit festhielten, wenn er nicht ein enthaltsames Mönchsleben den Familienfreuden vorzog (S. 455). — Auch will uns ähnlich bedünken, was wir von den Ständen oder Lebensstufen wissen (S. 465), wie auf den Stand des Schülers und dann des Haushälters eine Zeit der Entsagung und mönchischer Askese folgte, darin der fromme Brahmane mit seinem Körper noch im Diesseits aber mit seinem Geiste bereits in einem Jenseits stand.

Nicht wohl wie Nöthigung erschien, auch nicht wie Zwang ward es empfunden, sondern vielmehr als lohnende Freiheit, wenn ein Brahmane, welcher Schüler gewesen und Haushälter geworden, welcher Kinder und Kindeskinder sich aufwachsen gesehen, sein Haus und seine Familie verließ, um in stiller Waldeinsamkeit und ungestörter Beschaulichkeit seinen Lebensabend zu verbringen. Das Klima erlaubte solche Lebensweise, und fromme Pflichterfüllung, aber auch nur diese gestattete so dem eignen Herzensdrang und dem Beispiele anderer zu folgen. Er war kein verbannter, der hinaus zog,

auch kein selbstverbannter vom häuslichen Herd; sein Weib durfte, wenn sie nicht anders konnte und wollte, mit ihm hinausziehen; seine Kinder — so sahen wir es im großen Epos — durften ihn besuchen; er selbst aber hat der Sorge für Haus und Familie, der Arbeit und Pflicht sich entschlagen, ist Waldeinsiedler geworden, um darnach mönchischem Ordensleben ganz anzugehören.

Das ist anders als was wir aus altvedischem kennen und in den Hausregeln wieder fanden, daß der greise Hausvater Hab und Gut den Söhnen verläßt und von der Waltung und Herrschaft des Hauses sich zurückzieht (S. 107 f.). Solches mochte unterstützen, wovon wir hier reden. Aber etwas anderes ist, wenn es einen Mann in den besten Jahren, wie wir sagen, nach beschaulicher Ruhe drängt, wenn Sitte und Gefühl allgemein dahin drängen, ein mönchisches Leben zu führen. Und wie dieß allgemein gewesen und geworden, zeigen die Gesetzesbestimmungen gegen Ende dieses Zeitraums (Âpast. 2, 9, 21 ff. u. a.), die welche das Eremiten- und Mönchsleben regeln. Sie betreffen nicht nur das Alter, nicht nur solche, die auf ein thätiges und haushälterisches Leben ein beschauliches folgen lassen, sondern die Mönche überhaupt, die alten und die jungen, die ihr ganzes Sein dem Ordensstand widmen, die mit einem Hausfeuer, welche abseits vom Dorfe ihre Hütte aufschlagen, darin sie mit Weib und Kindern leben, und die ohne ein Hausfeuer, welche keinen Hausstand haben und lebenslang ihr Keuschheitsgelübde halten. Sie betreffen das Wohnen, das Kleiden, den Unterhalt — wer ein Obdach und wer keines haben, wer in Rindengewand oder in abgenutzte Lumpen gehüllt oder, wie einige erklären, sogar nackt gehen, wer von Wurzeln und Früchten des Waldes, von aufgelesenen Körnern oder von gesammelten Bettelgaben leben soll. Sie zeigen also auch den wunderlichen Heiligen, der für seine Askese wunderliche Mittel wählt, der von Wasser und Luft oder allein von Luft leben will u. dergl., auch schon den wunderthätigen Heiligen, für den bloßer Gedanke, Wunsch und Wille That ist und Dinge, Zeit und Raum keine Schranke mehr bilden. Das alles zeigen sie, auch was für solche Weltentsager als höchstes gilt, „Wahr und Falsch, Freud und Leid, Veda, Diesseits und Jenseits aufgeben, und dem Âtman nachhangen" (Âp. 2, 9, 21, 13). Und es ist dieß erstes und letztes, womit Wald- und Einsiedler- und Mönchsleben angefangen, hand in hand weiter fortgeschritten, und bis dahin gelangt, wo wir sie (nach den Gesetzessûtren) am Ende dieses Zeitraums antreffen.

Was es zu wege gebracht solches Leben — wir lassen die einzelnen Momente noch dahingestellt — das war sein Dichten und Thun in der Waldeinsamkeit. — Âranyaka, „für das Studium im Walde bestimmt oder aus diesem hervorgegangen", heißen bekanntlich die vedischen Stücke, welche zu den Brâhmana und also noch zur Çruti, zur Offenbarung gehören. Der Mönch, welcher Spruch und Opfer bei seite gesetzt — sein Opfer im Geiste vollzieht, wie die Götter im Brahmahimmel — hat doch immer, wie es heißt, die Âranyaka und was dazu gehört, die Upanishad zu lesen.

Schwer ist zu sagen, wann die Upanishad zuerst entstanden, und schwer auch, welche von den älteren früher oder später oder überhaupt zuerst entstanden sind. Nur soviel wissen wir, daß die Upanishad, welche zu den älteren drei Veda gehören, auch die älteren und älter sind als die Menge derer, die an den vierten Veda, den Atharvan sich anschließen, die theilweise schon durch Form, viel mehr aber durch Inhalt von den andern sich unterscheiden. Denn meistentheils sind sie in Verse gekleidet und mehr und mehr, wie es heißt, sektarischen Zwecken dienstbar gemacht. Während diese damit durch Ueberarbeitung älterer und Bearbeitung neuer Upanishad in ihrer Menge fortdauernd gewachsen sind und bis auf die neuere Zeit hinaufreichen, sind jene älteren gewiß älter als die Sûtren, also gewiß aus vorbuddhistischer Zeit.*)

So wissen wir nur wenig von der Abfassung der Upanishad, viel zu wenig, um ihre ganze Menge entwickelungsmäßig zu gruppieren, desto mehr aber von ihrer Werthschätzung in alter und neuer Zeit. — „Die Upanishad ist das feinste und beste, die Quintessenz von diesem Yajus", d. h. vom Veda, — sagt ein Lehrer des Brâhmana (Çatap. 10, 3, 5, 12) — und an andrer Stelle dieses Brahmana der hundert Pfade (14, 5, 1, 23), „die Upanishad ist die Wahrheit der Wahrheit". Und „wie der Brahmane unter den Menschen, wie die Kuh unter den Thieren, wie Àranyaka (oder Upanishad) von den Veda", so wird vergleichsweise von einem vorzüglichen Stücke des großen Epos gesagt, von einem Stücke „voll Wahrheit und Unsterblichkeit".

Die Upanishad war das Geheimniß, darin der Schüler am Ende seiner Lehrzeit eingeführt ward. — Ueber den Inhalt einer Upanishad sprach und stritt man an den Höfen der Fürsten, bei deren Opfermahlen und Festversammlungen. Denn nicht allein Priester, ja Opferpriester wohl am wenigsten waren die Träger jener Weisheit. Wir wissen von den Xatriya, daß sie antheil, von Königen und Fürsten, daß sie in hervortretender Weise an diesen Geistesübungen antheil nahmen. — Jede weitere Spekulation, jede Religions- und Weltanschauung suchte und fand fortan in den Upanishad die Anknüpfungs- und Stützpunkte ihrer Lehre. Wo sich solches nicht ergab, da wurde es hergestellt; es wurden, wie gesagt, ältere Upanishad dahin geändert, zu den älteren neue hinzugemacht. Daher, hier nochmals beiläufig, das sektarische Wesen dieser späteren Upanishad, ihre große immerfort wachsende Menge, deren Anzahl von dem einen und andern auch fortwährend höher bestimmt wird.**)

---

*) Vgl. S. 425; Weber, Vorless.² 170 ff.; M. Müller, Sanskr. Lit. 316 ff.; Sacred Books I, Upanishads, Introd. LXVII ff.

**) Nach M. Müller (a. a. O., LXVIII f.) beträgt die Anzahl der Upanishad, welche durch Dârâ Shukoh übersetzt wurden, 50; in der Mahâvâkyamuktâ-Vali und in der Muktikâ-Upanishad werden 108 gerechnet. Prof. Weber zählte a. a. O. früher 145, bringt aber in einer Note das. unter Anrechnùng aller bis dahin (1876) bekannt gegebenen Namen 235 zusammen. M. Müller hatte in einer alphabetischen Liste (Zeitschr. d. D. M. G., 19, 137—58) die Zahl der wirklichen Upanishad auf 149

Nun sind die Upanishad, wie sich von selbst versteht, vor allem heilig Sie theilen die Heiligkeit der Veda, der Brahmana, der heiligen Ueberlieferung überhaupt; ihr geheimnißvoller Inhalt, die geheimnißvolle Andacht, welche sie umgibt, erhöht ihre Heiligkeit. Unheilige, profane Wissenschaft ist hier überall keine vorhanden, auch kein Unterschied zwischen religiösem und philosophischem, dogmatischem und spekulativem, wie wir sagen — das sind „Namen", nur Namensunterschiede, würde der indische Weise sagen — zwischen göttlichem und menschlichem Wissen. Wenn die älteren Upanishad dem Wesen des Âtman, des Selbst und Allselbst nachforschen und die jüngern darin zunächst folgen, um demnach die Mittel aufzuweisen, mit welchen ein stufenmäßiges Versenken, ein Erkennen, ein Aufgehen in den Âtman erreicht wird, so ist bei ihnen alles gleich heilig, sind sie alle gleich heiligend. Denn das ist der Charakter göttlicher Ueberlieferung — des Brahman, kann man sagen, oder göttlichen Wortes — daß sie nicht nur heilig ist sondern auch heilig macht. Sich versenken in die Betrachtung des Âtman heißt dem Âtman oder Selbst nachgehen und ihm näher gelangen, Erkennen des Âtman heißt Auf- oder Eingehen in den Âtman, des absoluten Selbst theilhaftig werden. Und wenn dieß höchstes Verlangen, höchstes Ziel, höchste Seligkeit ist, wenn dieß gegenüber den Schranken der Endlichkeit, gegenüber dem leidigen Leben und seiner nichtigen Lust, gegenüber dem vom Tode und überall und bis dahin immer wieder vom Tode bedrohten Fürsichsein eine selige Befreiung ist oder Erlösung: so sind die Upanishad auch nicht sowohl „Ausgeburt höchster Weisheit", wie der Philosoph sagt, denn vielmehr Ausdruck tiefster Frömmigkeit und tiefinnerlichster Gottesverehrung im Streben nach vollkommenster Glückseligkeit.*)

———

gebracht. Dazu hat Dr. Burnell (Ind. Antiquary 2, 267) noch 5, Haug (Brahma und die Brahmanen) noch 16 hinzugefügt, so daß 170 herauskommen. Und seitdem sind durch Bühler, Kielhorn u. a. in Handschriftenverzeichnissen weitere Namen hinzu gegeben worden, aus deren noch bloßer Zusammenstellung mit den andern die erwähnte größte Anzahl sich ergibt.

*) Es ist bekanntlich der Philosoph Arthur Schopenhauer, welcher Parerga[3] II, 428 so von den Upanishad spricht, nachdem er Anquetil Duperrons Oupnekhat kennen und als dasjenige Werk schätzen und lieben gelernt, welches ihm, wie er sagt, eine Tröstung seines Lebens geworden, von dem er hofft, es solle ihm auch ein Trost im Tode werden. — Ueber die Bedeutung unserer Kenntniß altvedischer Weisheit und speziell der Upanishad hat sich Sch. im Vorwort zu seiner ersten Ausgabe der „Welt als Wille und Vorstellung" (S. XIII) ausgesprochen. Und wie er weiter das „ex oriente lux" in der Oupnekhat bestätigt, deren Pantheismus höher als den selbst eines Spinoza, als Zukunftsglauben der Welt gesehen, darüber ist a. a. O. (Parerga[3] 425 f.) zu finden. — Dieser hohen Werthschätzung des Philosophen ist eine gewisse tiefe Uebereinstimmung jener indischen mit seiner eignen Weltanschauung zu grunde liegend. Solche aufzuhellen müssen wir uns hier versagen. — Wie anders doch die indische Anschauung war, zeigt die Art der Upanishad-Schätzung bis auf diesen Tag. In ihnen suchte und fand Rammohun Roy (starb 1833) die Grundideen für seine Wiederbelebungs- und Reformationsversuche der altbrahmanischen Religion, und ihm folgten

So vorbereitet dürfen wir nun in die Upanishad selbst, bei ihren Lehrmeistern in die Schule eintreten, um Proben ihrer Weisheit zu vernehmen. Wir kommen zur so genannten Chândogya-Upanishad, einer ersten in der Reihe, einer wohl bekannten und mehrfach übertragenen des Sâma-Veda, wie schon ihr Name anzeigt, zu einem noch bekannteren Abschnitt (8, 7), einer Legende, wie sie die Upanishad lieben.*) Da hören wir:

Prajâpati sagt: „Das Selbst, welches frei ist von Sünde, frei vom Alter, von Tod und Kümmerniß, von Hunger und Durst, welches nichts begehrt als was es begehren soll, nichts sich vorstellt als was es sich vorstellen soll, das müssen wir auffinden, das müssen wir zu begreifen suchen. Wer dieses Selbst aufgefunden und es begreift, der erlangt alle Welten und alle Wünsche."

Die Deva (Götter) und Asura (Dämonen) hörten beide diese Worte und sagten: „Wohlan, lasset uns nach diesem Selbst suchen, wodurch, so man es aufgefunden, alle Welt und alle Wünsche erlangt werden."**)

---

darin seine Nachfolger (vgl. M. Müller, Introd. XVII ff.). Die persische Uebersetzung des Sultan Dârâ Shukoh, welche Duperron erhielt, entsprang dem gleichen Verlangen nach der möglichst besten Religion, also demselben Grunde, aus welchem frühere Uebertragungen und Bearbeitungen der Upanishad und diese selbst endlich hervorgegangen sind. — Hierauf weiter einzugehen mag der Literärgeschichte oder speziell einer Geschichte der Religion und Philosophie überlassen bleiben.

*) Ueber den allgemeinen Charakter dieser Upanishad, ihre Stellung in den Veda, ihre (handschriftliche) Ueberlieferung, Uebertragung (eine von den fünfzig Oupnekhat), Erörterung u. dergl. handelt M. Müller in einer speziellen Einleitung zu seiner Upanishad-Uebersetzung (Sacred Books etc. I, XXXVI ff.), nach deren Englisch die Anführungen hier deutsch gegeben sind. (Vgl. Relig. u. Philos. ꝛc. S. 367 ff.)

**) Hier die Fortsetzung des Stückes.

„So sagend kamen Indra von den Deva und Virocana von den Asura und traten beide, ohne sich mit einander verabredet zu haben, an Prajâpati heran, ein Scheit Holz in der Hand haltend, wie es für Schüler die Sitte ist, wenn sie zu ihrem Lehrer herantreten.

Sie wohnten da als Schüler zweiunddreißig Jahre. Dann frug sie Prajâpati: „Weshalb habt ihr beide hier gewohnt?" Sie antworteten: „Ein Sagen von Euch ist wieder berichtet worden, und zwar: „„Das Selbst, welches frei ist von Sünde"" u. s. w. Darum haben wir beide hier gewohnt, weil wir nach diesem Selbst begehren."

Prajâpati sagte ihnen: „Die Person, die im Auge erblickt wird, das ist das Selbst. Dieß ist das unsterbliche, das furchtlose, dieß ist Brahman."

Sie frugen: „Herr, der im Wasser bemerkt wird, der im Spiegel bemerkt wird, ist es der?"

Jener antwortete: „Er wird in der That wohl in allem diesem erblickt. — Schaut euer Selbst in einer Schale Wassers, und was ihr von eurem Selbst nicht versteht, das kommt und saget mir."

Sie schauten in die Wasserschale. Da sagte Prajâpati zu ihnen: „Was seht ihr?" — Sie sagten: „Wir sehen beide das Selbst so ganz und gar bis auf die Haare und Nägel."

Prajâpati sagte ihnen: „Nachdem ihr euch geschmückt, eure besten Kleider angelegt und euch geputzt habt, schaut wieder in die Wasserschale."

Nachdem sie sich geschmückt, ihre besten Kleider angelegt und sich geputzt hatten, schauten sie in die Wasserschale. Prajâpati sagte: „Was seht ihr?" Sie sagten: „Gerade so wie wir sind, wohl geschmückt, mit unsern besten Kleidern und geputzt, so sind

Und so hören wir weiter, kamen Indra von den Deva und Virocana von den Asura, beide als Schüler angethan zum Prajâpati, dem Verkünder jenes Ausspruchs. Der gibt ihnen anfängliche Weisung, aber seine Schüler mißverstehen ihren Lehrer. Sie nehmen die äußere Erscheinung, Körper oder Abbild einer Person für deren Wesenheit, für das was der Weise, heißt es, „auch mit geschlossenen Augen sieht". Daher ihr weiteres Fragen und die Art, wie sie weiter beschieden werden — unleugbar mit einer gewissen Ironie und wie absichtlichen Doppelsinnigkeit. Der Unterricht schließt sich dem gemeinen Verständniß, d. h. dem gemeinen Mißverstehen der Wahrheit an, um

wir beide da, Herr, wohl geschmückt, mit unsern besten Kleidern und geputzt." Worauf jener: „Dieß ist das Selbst, dieß ist das unsterbliche, das furchtlose, dieß ist Brahman."

Beide giengen sodann im Herzen befriedigt davon.

Prajâpati aber blickte ihnen nach und sagte: „Sie gehen beide davon, ohne das Selbst erfaßt und erkannt zu haben, und wer von ihnen beiden, Deva oder Asura, dieser Lehre (Upanishad) folgt, der wird zu grunde gehen."

Virocana gieng nun im Herzen befriedigt zu den Asûra und predigte ihnen diese Lehre, daß das Selbst der Körper nur zu verehren, dem Selbst (dem Körper) nur zu dienen sei, und daß wer dieses Selbst verehrt und ihm dient, beide Welten gewinne, sowohl diese als die andere.

Darum heißet man auch noch einen Menschen, der kein Almosen hienieden gibt, keinen Glauben hat, keine Opfer bringt, asurisch, denn dieß ist die Lehre (Upanishad) der Asura. Sie statten den Körper des Todten mit Wohlgerüchen aus, mit Blumen und schönen Gewändern als Zierat und meinen so jene Welt zu erlangen.

Indra aber war noch nicht zu den Deva zurückgekommen, als er diese Schwierigkeit sah. „Wie dieses Selbst (der Schatten im Wasser) schön geschmückt ist, wenn der Körper schön geschmückt ist, schön gekleidet, wenn der Körper schön gekleidet, schön geputzt, wenn der Körper schön geputzt, so wird das Selbst auch blind sein, wenn der Körper blind ist, lahm, wenn der Körper lahm ist, krüppelig, wenn der Körper krüppelig ist, und wird dahingehn, sobald der Körper dahingeht. Darum sehe ich in diesem kein Heil." — Er nahm ein Holzscheit in die Hand und kam wieder zu Prajâpati.

Prajâpati sagte ihm: „Maghavan (Indra), du giengst mit Virocana im Herzen befriedigt davon, weshalb kommst du wieder zurück?" — Er sagte: „Herr, wie dieses Selbst" u. s. w.

„So ist es freilich, Maghavan," entgegnete Prajâpati, „aber ich will es (das wahre Selbst) dir weiter erklären. Wohne bei mir andere zweiunddreißig Jahre."

Er wohnte andere zweiunddreißig Jahre bei ihm, und dann sagte Prajâpati: „Der glücklich im Traume wandelt, er ist das Selbst; dieß ist das unsterbliche, das furchtlose, dieß ist Brahman."

Da gieng Indra im Herzen befriedigt davon. Aber er war noch nicht zu den Deva zurückgekommen, als er die Schwierigkeit sah. „Ob es gleich wahr ist, daß dieses Selbst nicht blind ist, auch wenn der Körper blind ist, noch lahm, wenn der Körper lahm ist; obwohl es wahr ist, daß dieses Selbst nicht gebrechlich wird durch jenes (des Körpers) Gebrechen, noch geschlagen, wenn jener geschlagen wird, noch gelähmt, wenn jener gelähmt wird, so ist es dennoch, als ob man ihn (dieß Selbst) im Traume schlüge, als ob man ihm nachsetze; er empfindet auch, wie wirklich, Schmerz und vergießt Thränen. Darum sehe ich hierin kein Heil." — Er nahm ein Holzscheit in die Hand und kam wieder als Schüler zu Prajâpati.

Prajâpati sagte ihm: „Maghavan" u. s. w. (ähnlich wie zuvor).

Er wohnte abermals zweiunddreißig Jahre bei ihm, und dann sagte Prajâpati:

von hieraus stufenmäßig zum rechten Verständniß und zur vollen Wahrheit hinauf zu führen.

Beide Schüler sind zuerst befriedigt, doch nur der Asura bleibt auch mit der ersten Weisung befriedigt, während der Götterherr wieder und wieder zu Prajâpati zurückkommt, bis ihm ohne Vorbehalt und Bedenken die volle Wahrheit zu theil wird. Daß auch diese, auch die Erkenntniß des wahren Selbst und dessen höchste Lust und Seligkeit ihm nach gemeinem Verstande (und ganz dualistisch) gegeben wird, beruht wohl ebenfalls auf guter vorbedachter Absicht. „Er, das Selbst — heißt's zum Schluß — sieht jene

---

„Wenn ein Mensch im Schlafe ruhend und vollkommen unbewegt keine Träume sieht, dieß ist das Selbst, dieß ist das unsterbliche, das furchtlose, dieß ist Brahman."

Da gieng Indra im Herzen befriedigt davon. Aber er war noch nicht zu den Deva zurück gekommen, als er diese Schwierigkeit sah. „Fürwahr, so kennt er ja nicht sein selbst, daß er Ich ist, noch kennt er sonst seiendes; er ist gänzlich untergegangen. Hierin sehe ich kein Heil." — Er nahm ein Holzscheit in die Hand und gieng abermals als Schüler zu Prajâpati.

Prajâpati sagte u. s. w.

„So ist es in der That, Maghavan," versetzte Prajâpati, „aber ich will ihn (das wahre Selbst) dir weiter erklären, und dann nichts mehr. Wohne hier noch fünf Jahre."

Er wohnte da noch fünf Jahre. Dieß macht in allem einhundert und ein Jahr; und darum wird erzählt, daß Indra Maghavan einhundert und ein Jahr als Schüler bei Prajâpati gewohnt.

Prajâpati sagte ihm: „Maghavan, dieser Körper ist sterblich und ständig unter der Macht des Todes. Er ist der Aufenthalt des Selbst, das unsterblich ist und körperlos. Im Körper (denkend: dieser Körper bin ich, und ich bin dieser Körper) wird das Selbst von Lust und Leid beherrscht. So lange „er" im Körper ist, kann er von Lust und Leid sich nicht losmachen. Wenn er aber vom Körper frei ist (wenn er sich vom Körper verschieden weiß), dann berührt ihn weder Lust noch Leid.

Der Wind ist körperlos, die Wolke, Blitz und Donner sind körperlos (ohne Hände, Füße 2c.). Wie diese aus dem himmlischen Aether aufsteigend in ihrer eignen Gestalt erscheinen, sobald sie sich dem höchsten Licht genähert, so auch jenes helle Wesen; es erscheint in seiner eignen Gestalt, sobald es sich dem höchsten Licht (der Selbst-Erkenntniß) genähert. Er ist (alsdann) die höchste Person. Er wandelt da umher lachend (essend), spielend und sich ergötzend, mit Weibern, Wagen oder Freunden, unbekümmert um den Körper, darin er geboren. Gleich wie ein Roß an einen Wagen angespannt, so ist der Geist (prâṇa) an den Körper angespannt.

Wenn nun das Sehen in die Höhlung eintritt (den offenen Raum, die Pupille), so ist darin die Person (das Subjekt) des Auges; das Auge selbst ist das Werkzeug zum Sehen. Der da weiß, ich möchte dieß riechen, der ist das Selbst; die Nase ist das Werkzeug zum Riechen. Der da weiß, ich möchte dieß sprechen, der ist das Selbst; die Zunge ist das Werkzeug des Sprechens. Der da weiß, ich möchte dieß hören, der ist das Selbst; das Ohr ist das Instrument des Hörens. Der da weiß, ich möchte denken, nachsinnen, der ist das Selbst; der Sinn (manas) ist sein göttliches Auge. Er, das Selbst sieht die Freuden (welche andern verborgen sind wie ein vergrabener Goldschatz) mit seinem göttlichen Auge, mit dem Geiste nämlich, und ergötzt sich.

Die Deva in der Welt des Brahman sinnen diesem Selbst nach (wie es durch Prajâpati dem Indra und durch Indra den Deva gelehrt ward). Darum haben sie alle Welten und alles Begehren. Wer dieses Selbst kennt und es versteht erlangt alle Welten und alles Begehren." So sagte Prajâpati, ja, so sagte Prajâpati.

Freuden, welche andern verborgen sind, mit seinem göttlichen Auge, d. h. mit seinem geistigen (von sinnlichen, räumlichen und zeitlichen Schranken befreiten) Wesen."

Das Selbst ist also körperlos und unsterblich, so lehrte Prajâpati, und nicht nur dieß, es ist in seiner eigenen Gestalt erkannt — „die höchste Person". — Aber die Körperwelt? und wenn sie nicht Selbst, nicht wahr und wirklich ist, woher — fragen wir — ihre, woher diese Welt der Erscheinung? — Einige sagen, so hören wir, „der Körper ist eine Auswirkung des Selbst, die Elemente des Körpers, Feuer, Wasser und Erde entspringen aus dem Selbst, und das Selbst ist nachher in sie einkehrend", wie es ähnlich Uddâlaka, der Sohn Arunas, seinen Sohn Çvetaketu gelehrt.

Jener Uddâlaka, wie uns in derselben Upanishad (6, 1 ff.) erzählt wird, hatte seinen Sohn mit zwölf Jahren in die Schule geschickt, um dem Brauche seiner Familie folgend, nicht bloß Brahmane von Geburt zu sein. Wie der Sohn dann aller Vedakenntniß voll zurücke gekehrt, da hatte ihn sein Vater nach dem Unterrichte gefragt, „der uns unhörbares hören, unerfahrbares erfahren, unwißbares wissen läßt". Und der Sohn, der solchen nicht kannte, weil offenbar auch, wie er sagt, seine ehrwürdigen Lehrer solchen nicht gekannt, bat seinen Vater um Belehrung.

„Wohlan denn!" hatte dieser entgegnet; und darauf unterwies er den Sohn vom Wahren, vom Selbst. Er sagte ihm, wie anfänglich einzig und allein „das was ist" gewesen, kein zweites, auch nicht „Nichtseiendes", wie einige meinen. Er sagte ihm, wie aus dem Seienden, weil es dachte, „ich möchte vielfach sein!" Feuer ausgieng, aus dem Feuer ebenso Wasser, aus dem Wasser ebenso Erde (Nahrung). Und er sagte ihm, wie jenes Wesen (das erste, einzig seiende) mit seinem „lebendigen Selbst" (wie mit einem Schatten des höchsten Selbst, wird dazu erklärt) in jene drei eingieng und jedem der drei auch von den andern zutheilend „Namen und Gestalten", die Welt der Erscheinung hervorgehn ließ.

Die drei Farben, lehrte Uddâlaka, Roth, Weiß und Schwarz, oder Feuer, Wasser, Erde (Nahrung) sind alles und sind in allem das wahre, das „Grundwesen". Darum konnte auch den großen Haushältern und Lehrern der Vorzeit „gar nichts neues" vorkommen. Denn was sie immer für unbekannt ansahen, das war, wie sie merkten, irgend eine Verbindung dieser drei (göttlichen) Wesenheiten.

Sie werden im Menschen je wieder dreifach; ihr „feinster Theil" hebt sich nach aufwärts, gleich wie Butter aus gekernter Milch, lehrt Uddâlaka. Aus Erde (Nahrung) wird also Sinn (Verstand), aus Wasser Odem, aus Feuer Sprache. Wenn ein Mensch schlafend liegt, dann wird er eines mit dem „Wahren", geht in sein „eigen" (Selbst) ein;*) und wenn er „von hinnen

*) „Wenn ein Mensch schlafend oder im tiefen Schlafe liegt . . ." Daher, wird hinzugefügt, sage man (svapiti) „er schläft", weil er „eingegangen" (apita) in sein „eigen" (sva) Selbst — ein kühnes Wortspiel, aber Wortspiele sind in den Upanishad beliebt.

geht" und stirbt, dann versinket seine Sprache in seinen Sinn, sein Sinn in seinen Odem, sein Odem in Glut (Feuer), Glut in das höchste Sein. — „Das nun — schließt Uddâlaka und schließt so wiederholt seine Lehrstücke — das was sein feinstes Wesen (Grundwesen, feinste Essenz) ausmacht, darin hat alles Dasein sein Selbst; es ist das wahre, ist das Selbst; und auch du, Çvetaketu, bist das."*)

Dieß nun eine erste Probe der Upanishad. — Wie die Lehre vom Selbst hier auftritt, was uns zunächst der Unterricht Uddâlakas auf unser Fragen bescheidet, das dürfte an jonische, besonders eleatische Weisheit, an einen Xenophanes und andere anklingen, nicht minder pantheistisch, aber wohl mehr materialistisch erscheinen. Auch ist was wir da hören und mehr als sonst in dergleichem Unterricht über das Verhältniß des Âtman zur Sinnenwelt hören, vielleicht eben um deßwillen auf niederer Stufe stehen geblieben als anderes sonst in der Lehre und Spekulation dieser ältern Upanishad.

Ungleich merkwürdiger ist was im Unterricht Uddâlakas die Spitze bildet,

*) Mit Gleichniß und Beispiel erläutert und erweitert Uddâlaka seinen Unterricht. — Wie der Honig als solcher nichts von den verschiedenen Bäumen weiß, aus deren Blüten ihn die Biene gesammelt: so wissen die Geschöpfe, einmal ins Wahre versenkt, nichts von ihrem Sondersein. Umgekehrt wissen sie nichts von ihrer Wiederkehr aus dem Wahren, so wenig als jene ost- oder westwärts fließenden Ströme (wie die Gangâ oder der Sindhu) in ihrem Kreislauf von Meer zu Meer, darin deren Wasser nichts von ihrem Sonderlauf wissen. Was die Geschöpfe hier sind, Löwe, Wolf, Eber, Wurm, Mücke u. a., das werden sie wieder und wieder. — Der Baum blutet, an seinen Zweigen oder am Stamme verletzt, aber er bleibt bestehen, so lange das lebendige Selbst ihm verbleibt; doch wie dieses hingeht, verwelken Zweige, Aeste, der ganze Baum: so verwelkt und stirbt dieß (der Körper) wie das lebendige Selbst daraus fortgeht; das lebendige Selbst stirbt nicht. — Aus einem Nyagrodhafruchtkern entsteht der stattliche Baum; an dem durchbrochenen Kern der kernreichen Frucht sieht man nichts von jenem Entstehungswesen. Salz ins Wasser geworfen — ein beliebtes Gleichniß — schmilzt; das Wasser schmeckt überall salzig; das Salz (obwohl ungesehen) bleibt. — Da wird einer aus Gandhâra (Kandahar) mit verbundenen Augen hinweggeführt und an einsamer, menschenleerer Stätte verlassen; er steht, bis einer daher kommt, ihm die Binde abnimmt und die Richtung seines Weges zeigt, auf dem er weiter von Ort zu Ort nachfragend endlich heimkehrt: gerade so ist ein Mann, der einen Lehrer antrifft, von welchem er die wahre Erkenntniß erhält; da ist ihm nur so lange Hinziehen, als er nicht (vom Körper) befreit ist, um dann endlich vollkommen (in der angewiesenen Heimat) zu sein. — Wenn ein Mann erkrankt ist, so umstehen wohl seine Freunde sein Lager, und jener kennt diese bis — seine Sprache in seinen Sinn (Verstand), sein Sinn in den Odem, der Odem in die Wärme (Feuer), die Wärme in das höchste Sein (sein Göttliches) versinkt. „Das was sein feinstes Wesen ausmacht" u. s. w. — „Mein Sohn — schließt Uddâlaka endlich den Unterricht — da bringt man einen Mann, des Diebstahls bezichtigt. „„Macht ihm das Beil glühend!"" heißt's (weil er leugnet). Verbrennt er sich beim Anfassen, so wird er getödtet, wo nicht, frei gelassen. (Wer sein Selbst für wahr erkennt und sich daran hält wird von Tod und Wiedergeburt errettet und zur Freiheit, dem höchsten Selbst entlassen.) Wie dieser Mann (der wahrhaftige) nicht verbrannt wird, so hat alles was ist sein Selbst (Bestehen) in demselben; es ist das Wahre, ist das Selbst; und auch du, o Çvetaketu, bist „das"." — Der Sohn begriff was sein Vater gesagt, ja, er begriff es.

weßhalb wir uns auch hier vornehmlich an die Stelle des wißbegierigen Sohnes setzten. „Das bist du!" ist das stehende Schlußwort des Weisen, womit er in den letzten Ausspruch des Prajâpati einstimmt. „Das bist du!" Dein individuelles Selbst ist in Wahrheit und jenseits aller Erfahrung, jenseits seiner Manifestation in Namen und Gestalt kein anderes als das höchste „Das" und Selbst und Brahman.

Indessen enthalten wir uns hier allen Vergleichs und aller weitern Erörterung bis wir noch das eine und andere Probestück erhalten haben, wozu sich hier vorab, ja vor anderen ein Stück aus der Brihadâranyaka-Upanishad bietet, die schon dort wiederholt aufgeführte und in neuerer Zeit mehrfach übertragene und noch viel öfter gerühmte Abschiedsrede Yâjnavalkyas, des gefeierten Brâhmanaweisen.*)

Es ist wieder die Form einer Legende. — Yâjnavalkya hatte zwei Frauen, Maitreyî und Kâtyâyanî. Maitreyî war mit dem Brahman vertraut, Kâtyâyanî aber hatte nur die gewöhnliche Kenntniß der Frauen.

Da nun Yâjnavalkya — hiermit beginnt erst die erste der beiden Versionen — einen andern Lebensstand antreten wollte (er wollte den Haushälterstand aufgeben und sich in den Wald zurückziehen), da sagte er: „Maitreyî, ich werde eben mein Haus verlassen und in den Wald ziehen; also laß mich eine Theilung machen zwischen dir und der Kâtyâyanî." — Da sagte Maitreyî: „Herr, wenn diese ganze Erde, voll von Reichthum, mir gehörte, sage mir, würde ich dadurch unsterblich sein?" — „Nein," entgegnete Yâjnavalkya, „wie das Leben reicher Leute wird dein Leben sein; aber da ist durch Reichthum keine Hoffnung auf Unsterblichkeit." Worauf Maitreyî: „Was soll mir das wodurch ich nicht unsterblich werde? sage mein Herr mir was er (von Unsterblichkeit) weiß!" — Da erwiederte Yâjnavalkya: „Du, die du mir wahrlich lieb bist, du sprichst liebe Worte (anders: du wirst mir darum noch lieber). Komm, setze dich zu mir, ich will es dir erklären, und habe acht auf was ich sage!"

Und er sagte: „Fürwahr, man liebt den Gatten nicht, daß man den Gatten liebe (um des Gatten willen), sondern daß man das Selbst liebe, darum liebt man den Gatten."

„Fürwahr, man liebt die Gattin nicht" rc., man liebt Kinder, Reichthum, Brahmanen, Xatriya, Welten (Menschen), Götter, Geschöpfe und endlich „das alles nicht, daß man das alles liebe, sondern daß man das Selbst

*) M. Müller, Upanishads II (Sacred Books etc. vol. XV), Introd. S. XXX, S. 108—13; 181—5; dess. Vorless. über Religion rc. D. A., 373ff. — Die Bṛhad-Âraṇyaka-Upanishad gehört zum Çatapatha-Brâhmaṇa, das (wie bemerkt) in zwei Rezensionen der s. g. Kânva- und Mâdhyandinaschule vorliegt, und in beiden ist das Yâjnavalkya-Gespräch doppelt (nach der ersteren, der M. M.schen Uebertragung zu grunde liegenden 2, 4 und 4, 5), das zweite mal mit einigen geringen Zusätzen oder Variationen enthalten. Weitere Angaben s. Weber, Vorless. rc.[2] 131, 140f.

liebe, darum liebt man das alles." Fürwahr, das Selbst muß gesehen, gehört, wahrgenommen und beachtet werden, o Maitreyî; wenn wir das Selbst sehen, hören, wahrnehmen und erkennen (anders: wenn das Selbst gesehen ꝛc. ist), dann ist dieß alles erkannt."

„Wer immer — fährt Yâjnavalkya fort — nach den Brahmanen anderswo als im Selbst ausschaut, den müssen die Brahmanen aufgeben. Wer immer nach den Xatriya ꝛc., nach den Welten ꝛc., den Göttern ꝛc., den Geschöpfen ꝛc., nach jeglichem anderswo als im Selbst ausschaut, den muß ein jegliches aufgeben. Die Brahmanen, die Xatriya, die Welten, die Götter, die Geschöpfe, jegliches, alles ist das Selbst."

„Nun denn — sagt Yâjnavalkya, nachdem er alles in das Selbst und jedes eigne Selbst in das Allselbst gesetzt — nun denn, wie man nicht die Schälle einer geschlagenen Trommel außen (für sich) ergreifen kann, sondern wenn die Trommel oder der Trommelschläger ergriffen, dann auch der Schall ergriffen wird; wie man nicht die Töne einer geblasenen Muschel außen (für sich) greifen kann, sondern wenn die Muschel oder der Muschelbläser ergriffen, dann auch der Ton ergriffen wird; wie man nicht die Töne einer gespielten Laute außen (für sich) greifen kann, sondern wenn die Laute oder der Lautenspieler ergriffen, dann auch der Ton ergriffen wird; wie aus einem angefachten, mit feuchtem Holze entzündeten Feuer Rauchwolken für sich ausgehen, so wahrlich, o Maitreyî, ist aus diesem großen Wesen ausgehaucht was wir haben, Rig-, Yajus- und Sâmaveda, die Atharva und Angiras (Lieder), Itihâsa (Sagen) und Purâna (Geschichten), Wissenschaft und Upanishad, Çloka (Verse) und Sûtra (Regeln), Weitererklärungen und Auseinandersetzungen;*) aus ihm allein sind alle diese hervorgehaucht. — Wie ein Klumpen Salz, ins Wasser geworfen, im Wasser sich auflöst und nicht wieder herausgenommen werden kann, aber wo man es kostet, Salz ist — so wahrlich, o Maitreyî, dieß große, unendliche, unbegrenzte, einzig aus Wissen bestehende Wesen; es erhebt sich aus diesen Kreaturen und geht in ihnen wieder unter. Nach dem Hinscheiden (Tode) ist kein Bewußtsein mehr, keines, o Maitreyî." Also sprach Yâjnavalkya.

Da sagte Maitreyî: „Hiermit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du

*) Anuvyâkhyâna und Vyâkhyâna heißen die letztern beiden im Original, und die andere Version fügt hinzu: „was geopfert und ausgegossen wird, Speise und Trank, diese und die andere Welt und alle Geschöpfe". Nach dem Absatz heißts dann in beiden (was nach M. M. vielleicht ein späterer Zusatz): „Wie alle Wasser ihr Zentrum (Hauptsitz) im Meere haben, alle Gefühle in der Haut, alle Geschmäcke in der Zunge, alle Gerüche in der Nase, alle Farben im Auge, alle Schälle im Ohr, alle Wahrnehmungen im Sinn, alle Kenntniß im Herzen (Geist), alle Thätigkeiten in den Händen, alle Bewegungen in den Füßen, alle Veda in der Sprache" — worauf das schon im vorigen gebrauchte Bild vom Salz folgt, in dessen Anwendung die andere Version wieder hinzusetzt: „Wie ein fester Salzklumpen weder Innen- noch Außenseite hat, sondern ganz und gar Geschmack ist, so hat auch das Selbst weder Innen- noch Außenseite, sondern ist ganz und gar Wissen."

sagst: nach dem Hinscheiden ist kein Bewußtsein mehr.“ — Doch Yâjnavalkya erwiederte: „O Maitreyî, ich sage nichts was verwirrt; es ist genügend zum Verständniß. Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern, riecht einer den andern, hört einer den andern, grüßt einer den andern, merkt einer den andern, erkennt einer den andern; wenn aber dieß alles das (eigene) Selbst ist, wie soll er einen andern riechen, sehen, hören, grüßen, merken, erkennen? wie soll er den erkennen, durch welchen er dieß alles erkennt? wie, geliebte, soll er den Erkenner erkennen?“*)

Im Vergleich nun mit unserm ersten Probestück steht dieses andere, jünger wie es ja wohl sein mag, auf unzweifelhaft höherer Stufe der Spekulation. — „Das bist du!“ war der wiederkehrende Refrain im Unterrichte Uddâlakas gewesen, und eines mit dem Selbst, dem wahren und wie es auf die vorausgesetzten Fragen Çvetaketus sich erwies, dem allgemeinen, bleibenden, unfaßbaren, ersehnten, ewig wahren, hatte der Vater das Selbst des Sohnes genannt. Gleicherweise hatte zuerst Yajnavalkya seine Gattin belehrt, daß alles Lieben und Schätzen in Wahrheit nicht auf den besonderen, unter solchem Namen und solcher Gestalt vorgestellten Gegenstand der Erscheinung, sondern auf das Selbst gehe, das der Erscheinung wesentlich zu grunde liege, und daß umgekehrt, wer anders als im Selbst Personen oder Gegenstände zu fassen suche, diesen entfernt und entfremdet, von ihnen vielmehr abgestoßen werde. Gleichwohl ist es doch nur mit der Erscheinung, wie es die Gleichnisse darthun, mit seinem Werkzeug, seinem Sitz, daß das Selbst erkannt und begriffen werde, und ohne diese, wenn der Körper dahin gegangen, auch das innewohnende Selbst entschwunden und (nach dem Tode also) keine Erkenntniß mehr möglich sei — eine Lehre, welche die Maitreyî irre gemacht. — Wir müssen zugeben, es ist eine Folgerichtigkeit in diesem Ideengange, in dieser idealen Weltanschauung; es ist ein Gott oder ein göttliches, es ist auch, freilich mit Aufgabe des Einzelbewußtseins, eine Ewigkeit oder Unsterblichkeit aufgewiesen. — Doch woher nun die Welt der Erscheinung? und wenn sie ohne Wirklichkeit, wie es später heißt, nur ein Gebilde der Mâyâ, eine Sinnestäuschung, woher diese? woher die Nöthigung, nur so und nicht anders zu sein? — Fragen, zu deren Beantwortung uns die Elementarlehre Uddâlakas trotz allem mehr gewährt als die Ideallehre Yâjnavalkyas, nach welcher alle Vermittelung aufhört, die Brücke zu Erfahrung und Sinnenwelt abgebrochen, als hätte, gleich wie die Erkenntniß des Âtman eine höhere, die Spekulation eine höhere oder tiefere wird, auch das theoretische Interesse an

---

*) Vor der letzten Frage hat die andere Version (4, 5, 15): „Dieß Selbst wird nur geschildert durch: Nein, nein! Er (der Âtman) ist unerfaßbar, denn er kann nicht erfaßt werden; unvernichtbar, denn er kann nicht vernichtet werden; unanhaftbar, denn er haftet nicht an sich selbst; ungebunden, hat er nicht Leid noch Mangel.“ — Und nach der letzten Frage: „So, o Maitreyî, bist du nun belehrt; so weit ist die Unsterblichkeit.“ Wie er dieß gesagt, gieng Yâjnavalkya fort (in den Wald).

der Erscheinungswelt abgenommen. — Wir wenden uns zu einem dritten und letzten Probestück aus den ältern Upanishad.

Ein drittes und letztes Probestück soll uns die so genannte Katha-Upanishad abgeben, das tiefsinnige Gespräch zwischen Naciketas und Yama, dem Todesgott, ein nicht minder als die andern Stücke berühmtes und viel behandeltes Gedicht.*)

Vâjaçravasa — so beginnt die Upanishad — des Vâjaçravas Sohn hatte (nach Himmelsglück) verlangend all seine Habe (als Opferlohn) hingegeben. Er besaß einen Sohn mit Namen Naciketas. Im Herzen dieses jungen Naciketas, da er die Geschenke weggeben sah, fand Glaube Eingang, und er dachte:

„So Wasser tranken, Gras gefressen, Milch gegeben, dürr nun dastehn —
ja, freudlos sind die Welten, denen solcher Gaben Geber zugeht."

Und (wissend, daß sein Vater alles seine hingegeben) fragte er diesen: „Vater, wem wirst du mich geben?" Noch einmal und ein drittes mal fragte er so. Da entgegnete der Vater: „ich gebe dich dem Tode". Worauf der Sohn:

„Ich gehe vielen da voran, und viele giengen mir vorauf (den Todespfad);
was ists, das Yama mir, das mir der Todesfürst wird heute anthun?
Zurücke blick auf die so giengen, vorwärts blick auf die so kommen:
es reift der sterbliche wie Korn, und gleich wie Korn ersteht er wieder."

Naciketas gelangt — so läßt das Gedicht verstehen — in die Wohnungen Yama Vaivasvatas; doch da ist niemand, der ihn empfängt. Einem Diener des Todesgottes aber wird das Wort in den Mund gelegt:

„Einzichts wie Feuer in das Haus, darein ein Brâhmana als Gast zieht;
das Wasser beut, Vivasvans Sohn! die Gabe stillt der Flamme Dräun.
Denn es verstört der Brâhmana dem Thoren,
in dessen Haus' er ungespeist als Gast sitzt,
sein Hoffen und Erharrn, all sein erworbenes Verdienste,
der Werk' und Opfer Frucht, der Kinder und der Hürden Segen."

(Dieß Mahnwort muß Yama hören, da er nach dreitägiger Abwesenheit zu seinem Hause zurück kommt und des Naciketas ansichtig wird.) Yama:

---

*) Ueber die Kaṭha-Upanishad, ihre Ueberlieferung und Bearbeitung, „as one of the most perfect specimens of the mystic philosophy and poetry of the ancient Hindus", s. M. Müller, Upanishads II, XXI—XXV (Sacr. B., vol. XV), die Einleitung zu seiner Uebersetzung das. S. 1—24. Auszugsweise ist diese Upanishad auch als drittes Probestück in M. M.s Vorless. über Religion ꝛc. (D. A., S. 377—82) mitgetheilt, so daß die Stücke dort und hier bestmöglichst ausgewählt übereinkommen. Vgl. u. a. die Uebersetzung des Eingangs auch bei Oldenberg, Buddha, S. 56 ff. — Bei Colebrooke dem Sâmaveda zugetheilt, wird die Upanishad, deren Legende auch im Taitt. Br. (3, 11, 8) begegnet — die Hauptaufgabe erhält hier aber nicht durch Erkenntniß, sondern durch ein Opfer (das Nâciketafeuer) ihre Lösung — um deswillen auch wohl dem (schwarzen) Yajusveda zugerechnet, die übrigens aber zu den älteren des Atharvaveda gehört. Vgl. Weber, Vorless. ꝛc.², 173; 255.

„Nun du, o Brâhmana, ein würd'ger Gast mir,
  drei Nacht' im Hause ungespeist gewohnet,
So sei'n — heil dir, o Brâhmana! — drei Wünsche —
  auch mir zum Segen — dir gewähret, wähle!"

Auf diese Aufforderung des Todesgottes wünscht Naciketas zum ersten, daß ihm sein Vater zufrieden und freundlich und ohne Groll begegne, wenn er von da, vom Tode entlassen wieder zu ihm zurück kehre. Dieß gewährt erhaltend wünscht er zum andern, das heilige Opferfeuer zu kennen, mittels dessen die selige Himmelswelt gewonnen werde. Auch dieß gewährend offenbart Yama die geheime Lehre jenes Opferfeuers und bestimmt, froh über die gelehrige Auffassung seines gläubigen Schülers, dem er dazu ein farbenstrahlend Halsgeschmeide verehrt, daß jenes heilige Feuer hinfort nach ihm Nâciketafeuer genannt sei, als das womit Tod und Todesfurcht besiegt und ewige Seligkeit erlangt werde. Darauf soll Naciketas seinen dritten Wunsch thun. Naciketas:

„Den Zweifel kennst du, wenn ein Mensch gestorben,
  der sagt: er ist, und jener sagt: er ist nicht;
das möchte ich durch dich belehrt nun wissen,
  und dieses sei der dritte meiner Wünsche."

Der Todesgott:

„Drob zweifelten die Götter selbst schon lange,
  nicht leicht ists zu verstehn, die Sach' ist heikel;
erwähl dir andre Gab', o Naciketas,
  und dräng mich nicht, erlaß mir diese Gabe!"

Naciketas:

„Drob, sagst du, zweifelten die Götter selber,
  erklärst, o Tod, nicht leicht ists zu verstehen;
und doch ist hier gleich dir kein andrer Lehrer,
  gewiß, auch gleicht kein' andre Gabe dieser."

Der Todesgott:

„Wähl Söhn' und Enkel, hundert Jahre Leben,
  wähl Herdenreichthum, Gold und Ross' und Ilfen,
wähl dir der Erde weiten Raum zur Herrschaft,
  und für dich selbst so viel du Herbste wünschest!

Was irgend dir der Gabe Schätzung aufwiegt,
  das wähl, Vermögen wähle, langes Leben!
Sei, Naciketas, Herrscher weiter Reiche,
  ich gebe dir die Fülle aller Freuden.

Was immer sterbliche nur schwer erlangen,
  verlangs, es sei dein Wunsch dir voll gewähret.
Sieh diese Jungfrau'n hier mit Harf und Wagen,
  so schön, wie Menschen nimmer sie gewinnen;
ich geb' sie dir, sie sollen deiner warten —
  nur um das Sterben, darum frag nicht weiter!"

Naciketas:

„Das alles währt, o Todesherr, bis morgen,
es raubet aller Sinne Kraft den Menschen;
gar schnell verrinnt des ganzen Lebens Dauer —
behalt die Ross', behalt dir Spiel und Tänze.

Auch Reichthum machet keinen Menschen glücklich;
was soll er uns, so lang wir dich erblicken?
da wir, so lange du gebeutst, nur leben —
Nein, jenes Gut allein ists, das ich wähle.*)

Nur das darob, o Tod, der Zweifel herrschet,
nur das Dereinst, das große, lehr mich kennen,
nur das was in verborgne Welten eindringt —
kein andres Wünschen wählet Naciketas."

Der junge Brahmane hat aller Versuchung widerstanden und Yama muß ihm sein Wort erfüllen. Was lehrt nun der Todesgott? Sein Schüler gab ihm woran anzuknüpfen. Gutes, sagt er, ist eines, Lust (was belustigt) ist ein anderes; beides kann den Menschen fesseln; der verständige zieht Gutes vor, Thoren erwählen die Lust. Naciketas hat alles Gelüst abgewiesen, ist nicht auf den Pfad eingegangen, darauf die vielen untergehen. Er hat von den beiden Wegen, die weitab sich scheiden, deren einer zur Unwissenheit, der andere zur Erkenntniß führt, den Weg der Erkenntniß gewählt. „Thoren — fügt Yama hinzu — in Wahn (Dunkel) befangen, klug in ihrem eignen Bedünken, sich brüstend mit eitler Kenntniß, taumeln hin und her, schwanken und straucheln wie blinde von blinden geführt. Das Dereinst steigt niemals auf vor dem Blicke des sorglosen Fants, den sein Vermögensrausch berückt. Hier ist die Welt, meint so einer, keine andere gibts, und so fällt er wieder unter meine Macht" (1, 2, 5f.). — Doch — fragen wir wieder — der Wunsch des Naciketas?

Yama hebt an, vom Àtman, vom Selbst zu sprechen, davon nur wenige hören, noch weniger verstehen, davon der Lehrer zu verwundern, der es lehren, und der Schüler, der es begreifen kann. „Der Weise — so sagt er — der durch Versenkung in sein Selbst, den alten, den schwer zu schauenden, in das Dunkel eingegangenen, in der Kammer verborgenen, in der Tiefe weilenden als Gott erkennt, der läßt, fürwahr, Freude und Leid weit hinter sich (1, 2, 12). Der Wisser (Àtman) ist nicht geboren und nicht sterbend, ist ohne Entstehen und Werden; er ist ungeboren, ist der alte, ewig, immerwährend (18). Wer frei ist von Verlangen und frei ist von Kümmerniß, der schaut mit verklärten Sinnen die Majestät des Selbst (20). Das kann nicht durch Wissen (Veda), nicht durch Verstehen noch durch vieles Lernen erlangt werden. Wen

*) Im Original hierzu noch ein dunkler Vers, der unvermißt fortbleiben kann, etwa des Inhalts: „Welcher sterbliche, der langsam hienieden altert und, so er ihnen nahe kommt, die Befreiung vom Altern erfährt, deren die Unsterblichen sich erfreuen, würde, nachdem er die Freuden näher betrachtet, welche Schönheit und Liebe gewähren, noch an langem Leben sein Gefallen haben?"

das Selbst erwählt, durch den wird das Selbst erlangt; das Selbst wählt ihn als sein eigen (23). — Wer weiß nun und saget, wo Er ist, für den Brâhmana und Xatriya gleichsam nur Speise sind (die er in sich aufnimmt), eine Würze nur der Tod?" (25) — So wieder Yama; und — fragen auch wir wieder — ist der Wunsch seines Gastes erfüllt? hat der Todesgott die Frage nach dem Geheimniß des Jenseits beantwortet?

In der That, in der Lehre vom Selbst inbegriffen, ist die Antwort gegeben. Was Yama noch gibt und geben kann ist nur Ausführung, auch in Bild und Gleichniß nur weitere Aufhellung.*) — „Ein Weiser," schließt seine Belehrung, „sollte Sprache und Sinn (Verstand) niederhalten, sie niederhalten im Selbst der Erkenntniß, die Erkenntniß niederhalten in dem großen Selbst und dieses im Selbst der Beruhigung. Auf, erhebe dich! Du hast deine Gaben empfangen, verstehe sie! Nur schreitet sichs schwer auf dem scharfen Grate eines Schermessers, und ebenso schwierig, sagen die Weisen, auf dem Pfade (zum Selbst). Wer nun das begriffen was ohne Schall, ohne Antasten, ohne Geruch, Geschmack und Gestalt, was nicht alternd, was aber ewig ist, ohne Anfang und ohne Ende, jenseit des großen (Selbst in Welt und Wesen), der ist befreit vom Schlunde des Todes" (1, 3, 13ff.).**)

In diesen Upanishad ist kein System ausgebildet. Sie handeln vom Selbst mit größerer oder geringerer Folgerichtigkeit, mit mehr oder minder eingehender Verbreitung über die inbegriffenen Gegenstände aller Verehrung und Nachfrage, über Gott, Welt und Unsterblichkeit.

---

*) So: „Wisse — sagt Yama — das Selbst sitzet in einem Wagen; der Körper ist das Gefährt, Einsicht (Intellekt, buddhi) der Fuhrmann, Verstand sind die Zügel; die Sinne heißen die Rosse, die Gegenstände der Sinne ist die Fahrstraße; den Âtman (das Selbst), also vereint mit dem Körper, mit den Sinnen und dem Verstand nennen die Weisen den Inhaber (des Gefährts)." — Nahe liegend und kaum der Angabe bedürftig ist die weitere Ausführung und Anwendung des Gleichnisses (das. 3, 3—6), davon M. Müller in einer Note die merkwürdige Aehnlichkeit mit einer bekannten Stelle in Platons Phädros hervor gehoben.

**) Im voraufgehenden (das. 10ff.) wird erklärt: „Jenseit der Sinne sind die Objekte, jenseit der Objekte ist der Verstand (manas), jenseit des Verstandes die Erkenntniß und jenseit der Erkenntniß das große Âtman; jenseit des großen Âtman (Selbst) ist der unmanifestierte („undeveloped") und jenseit dessen der Purusha (Brahman). Jenes Selbst ist verborgen (die verborgene Natur) in allen Wesen, nicht hervorscheinend, sondern nur von feinen Sehern mit feinem und scharfem Geiste erblickt." — Vgl. Mundaka Up. 2, 2; dazu oben S. 513, auch 528 u. 530.

Mehrere der angeführten und nicht angeführten Stellen dieses Stückes begegnen zum theil wörtlich auch in andern Upanishad, einige (wie 2, 18f. 23) auch in der Bhagavadgîtâ. — Uebrigens bildet der letztzitierte Satz mit einem paar üblichen Schlußversen (das Verdienst des Lesers betr.) den Abschluß der s. g. Nâciketalegende, einer aus drei Kapiteln (s. g. Valli) bestehenden Lektion. Eine andere (mit noch drei Kap.), weiter ausführend hinzukommend, bringt die Versenkung in den Âtman (Yogalehre) und ist trotz mancher tiefen Ideen doch nach allem Anschein später hinzu gearbeitet worden (s. Weber, Ind. Stud. 2, 197ff.). Von weiterem Eingehen in diesen Theil müssen wir hier absehen.

Sie sind auch gar nicht frei von Widerspruch, nicht in sich noch untereinander. Ihr Widerspruch von dieser Seite ist in dem Auseinandergehen der Schulen und ihrer Lehrhäupter, der von jener Seite ist in der Lehre begründet. Und der größte dieser Widersprüche, wie wir gesehen, ist in dem Verhältniß des Âtman zur Sinnen- oder Körperwelt gelegen, sagen wir, im Verhältniß Gottes zur Welt. Denn da ist der Âtman absolut, allein wahr und wirklich, das was ist, ewig war und sein wird, aber daneben besteht in Lehre und Gleichniß die sinnliche Welt. Ihr Bestehen wird nicht geleugnet, ihr wirkliches oder vermeintliches Dasein doch auch nicht ausreichend erklärt.

In sich gekehrt war alles Dichten und Trachten der brahmanischen Weisen und Denker allein auf Inneres und Ewiges gerichtet. Wie ihr Leben in Wald und Einsamkeit so war ihre Lehre, aus jenem hervorgehend, für jenes nur bestimmt. Sie hatte überwiegend theoretisches, kein praktisches Interesse, kein anderes als in deren Dienste sie gestellt war. Darum blieb sie außer ihrem Kreise ohne Einwirkung auf soziales, auf sittliches Leben. Ihre Jünger suchten das Selbst, und in dieser ihrer „Selbstsucht" kannten sie nicht Mitleid noch Erbarmen. Am Jenseits hangend, am Ewigen und Wahren, waren sie unbekümmert um diese endliche Welt, unbekümmert um gut oder schlecht. Um nichts mehr aber war darum ihre Weisheit Philosophie, um nichts weniger Religion. Eine Philosophie, ließ sie ihr Licht leuchten; eine Religion, erwärmte sie die Herzen; aber weit entfernt von Umsturz und Niederlegen, überkam ihr Licht und ihre Wärme nicht die Schranken der brahmanischen Welt.

Wie die Felsenlager seiner Gebirge so erhub sich in Indien eine Bildungsschicht über der andern, lehnte sich stufenförmig eine an die andere, und festes Gerölle erfüllte die Risse und Riffe, die sie bei der Erhebung getrennt hatten. Bergwasser, die von der Höhe niederrauschen, befruchten auf jeder Stufe das eigenthümliche, mehr oder minder reiche Wachsthum. Sie sammeln sich im Thalgrunde, und ihre Rinnsale gleichen den Trägern der Ueberlieferung. Hier vereinzelt wie mit Jugendkraft sich ihren Weg bahnend, dort vereint in immer mächtigerer Strömung durchziehen sie das Land. Nicht aber einmal hören wir, daß die überragenden Massen mit wuchtiger Gewalt über die niedern herabgekommen, diese völlig zu vergraben und zu verschütten.

Unberührt durch den Geist der spekulativen Erkenntniß bestanden fortdauernd die alten Einrichtungen. Wohl trieb es den Mann, noch im rüstigen Alter das Leben zu fliehen und in einsamer Betrachtung Rettung zu suchen vor der Furcht des Todes und der Wiedergeburt. Doch ebenso wenig wie das eigene Leben, dessen Eitelkeit und Nichtigkeit man erkannt, wurden darum die Unterschiede des Lebens angetastet, die Stände und Klassenunterschiede, die das Bollwerk des Brahmanenthums bildeten.

Mit stillem Lächeln mochte auch einer dem Opferdienste, der frommen Werkheiligkeit und Einfalt zusehen, darauf er früher wohl selber alle Sorge und alles Vermögen verwandt. Seine Weisheit lehrte ihn nun, wie solches

Hantieren für unnütz, ja für störend und verderblich zu halten; und auch das Gesetz befreite den Einsiedler von diesem unmöglichen Dienst. Aber der Dienst bestand nach wie vor; die buttergespeiste Agniflamme prasselte fort in den Häusern; immer strenger hielten die Priester auf Darbringung und formgerechte Ausführung der großen Somaopfer.

Und die verehrten Götter selber? waren ihre Throne nicht gefallen und ihre Altäre nicht niedergerissen? waren sie in ihrer Nichtigkeit nicht erkannt,



Ellora, Viçvakarma Tempel.

ihr Glanz und ihre Herrlichkeit nicht geschwunden vor dem Einen, unaussprechlichen und ewigen, vor dem Selbst, dem Âtman oder Brahman, das das All und alles Sinnen und Sehnen der Weisen erfüllte? Nicht doch; ihre Herde rauchten weiter vom Fett der Opfergaben; ihre Anbetungssprüche und Preisgesänge wurden weiter vernommen; Priester und Volk glaubten und vertrauten weiter ihrer hilfreichen Macht. Mit allen Mitteln der Dialektik suchte man später sogar die Götter des Volksglaubens mit der Brahmalehre in Einklang und ihre Herrlichkeit als Lenker und Regierer in der Welt, wenn auch in Abhängigkeit von einer höhern und höchsten Herrlichkeit auf die Dauer in Geltung zu erhalten.

Ihren Gott oder ihre Götter gestalten sich die Menschen allgemein nach ihrem Ueberkommen und Begreifen. Das Volk hatte und behielt also seinen Indra, Agni u. a., darüber die Priester ihren andern Prajâpati, den persönlichen Brahman, als höhern Gott in eine höhere Himmelsburg setzten. Wie nachmals der Geist der Erkenntniß aus Schule und Waldeinsamkeit ins Leben und zum Volke heraustrat und über die Bollwerke und Schranken des Brahmanenthums hinweg schritt, da ward über dem Brahmahimmel ein dritter Himmel gewölbt, die Wohnung des sieghaften erleuchteten Menschensohnes als anderer Gottheit, der auch Indra und Brahman dienend zu füßen lagen.

Diese Himmel und Göttersitze, sich übereinander wölbend, gleichen jenen Stufenlagern der Berge im Norden — ein Bild des ruhigen, nicht gewaltsamen Fortschritts. — So sitzt später die Gestalt ruhiger Beschaulichkeit, die Gestalt des Buddha in einer Felsenniſche der Grottentempel von Ellora; um sie her sind die flatternden Gestalten von Genien, die Götter der brahmanischen Welt; und der Tempel selbst ist dem andern Prajâpati, dem Allwirker Viçvakarman geweiht. So erhub sich über das Rishizeitalter das ältere Brahmanenzeitalter und über dieses, nicht älteres zerstörend sondern wahrend und in sich aufnehmend, ein drittes, vor dessen Beginne Schule und Weisheit der Brahmanen, das Studium der Lehre vom Brahman und Wald- und Büßerleben so weit gediehen, daß es zum Gesetze geworden. — Wir schließen mit einer Fortsetzung und einem Abschluß jener Âpastambasûtren, womit wir dieses Kapitel begonnen.*)

„Was hienieden man, ja in dieser Welt hienieden sinnlich heißt
abschüttelnd, nachhangt der Weise dem in der Tiefe verborgenen.

In mir selbst nicht erlanget ich (wie es heißt), dem Heil und nicht dem Unheil folg!
Doch wohl erblickt bei andern ich durch Absehen (vom sinnlichen erreicht) des Guten Stand,
den großen, lichterfüllteten, den überall geborgnen, herrlichen.

So ewig ist und klar in allem Wesen, von Tod und Wandel frei,
nicht Leib noch Glieder hat, nicht Betasten und nicht Schall, der hehr und licht,
der das All ist und das höchste Ziel und Mittelpunkt, ja, sonder gleichen eine Burg.

Wer ihm oblieget allerwärts und ihm nachwandelt graden Wegs,
den schwer ersichtlichen und feinen recht erschaut, wird Himmelsglücks sich freun."

---

*) Meine Uebertragung dieser Stelle (1, 8, 22, 5—8) ist im zweiten (6.) Sûtra von der Bühler'schen (S. 76 u. Note), die der „zweifelhaften" Erklärung Haradattas sich anschließt, abweichend. Hiernach wäre der Vers von einem Lehrer an seinen Schüler gerichtet, und was ich mit „bei andern" (anyeshu) übersetzt bedeutete „in andern", d. h. in den Sinnen („the senses"). Nach meinem Dafürhalten steht aber dem „in mir selbst" (âtmanneva, Loc.) streng gegenüber der Hinweis auf das „bei andern", deren Lehre und Beispiel das „Absehen oder Abstrahieren" (anapexâ) von allem Sinnlichen als Mittel zur Erlangung des Âtman zeigt.

Viertes Kapitel.

Die Verbreitung des Brahmanenthums über Indien.

Ein reges geistiges Leben herrschte in Indien, damals, um die Zeit, von der wir reden. Brahmaschüler und Lehrer verkehrten an den Höfen der Fürsten und kamen zu ihren Opfermahlen und Festen. Und die Könige und Fürsten selber betheiligten sich an den Gesprächen der Weisheit und an der Pflege der Wissenschaft.

Diese aber, Weisheit und Wissenschaft, suchten den Glanz und das Ansehn der Höfe ungleich weniger als die stille Einsamkeit der Wälder. An Flüssen und Gebirgsrändern, entfernt vom Geräusche des alltäglichen Lebens schlugen die frommen Jünger und Forscher ihre Hütten auf; und bald in Gesellschaft vieler ihrer Anhänger und Schüler, bald als vereinzelte Klausner, lebten sie da in beschaulicher heiliger Zurückgezogenheit.

Solche Àçrama oder Zufluchtsstätten, wie sie hießen, unterstanden der Obhut der Fürsten und allgemein der Xatriya, als ihrer natürlichen Schutzherren. Deren Gaben und Geschenke unterstützten nach Gunst und Gelegenheit die frommen Uebungen der Einsiedlerhaine und ihrer Insassen. Und weit entfernt, solche gar selber zu beunruhigen, ihre kriegerischen Spiele und Jagden in deren Bereiche auszuüben, hatten sie die Ruhe und Sicherheit derselben auch vor äußern Feinden und vor den Einfällen wilder Horden zu schirmen. So hielten sich jene Stätten und wurden weiter im Lande sich verbreitend die Warte- und Pflegestätten, die vorgeschobenen Posten brahmanischen Lebens und brahmanischer Bildung.

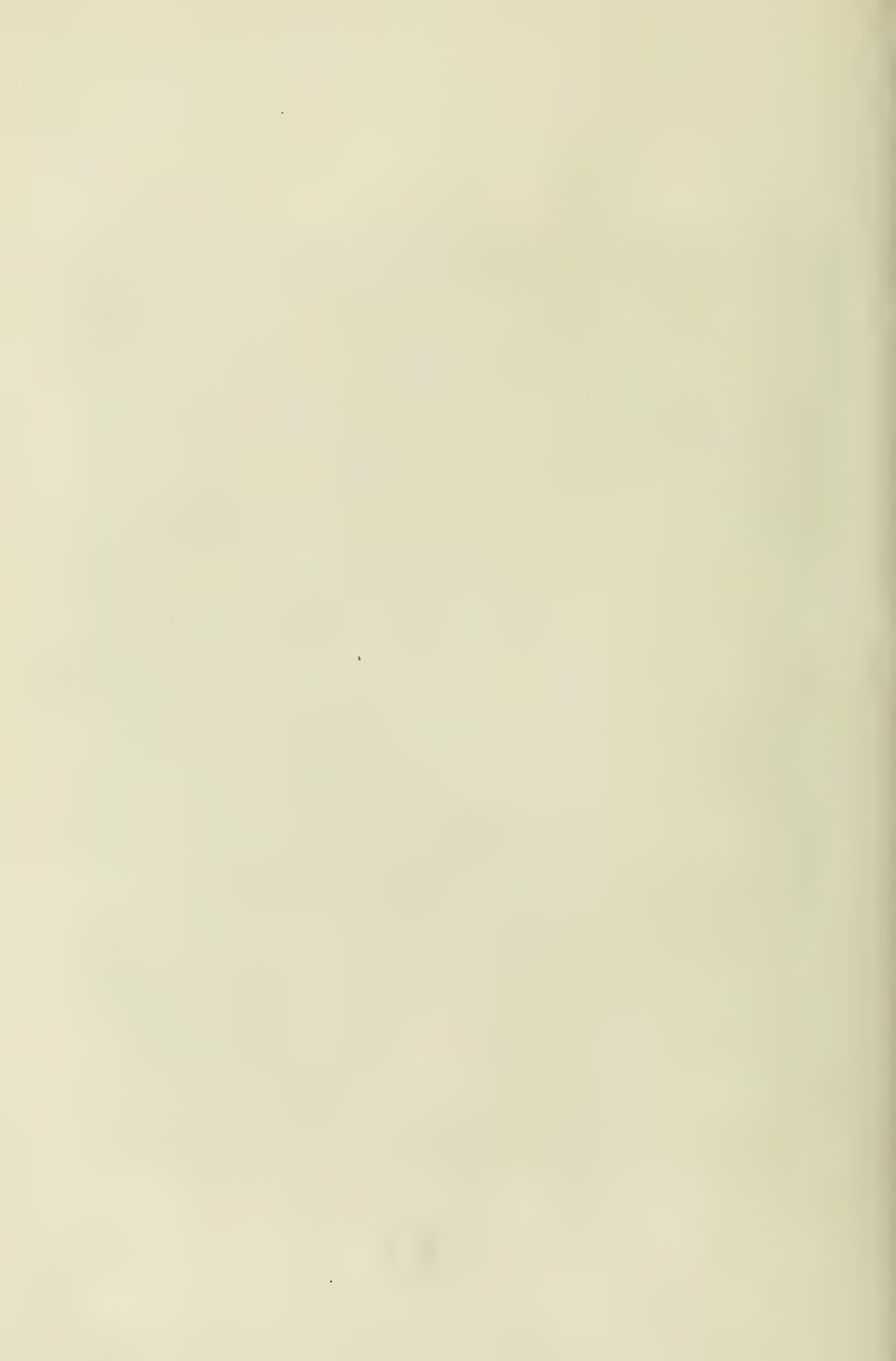
Wir haben uns früher eine Linie gezogen, die im weiten Bogen um die nördlichen Abfälle des Vindhyagebirges gehend das ganze Indien vom östlichen zum westlichen Meere durchschneidet (S. 335). Ihre Endpunkte waren die Vaitaranî- oder Kulyâmündung im Osten und Dvârakâ, die Spitze der Halbinsel Surâshtra oder Guzerat im Westen. Nördlich von dieser Scheidelinie bis zum Himavant war der Àryavarta oder das Ariergebiet der epischen Zeit, welches im Süden das Vindhyagebirge abschloß, in deren Abhängen sowie im Dâxinâpatha oder heutigen Dekhan noch gar keine oder jedenfalls in ganz geringer Verbreitung arische Ansiedelungen anzusetzen waren.

Mit diesen Angaben sind im wesentlichen denn auch die Brâhmana, soweit wir daher geographische Data erhalten oder kennen, übereinstimmend.

Eine Legende des Çatapathabrâhmana (1, 4, 1, 10—19) läßt den Agni Vaiçvânara vom Videghakönig Mâthava oder Mâdhava, den sein Purohita, der Rishi Gotama Râhugana begleitet, zur Sarasvatî tragen, von da, durch seinen Träger und dessen Begleiter gefolgt, weiter ostwärts zur Sadânîrâ gelangen und jenem daselbst Wohnsitze anweisen. „Wo soll ich wohnen?“ hatte Mâthava, der Videghakönig den Agni gefragt. Und „östlich von diesem



Benares, Vishnu-Tempel (Vishnu-Pud).



(Flusse) sei dein Wohnsitz!" hatte dieser, Agni Vaiçvânara, „der allen Menschen eigene", geantwortet.

Videgha oder Videha (in jüngerer Form) ist der Norden vom heutigen Bihâr, und Sadânîrâ, „die ständig Wasser habende", welche „vom nördlichen Gebirge kommt", ist die Gandakî, da sie, wie es heißt, noch heute die Grenze zwischen Kosala und Videha bildet. Sonst ist Sadânîrâ anderer Name für Karatoyâ, die auch vom Himavant kommt, den nordöstlichen Grenzfluß gegen Kâmarûpa, das heutige Assam. — Nach der Legende hatte Agni alle Flüsse bis auf jenen „überbrannt"; darum war jener auch nicht ausgetrocknet, sondern „kalt" geblieben und, wie sein Name besagt „ständig wasservoll". Früher, wird erzählt, hatten auch die Brahmanen jenen Fluß nicht überschritten; er galt daher für unrein; und auch das Land jenseits desselben war in früherer Zeit „ganz unwegsam und ganz sumpfig", weil Agni Vaiçvânara noch nicht davon „gekostet". Nunmehr aber, zur Zeit des Brâhmana nämlich, welches die Legende erzählt, war das ganze Gebiet wohl angebaut, bis über den nordöstlichen Grenzfluß hinaus, dürfen wir hinzufügen, brahmanisch, d. h. arisch geworden. Es war Jânaka, ein König der Videha als Schutzherr und Pfleger und selber als großer Kenner brahmanischer Wissenschaft weit und breit gerühmt.*)

Die Verbreitung des Agni Vaiçvânara, d. h. des Agnikults oder allgemein der brahmanischen Kultur gieng vorweg von Westen nach Osten, in bleibender Richtung. — Im Epos (1, 170, 16) werden von der Sarasvatî an bis zur Gandakî mit Yamunâ und Gangâ sieben Flüsse namhaft gemacht, davon es heißt, daß „die an ihnen trinken vom Schmutze der Sünden befreit werden". Das sind außer den genannten noch die Rathasthâ — Rathasthâ oder Rathaspâ ist vielleicht mit der Syandikâ (heute Sai) eines — Gomatî und Sarajû, die von Norden her der Gangâ zufließen. Wie ehedem die Sarasvatî so ist da (die östlichste der genannten) die Gandakî (Gandak) östliche Grenze des heiligen Landes, welche nach dem Brâhmana darauf von den Videha überschritten wird, deren Gebiet sie nunmehr von dem ihrer westlichen Nachbarn, der verwandten Koçala oder Kosala schied.

Weiter westlich saßen die Kuru, denen sich südlich und südöstlich um Yamunâ und Gangâ die einst gegnerischen nachmals mit ihnen vereinten Pancâla anschlossen. Noch weiterhin waren die Matsya und von den Matsya auch südlich und südöstlich an der Gangâ in der Gegend des spätern Vârânasî

---

*) S. Weber, Ind. Stud. 1, 170 ff.; Lassen, Ind. Alterth. I², 644 ff.; Eggeling, Çatapatha-Br. 1 (Sacr. Books etc., XII), 104 ff. — Prof. Weber hat es zuerst für „wahrscheinlicher" gehalten, die Gandakî hier als Sadânîrâ zu nehmen, zugleich aber (S. 181) die Karatoyâ in Frage gelassen, weil bei Lassen (a. a. O. 172 nach einer Stelle der As. Res. XI, 535) angegeben wird, „daß die K. ein unheiliger Fluß, und das Baden darin den Indern verboten war". Indessen konnte dasselbe doch auch früher von der Gandakî, der heut. Gundack oder Gandak gelten, für welche alles sonst spricht. Vgl. auch Eggeling a. a. O. 104, Note.

(Benares) die kriegstüchtigen Kâçi wohnend, deren König Ajâtaçatru auch in den Âranyaka begegnet und als brahmakundiger Fürst gerühmt wird. Hierzu in der gleichen Richtung vorgehend noch die Magadha und die ebenfalls auch im Brâhmana erwähnten Anga, und wir haben wieder (vgl. S. 323 ff.) die namhaftesten arischen, sagen wir brahmanischen Volksstämme des bezeichneten Gebiets.

Brahmanisch, wie es hier heißt, sind solche, bei welchen Schulen blühten, brahmanische Lehre und brahmanisches Leben herrschten. Nicht bei allen war dieß, auch nicht bei allen gleichmäßig. Manche waren unzweifelhaft echte Arier, die gleichwohl für Vrâtya oder Vrâtîna galten, d. h. für „umherschweifende oder Landstreicher" oder solche welche „außerhalb der brahmanischen Ordnung" standen. So unter den genannten besonders die Magadha. Wie die Cedi, welche freilich außerhalb des bezeichneten Gebiets auf beiden Seiten der Tamasâ im heutigen Bandelkhand wohnten und im Epos um ihre treue Anhänglichkeit an das alte Gesetz gelobt werden, so waren auch jene, ihre östlichen Nachbarn als schlechte Brahmanen bekannt. Sie werden bei Gelegenheit wenig rühmlich und in wenig rühmlicher Gesellschaft genannt und verdanken dieß wahrscheinlich nicht sowohl ihrem bekannten Herolds- und Bardendienste (S. 386. 417) als vielmehr eben ihrem schlechten Brahmanenthum.*) — Bei den Magadha stand später die Wiege des Buddhathums.

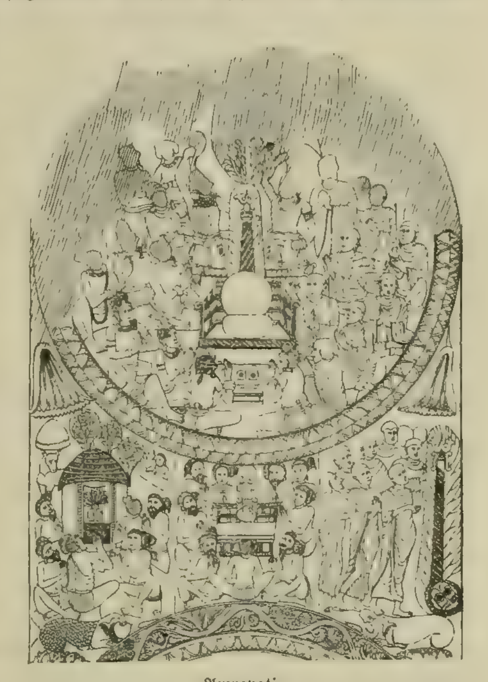
Wir wollen hier nicht von den Bâhîka, den „auswärtigen oder fremden" weiter sprechen, die ebenfalls schlechte oder besser gar keine Brahmanen geworden. Bekanntlich (S. 327) wurden um deswillen die Arier im Westen so geheißen, die jenseits der Sarasvatî im Fünfstromlande verblieben waren. Auch brauchen ihre Völkerschaften hier nicht im einzelnen wieder genannt zu werden.

Natürlich nicht brahmanisch sind dann auch die ansässigen Ureinwohner des Landes, die Nishâda, wie sie allgemein und im Gegensatz zu den nicht ansässigen, den Kirâta genannt werden. Solche Nishâda, um derentwillen oder „aus deren Schuld", wie gesagt wird, das Vinâçana oder „Verschwinden" der Sarasvatî eintrat, saßen südöstlich im Mittellande zwischen Yamunâstrom und Vindhyagebirge, und ihre Sitze erstreckten sich bis zur Gangâ. Doch waren diese wohl mehr oder minder zu brahmanischer Sitte bekehrt und, wie Epos und Brâhmana zumal bedeuten, unterschieden dadurch von andern ihres Namens, als von wilden und räuberischen Stämmen (den Bhilla u. a.), die weiter südlich und südwestlich im Gebirge wohnten.

---

*) Vgl. Roth, Zur Litt. etc. S. 39; 42; Lassen, Ind. Alt. I², 871 f.; Weber, Ind. Stud. 1, 139; 185 f. — Der Mâgadha wird hier u. a. als Opfermensch und zwar zusammen mit Buhlerinnen, Eunuchen, Spielern u. dgl. genannt. Dürfen wir mit Prof. Weber (a. a. O.) an buddhistische Gegensätze denken, so sind auch die betreffenden Texte darnach zeitlich anzusetzen. Vgl. auch Weber, Vorless.², 122 ff.

Auf das Mittelland nun zu beiden Seiten der Gangâ übertrugen Volk und Sage die Heiligkeit, ja mehrfach auch die Benennungen der alten Heimat. So war die Sarasvatî, jene verhältnißmäßig winzige Strömung, zu Namen und Heiligkeit gelangt. Ihre Ufer hegten die ältesten Opfer- und Pflegestätten brahmanischer Frömmigkeit. Die Brahmanen selbst, soviel ihrer da im Kurufelde wohnten, nannten sich nach dem Namen des heiligen Flusses. Sârasvata, „Anwohner der Sarasvatî" heißen sich wie ehedem noch die tausende der Brahmanen von Kashmir bis auf diesen Tag.*)



Amravati.
Innenfaçade eines Pilasters der äußern Umfassung.

Das bergumschlossene Kaçmîra oder Kashmir, jenes von alters her durch Sang und Sage verherrlichte Thalland, war (nach Lassen) „einer der ältesten Sitze der brahmanischen Lehre". Seinen Namen soll es von Kaçyapa haben, dem altberühmten göttlichen Brahmaweisen, nach dem die Kâçyapa seine Nachkommen hießen. Von deren Agni- und Nâga- oder Feuer- und Schlangenkult ist schon früher (S. 434) die Rede gewesen. Auch ist dieser, der Schlangenkult von früher und lange Zeit in Kaçmîra heimisch gewesen und sogar mit dem spätern Buddhathum zusammen geblieben. In den bildlichen Darstellungen der legendenhaften Kâçyapabekehrung sind Buddhaverehrung und Nâgakult vielfach vereint anzutreffen.**)

---

*) P. Wb. u. d. W. — Colebrooke, Ess. 2², 21; Bühler, Detailed Report of a tour in search of Skr. Mss. etc. (Bombay-London, 1877), 19; von Schröder, Maitrâyaṇî-Saṁhitâ, Einl. 15f.

**) Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 657f.; Fergusson, Tree- and Serp.-Worsh.², 201f.; 47ff.; Beal, Romantic Legend of Sâkya Buddha, 296. — Die bildliche Darstellung der Amravati-Skulptur soll nach der Legende einen Vorgang nicht in Kashmir sondern in Magadha behandeln. In dem Kreisrund scheint der besiegte Schlangendrache der Kâçyapa (S. 434) in dem Gefäße (Almosenbüchse) eingeschlossen zu sein, welches auf dem Thronsitz an der Buddhasäule liegt, von anbetenden Priestern einer- und Nâgafürsten anderseits umgeben. Die Anbetung der bekehrten Kâçyapa bildet in gleicher Weise den Gegenstand des untern mittleren Feldes, während zur rechten nur priesterliche Buddha-, zur linken Feuer- und Nâgaverehrung mit buddhistischen Emblemen statt hat.

Uebrigens — um auf die Brâhmana und ihre Verbreitung zurück zu kommen — ist es eine der Hauptschulen des schwarzen Yajus, die der Katha, welche uns nach Kaçmira, dem Lande der nördlichen Kuru verweist. Die Anhänger dieser Schule, deren Texte, die Kâthakaçâkhâ oder kurz das Kâthakam, nun einen Theil des Taittiriya-Brâhmana ausmachen, nennen sich nach Katha, ihrem Stifter und Begründer, angeblich einem unmittelbaren Schüler des Vaiçampâyana, an welchen diese Yajustradition überhaupt sich anschließt. Noch ein verhältnißmäßig spätes Schriftthum rühmt das hohe Alter, den bedeutenden Einfluß und die weite Verbreitung der Kathaschulen. Ihre enge Verbindung, darin sie besonders mit den Kâlâpa und Kauthuma, den beiden Sâmanschulen gefunden werden, die in Ayodhya in hohem Ansehn standen, läßt sie namentlich in ihrem östlichen Zweige, also auch nach Osten weithin verbreitet erscheinen.*)

Eben die Sâman- oder Chândogyaschulen, von deren angeblich großer Menge — man spricht sogar von tausend — nur wenige Namen und an diese sich anschließend noch weniger Texte auf uns gekommen, zeigen ähnliches Verhalten. — Da ist das Pancavinça-Brâhmana oder das der „fünfund-zwanzig" Bücher, auch Tândyam nach dem Namen seines Ueberlieferers geheißen. Seinem Inhalt nach scheinen ihm die Gebiete östlich vom Mittel-lande, auch „Namen von Fürsten der Kosala und der Videha", wohl bekannt, doch viel besser die obere Çatadrû (der Fluß Sudâman), das Naimishawald-gebiet, wohin die Sage ein großes Opfer dortiger Rishi und den Vortrag des großen Epos verlegt, die Opferstätten an der Drishadvatî und Sarasvatî. Die Opfer werden ausführlich geschildert, dann auch so genannte Vrâtyastoma, eintägige Feier, eigens zur Einführung umherschweifender Arier in die brahma-nische Ordnung bestimmt. Und das alles weist wohl auf jene Uebergangs-gebiete und Zeiten zurück, in welchen kriegerische Banden noch das Kurufeld durchschweiften, in einer Art und in einem Aufzuge, wie sie dort beschrieben werden, als „einher fahrend auf unbedeckten Streitwagen, Bogen und Lanzen führend, Turbane, rothgesäumte Gewänder mit flatternden Zipfeln, Schuhe und doppelt gelegte Schaffelle tragend, die Anführer durch braunes Gewand und silbernen Halsschmuck sich auszeichnend. Sie treiben — heißt es da — weder Ackerbau noch Handel, leben in steter Rechtsverwirrung, reden dieselbe

*) Weber, Ak. Vorless. 2c.[2], 97 f. (Râm. 2, 32, 18); M. Müller, Sanskr. Lit., 223 (kâthaka-çâkhâ). — Nach dem Caranavyûha (Weber a. a. O.; M. Müller, das. 369) werden mehrere Katha, einfach Katha, dann Prâcya- (östliche) und Kapishthala-Katha unterschieden, und sind diese Namen auch mit den von den Griechen erwähnten καϑαῖοι und καμβίσϑολοι (Megasthenes, ed. Schwanbeck, 33) als Völkernamen des Penjâb übereinstimmend. Vgl. Weber, Ind. Stud. 13, 439; ferner Jolly, Introd. to the Institutes of Vishnu, S. XV und v. Schröder, a. a. O., XXV. Merkwürdige Be-stätigung hat die Verweisung der Katha in diesen Nordwesten Indiens durch Bühler (Detailed Report etc.) erhalten (vgl. Weber, Vorless.[2], 332). Abgesehen von einer alten und sehr wichtigen Rigvedahandschrift sind auch die meisten Kâthaka-Mss. bei den kaçmirischen Brahmanen aufgefunden worden.

Sprache mit den brahmanisch geweihten, nennen aber leicht gesprochenes schwer zu sprechendes". Gemeint ist unzweifelhaft die Verschiedenheit des Volksdialekts und dessen (durch Angleichung in den Konsonantenverbindungen bewirkte) Verweichlichung.*)

Hier spricht nun alles dafür, daß wir es mit einer Brâhmanaentstehung und Bildung zu thun haben, zu deren Zeit die Vereinigung der Kuru-Pancâla unter einer Herrschaft noch nicht bestanden.**) Das läßt sich nicht von den andern Brâhmana dieses Veda sagen, nicht von dem Brâhmana „des sechsundzwanzigsten Buches", nicht von dem besonders Chândogya genannten, der Chândogya-Upanishad, und nicht von andern, die hier recht oder schlecht Brâhmana heißen. Wohl aber sind es die Kuru-Pancâla, die Hauptvölker des Mittellandes und ihre Nachbarn, bei denen Brâhmanaschulen und Bildung vorzüglich auf und in Blüte kamen.

So auch die, nach welchen die Brâhmana des Rigveda heißen, die beiden Aitareya- und Çânkhâyana- oder Kaushîtaki-Brâhmana. — Einen Lehrer Aitareya und eine Schule der Aitreyin nennt uns jenes Brâhmana selbst freilich nicht, sondern erst spätere, sogar zum Sâmaveda gehörige Ueberlieferung. Aber wenn anders bestimmte Hinweise eines Brâhmana auf das Gebiet seiner Entstehung auch für die Schule maßgebend sind, die dasselbe sich zueignet oder zugeeignet erhalten hat, so ist auch jener Leben und Wirken unter den Bharata, das heißt unter den Kuru und Pancâla gewesen. Aehnlich verhält sichs mit Kaushîtaka und Çânkhâyana und deren Schulen, an welche eine spätere nacheinander erfolgte Brâhmanabehandlung des gleichen Inhalts sich anschließt. Nach den Angaben in ihrem Werke zu schließen haben sie in demselben Lande, unter denselben Völkern bestanden. Was jene Brâhmana über die Könige oder Fürsten des Landes, deren Geschlecht und Herrschaft, Kriege und Siege, Opfer und Opferstätten und Opferpriester gelegentlich anführen, das läßt auch für sie selbst keine andere Heimat annehmen. Soweit es das Aitareya-Brâhmana betrifft ist der Gesichtskreis zeitlich mit Janamejaya Pârixita, d. h. dem Parixitsohne, und seinen Brüdern Bhîmasena, Ugrasena und Çrutasena, den Enkelkindern des Kuru begrenzt, räumlich, und dieses gilt zumal für die rigvedischen Brâhmana und Âranyaka, mit „den nördlichen und südlichen Bergen", d. h. mit Himavant und Vindhya, welche die ganze ihren ersten Ueberlieferern oder Verfassern bekannte Welt einschließen.***)

Brâhmanaüberlieferung war unzweifelhaft vor der Schule vorhanden, welche ihr ihren Namen gegeben, die sie später sich angeeignet, die sie eine

---

*) Nach Weber, Ak. Vorless.[2], 73 f.

**) Die Nichterwähnung der Kuru-Pancâla in diesem Brâhmana läßt auch bei Weber a. a. O. die gleiche Vermutung aufkommen.

***) Weber a. a. O. 48—55. Mit Beziehung auf die Data, welche derselbe schon in seinen Ind. Stud. 1, 199 f. aufführt, wird deren Schauplatz das Land der Kuru-Pancâla und der Vaça-Uçînara, als Völkerschaften von Madhyadeça genannt. Vgl. das. 213.

nach der andern aufgenommen, in ihrer Art gestaltet, um- oder weitergebildet. Wie so neue Textgestaltungen immer wieder entstehen, deren die einen sich ständig erhalten, andere bis auf den Namen ihrer Träger ganz verloren gehen, so sind selbstverständlich auch die Schulen nach und neben einander aufkommend gewesen, hier sich spaltend, dort an andere sich anlehnend. Kurz, es walten Beziehungen und Verhältnisse unter ihnen, theils freundlicher theils feindlicher Natur, solche die sich aus den Texten und spätern Angaben nicht immer deutlich ergeben, aber im ganzen auch wieder deutlich genug, um unter ihnen die Ausbreitung und Herrschaft der einen, ein Aufgehen und Verschwinden der andern ersehen und begreifen zu lassen.

Da hatten wir Kâlâpa und Kauthuma als zwei Sâmanschulen angeführt. Zu der letzteren hat eine spätere Erklärung das Kaushitaki-Brâhmana in Beziehung gesetzt. Näheres über dieses Verhältniß wird nicht angegeben.*) Doch ist aus dieser Beziehung wohl klar, daß die Kauthuma oder Kuthuminschüler sich des Brâhmanatextes der Kaushitakin bedient haben, und daß diese beiden Schulen auch zeitlich und räumlich einander nicht fern gestanden.

Von der Schule des Kalâpin oder den Kâlâpa wissen wir, daß sie mit den Katha sehr enge verbunden gewesen. Beider Namen werden sogar häufig einheitlich vereint genannt. Gleich groß auch wie gemeinsam war ihre Verbreitung, weil ihre Lehren, wie es heißt, „von Dorf zu Dorf verkündet wurden". Später sind die Kâlâpa aber völlig verschwunden. An ihrer Stelle ist eine Schule aufgetreten, deren Anhänger nach Maitri benannt sich Maitrâyana heißen. Der Name hat buddhistischen Anstrich — Maitreya heißt der verheißene und gesalbte Buddha der Zukunft — und anderes, was erzählt wird, spricht wohl ebenfalls für buddhistische Anschauungen dieser brahmanischen Schule. Uebrigens läßt die nunmehrige Verbindung derselben mit den Katha und lassen noch andere Hinweise wohl vermuten, daß die Maitrâyana oder Maitrâyaniya die Nachfolger der früheren Kâlâpa und ihre Erben auch hinsichtlich der Ueberlieferung geworden.**)

Beide, Maitrâyaniya wie Katha, waren Schulen des schwarzen Yajus; und die jüngere Schwester hat auch der ältern nicht nachgestanden weder an Bedeutung noch an Einfluß und Verbreitung. Von ihrer siebenfachen Verzweigung, welche die spätere Aufstellung nennt, war eine erste und namhafteste die Schule der Mânava, nach welcher das berühmte Gesetzbuch, das Mânava-Gesetzbuch seinen Namen hat. Dessen Zurückführung auf Manu oder Manus als den Urvater der Menschen hat dem Werke sein Ansehen von hohem Alter und höchster Heiligkeit gegeben.

Doch dieß hier nur beiläufig. Wie aber die erste Entstehung des Mânava-Gesetzbuches und kaum in wesentlich geringerm Maße als dieses hat die

---

*) Weber a. a. O. 51.

**) Vgl. L. von Schröder, Maitrâyanî-Samhitâ, Einleitung, S. XII f.; dess. Abhandl. über die Maitr.-Samh., Zeitschr. d. D. M. G., 33, S. 204 f.; Weber a. a. O. 107 f.

Maitrâyanischule, von welcher wie gesagt die Mânava und andere sich abzweigen, ein ausgebildetes Brahmanenthum zur Voraussetzung. Auch für sie werden wir zuerst auf das Land verwiesen, darin diese Bildung und Ausbildung ihre vorzügliche Heimstätte gefunden. Vom Gebiete der Kuru-Pancâla ausgehend — wir können die Spuren dieser Verbreitung noch heutigen tags antreffen — haben sich die Maitrâyana südwestlich über Guzerât und weiter südlich über die Narmadâ hinweg bis zur obern Godâvarî (Nasik) und östlich bis zum Vindhya und wohl noch weiter hinaus verbreitet.*)

In jenem Gebiete ist die Entstehung des Yajurveda überhaupt anzunehmen. Seine Schulen sind dann auseinander und über das Stammland hinaus gegangen, am weitesten die, welche sich selbst oder welche andere später als die „südlichen" bezeichneten. Südliche oder mittägliche, Mâdhyandina heißen nämlich die Angehörigen eines der beiden Hauptzweige des weißen Yajus.**)

Mit offenbarem Gegensatz haben sich diese Hauptzweige oder Schulen des Vâjasaneya-Çâkhâ oder des weißen Yajus, die Kânva, die allem Anschein nach ältere, und die Mâdhyandina denen des schwarzen Yajus gegenüber gestellt. Schon daß sie diese, auch die Taittirîya zumal und Kathâ als Caraka, d. h. als Sektierer oder als sektiererische Adhvaryu ansehen, während sie sich selbst allein für Adhvaryu ausgeben, ist bezeichnend genug. Wie der Magadha, von dem zuvor gesprochen (S. 539), gehört der Carakâcârya oder „Lehrmeister der Caraka" nach ihrem Texte zu den Opfermenschen und ist dem Dushkrita, der „Uebelthat oder Sünde" geweiht. Unter also offen ausgesprochener Feindschaft, die unzweifelhaft wohl noch in manchem andern zu tage tritt, haben die Yâjnavalkajünger oder Vâjasaneyaschulen sich verbreitet und die älteren des schwarzen Yajus mehr und mehr verdrängt. Die Kânvaschule, berichtet eine jüngere Ueberlieferung, hat sich nach allen Richtungen ausgedehnt. Aus ihrer schon anfänglich nach Süden vorgeschobenen Stellung sind die Mâdhyandina über die Länder von Anga und Banga, das heutige Bengalen am untern Ganges, über das Gebiet der Kalinga im Osten wie über Guzerât im Westen gekommen. Nordöstliches sowohl als zentrales Indien, versichert man uns, sollen großentheils unter die Herrschaft der Vâjasaneyaschulen oder des weißen Yajus gelangt sein.***)

---

*) Vgl. v. Schröder a. a. O., XXIIff.

**) Ind. Stud. 1, 183f. hat Prof. Weber bereits den Namen Kâmpila in einer Formel der Vaij. Saṁh. (des weißen Yajus) mit Kâmpilya identifiziert, wie er im Mahâbh. und Râmây. begegnet und eine Stadt im Gebiet der Pancâla bezeichnet. (Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 746; Zimmer, Altind. L. 37; v. Schröder a. a. O.) — Derselbe hat ferner (Vorless.², 117) in dem griech. *Μαδιάνδινοι* des Megasthenes bei Arrian die Mâdhyandina des weißen Yajus vermutet, deren Bestand darnach für jene Zeit (3. Jahrh.) anzunehmen wäre. Lassen a. a. O. 161, 1 sieht mit denselben Namen ein Volk bezeichnet, welche nach jener Angabe Umwohner der Andhomatî, eines Nebenflusses der Gangâ bedeuten. (Vgl. M. Müller, Sanskr. Lit., 333; v. Schröder a. a. O.)

***) Weber, Ak. Vorless.², 95f.; M. Müller, Sanskr. Lit., 350; v. Schröder, a. a. O. (Einleitung), XXVIIf.

Dagegen wurden die Anhänger des schwarzen Yajus in entgegengesetzter Richtung auseinander, einige am weitesten von ihrer geheiligten Heimat versprengt. Während die Katha und Kapishthala, wie wir sahen, nach Norden und Nordwesten zum Penjab und in das gesegnete Kaçmîra zurückwichen, wurden die Taittirîya mit ihren Gliedern und Zweigen nach dem entlegenen Süden getrieben. Sie sollen sich, heißt es, bis ins vierte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung dort nachweisen lassen. — Namentlich sind zwei der letzteren, nach der späteren Schulenaufstellung Glieder der Khândikîya, die ihrerseits wieder eine Abzweigung der Taittirîya bilden, am weitesten südlich hinabgelangt. Eine von diesen, eine ältere, ist die Schule des Hiranyakeçin, am weitesten südwestlich; ihre Sitze erstreckten sich vom Sahyagebirge — nach Lassen „der Theil der Ghat von Konkan nach Nilagiri" — zum südwestlichen Meer. Und die andere ist die Schule der Âpastambin oder die Âpastambîya, nach ihrem Gründer Âpastamba genannt, der selber ein eingeborner oder eingesessner ihres Herrschaftsgebiets heißt. Ihr Bestand im südlichen Indien ist mit großer Sicherheit für das erste bis zweite Jahrhundert vor unsrer Zeitrechnung nachgewiesen. Sie haben nach der Tradition das Gebiet der Andhra inne und anderes weiter südlich und südöstlich von der Godâvarî, die in ihrem ganzen Laufe bis zur Mündung als Grenze ihrer Ausbreitung gegen Norden galt. — Ins nördliche Indien nämlich, jenseits der Narmadâ (Nerbudda) sind sie nur spärlich oder vereinzelt gelangt und da immer als fremde oder unebenbürtige Brahmanen angesehen worden.*)

Das ist nun was wir im einzelnen von der Verbreitung der brahmanischen Schulen über Indien aus den Brâhmana selber bisher erfahren, übereinstimmend mit den Angaben der epischen Gesänge. Unzweifelhaft sind diese gleichzeitig mit den vedischen, d. h. mit Brâhmana- und Sûtratexten entstanden, auf deren Ausbildung die Bildung, die Verzweigung und Verbreitung der Schulen beruht.**)

Was uns jene von den Zügen und Wanderungen ihrer Helden, von deren Besuche heiliger Bade- und Einsiedlerplätze erzählen, das ist uns, soweit es das Mahâbhârata und seine Pânduhelden betrifft, schon früher (S. 320) in einigen Sätzen angedeutet worden. Es setzt Kenntniß des Landes oder vielmehr eine Verbreitung darin voraus, wie wir sie hier zuletzt mit der

---

*) Bühler, G., Âpastamba, Introd. (Sacr. Books etc., vol. II), XXX ff., gibt eine eingehende und klare Darstellung. Nach einigen dort zitierten Versen eines Werkes, Mahârnava betitelt, theilt die Narmadâ die Erde, d. i. Indien in zwei Hälften, in deren südlicher die Schule des Âpastamba vorherrschte. Weitere Anführungen lassen von Âpastambîya die Marâtha- und Kânaradistrikte der Bombay-Präsidentschaft, den größern Theil des Nizâmgebiets und die Madras-Präsidentschaft, ausgenommen die nördlichen Sirkâr und die Westküste, behauptet erscheinen — Angaben, welche mit den Beobachtungen des Darstellers übereinstimmten. (Vgl. v. Schröder a. a. O. XXII ff.)

**) Vgl. Weber, Ak. Vorless.², 62.

Schule des Âpastamba gefunden haben. — Arjuna kam auf seiner Wanderung zu der Einsiedelei des Agastya, welche zu den Nârîtîrtha, d. h. zu den Jungfrauenbädern gehört (M. Bh. 1, 216, 3 f.); und wir haben nun die Wahl, solche nach der frühern Erzählung an die Mündung der Godâvarî, oder nach einer spätern Aufstellung und — fügen wir hinzu — erweiterten Kenntniß in den äußersten Süden des Landes zu verlegen, wo „bei den Pândya des Agastya Tîrtha und das des Varuna und die heiligen Jungfrauen (kumârya:) bekannt sind" (das. 3, 88, 13 f.).*)

Der Name des Rishi Agastya ist der typische Ausdruck der brahmanischen Ansiedelung des Südens oder Dekhans. Ein Sohn des Mitra und des Varuna heißt sein Träger, den wie einen andern Vasishtha die hehre Götterbraut Urvaçî, die „weitwaltende" Liebesmacht geboren. Aus seiner Liebe gegen Götter und Menschen und seinem Hasse gegen Asura, Dânava und Râxasa, gegen Unholde, Götter- und Menschenfeinde, hat die Sage eine Anzahl von Namen und Thaten an die Person dieses unsterblichen Sängers und heiligen Einsiedlers geknüpft, welche im Mahâbhârata erzählt werden. Und dieses Epos nennt ihn „den Beherrscher der südlichen Weltgegend" (1, 192, 9), wie ihn das jüngere Heldengedicht, das Râmâyana einmal über das andere als denjenigen preist, durch welchen „die südlichen Gegenden zugänglich und sicher gemacht wurden". Er weist dem Râma, dem Helden dieses Gedichts seinen Weg nach dem Südlande, zunächst nach Pancavata, „der Fünffeigenstation", und legt ihm göttliche Waffen mit der Aufgabe in die Hand, allerwegs die frommen Büßer zu schützen.

So war Agastya, der Freund und Berather Râmas, das mythische Oberhaupt der Brahmanen und Einsiedler des Südens. Seine Einsiedlerwohnung war am Berge Kunjara gelegen, unweit der seines Bruders und andrer Einsiedler, die einzeln oder in Einsiedeleien, in Kreisen von Einsiedlerstätten, so genannten Âçrama-Mandala zusammen lebten. Seine Obmacht, eine übernatürliche Macht, wie es heißt, hielt ihm die Râxasa, die Recken und Unholde der Wildniß in Schranken.**)

In der That mochte eine gewisse Scheu und Ehrfurcht auch die wilden Ureinwohner des Landes von Gewaltsamkeiten gegen die fremden Ansiedler zurückhalten, welche das Vindyagebirge überschritten und in Berghängen und Flußthälern zu frommem Thun und Treiben ihre Hütten aufschlugen. Nur daß solche Scheu doch nicht vorhielt und dem vermehrten Zuzuge auf die Dauer keine Lebenssicherheit gewährte. Denn wir hören, wie jene Frommen die Könige und Fürstensöhne, die Râma oder seines gleichen um Schutz und Hilfe gegen die Râxasa anriefen, und wie dann Waffenmacht und Gewalt der friedlichen Eroberung nachfolgten.

---

*) Lassen, Ind. Alterth. I², 678 f.

**) Vgl. Lassen a. a. O. 647 f. 695 f.

Ein solcher Zug, der von Ayodhya, der Königsstadt der nördlichen Koçala im Mittellande anhebt, von diesseits der Gangâ über das Vindhyagebirge hinweg bis jenseits der Godâvarî setzt, um im fernen Inselande Lankâ, dem heutigen Ceylon, abzuschließen, ist auch die thatsächliche Grundlage des Râmâyana, des viel gefeierten Vâlmikischen Heldengedichts.*) Natürlich ist hierbei abgesehen von allem sagenhaften, wie es von alters her in und um die Heldengestalt des Râma gelegt ward. Und abgesehen ist von allem was Vâlmîkis Dichtung aus der Sage aufgenommen oder finderisch hinzugethan, von Werbung, Liebe und Treue, die in das Thatenleben des Helden eingeflochten, von allem wunderbaren, allem mythischen und allegorischen seiner epischen Darstellung.**)

---

*) Vgl. zu Lassen a. a. O. auch Weber, Ak. Vorless.², 208 ff.

**) Das Râmâyana ist ein Kunstgedicht, seinem Umfange nach (ungef. 24000 Çloka oder Distichen) das größte, welches wir besitzen. Seine ganze Anlage (vgl. Weber, Ak. Vorless.², 210 ff.) läßt es in der That als das Werk eines Dichters erscheinen, als welcher Vâlmîki, der Sohn des Garuda genannt wird, dem es der mythische Weise und bekannte Sagenerzähler Nârada in den Mund gelegt. Offenbar haben indessen spätere Ausbildung, Zuthaten, wie das siebente und letzte Buch, die Episoden des ersten Buches u. a. dem mündlich überlieferten Gedicht seine vorliegende Gestalt und seinen jetzigen Umfang gegeben.

Ueber die Zeit seiner Abfassung ist es heute noch schwer, aus den widerstreitenden Ansichten eine sichere Erkenntniß zu gewinnen. — Prof. Lassen hat dem Râmâyana sogar ein höheres Alter als dem M. Bhârata zugeschrieben (Ind. Alterth. I², 584 f.; 694 ff.). Seine Gründe dafür — eine ältere Weltansicht, geographische Beschränkung auf den Norden des Vindhya, Unmittelbarkeit der Darstellung — lassen sich jedoch leicht entkräften. Und er selbst hat sich gegenüber seiner frühern Entschiedenheit in einem späteren Stücke seines Werkes (II², 504 ff.), das anfänglich gegen Prof. Weber gerichtet ist, mindestens zweifelhaft in dieser Hinsicht ausgesprochen.

Eine mächtige Anregung zur Behandlung dieser Frage hat der letztgenannte Gelehrte in seiner Ak. Abhandlung „Ueber das Râmâyana", 1870 (dieselbe englisch Ind. Antiqu. 1872, separat Bombay 1873) gegeben. Nach derselben lieget uns die älteste Gestalt der Râmasage in der buddhistischen Legende Daçaratha-Jâtaka) vor, „und beruhten die Veränderungen, welche sie unter den Händen Vâlmîkis erfahren, auf einer Bekanntschaft mit den Vorstellungen des trojanischen Sagenkreises, wonach die Abfassungszeit des Werkes etwa um den Beginn der christlichen Aera, bezieh. jedenfalls in eine Zeit zu setzen wäre, in welcher der Einfluß griechischen Wesens auf Indien bereits seine gewiesenen Wege hatte" (Ak. Vorless.² 211, Note). Die weitere Erörterung dieser Behauptung hat zwischen ihrem Aufsteller und seinem Gegner, Kashinath Timbak Telang, ein umfängliches Schriftthum erzeugt, das in den Zeitschr. Ind. Antiqu. II ff. und Ind. Stud., Bd. 13, in einer Anzahl Artikeln vorliegt. Hierauf einzugehen ist hier ungehörig. Nur soviel sei hier bemerkt, daß jene älteste Fassung der Sage in der buddhistischen Legende (wonach Râma und Sîtâ, als seine Schwester, in den Himavant verbannt wurden) noch keineswegs eine ältere in brahmanischer Darstellung ausschließt, wie eine solche auch in der Darstellung des M. Bhârata (1, 14) vorliegt. Ein griechischer Einfluß auf Vâlmîkis Dichtung ist m. E. noch weniger überzeugend nachgewiesen. Aehnlichkeiten und vergleichbare Züge in der Sagenwelt — ist doch auch die Bekanntschaft und Einwirkung der christlichen Glaubensgeschichte auf das Râmâyana behauptet

Da ist denn Râma, der Sohn Daçarathas aus dem Ixvakugeschlecht, durch die Ränke einer Königsfrau von Thron und Erbe hinweg in die Verbannung gejagt, dahin ihm mit Laxmana, seinem jüngern Bruder, auch seine Gattin, die Sitâ, eine Königstochter Jânakas von Videha folgt. Bharata, sein Halbbruder, ein Sohn jener Königsfrau, waltet bis zu seiner Rückkehr der Regierung. Sie haben nach jahrelangem Einsiedlerleben und Wandern die Dandakawildniß überwunden, manches Abenteuer und manchen Kampf mit übermenschlichen Recken und Ungeheuern siegreich bestanden, als es dem rachsüchtigen Râxasahaupt, dem löwenmächtigen Ravana gelingt, die Sitâ allein zu überfallen und die ohnmächtig widerstrebende gewaltsam zu entführen. Lange und verzweiflungsvoll haben Gatte und Schwäher, welche geplante Zaubermacht eben eine Weile von ihrer Seite und Hut entfernt hatten, nach der geraubten gesucht, bis sie eine Spur auffinden und weiter südwärts ziehend unter fortgesetztem Ringen und Streiten das Ufer der Pampâ erreichen, wo sie mit einem mächtigen Affenvolke ein Bündniß zu Dienst und Gegendienst abschließen. Der Affe Hanuman, ein Sohn des Windgottes, ist Freund und Helfer Râmas geworden und unter den nach aller Richtung ausgesandten Spähern hinüber nach Lankâ bis in das Gefängniß der jammernden Sitâ gelangt, welche in züchtiger Scheu sich weigert, auf seinem Rücken ihrem Peiniger zu entrinnen. Nach dessen Rückkehr wird ein Kriegszug hergestellt, das willig sich beugende Meer wunderbar überbrückt, und nach schweren und gewaltigen Kämpfen die Râxasastadt und Burg erobert und zerstört, Ravana

---

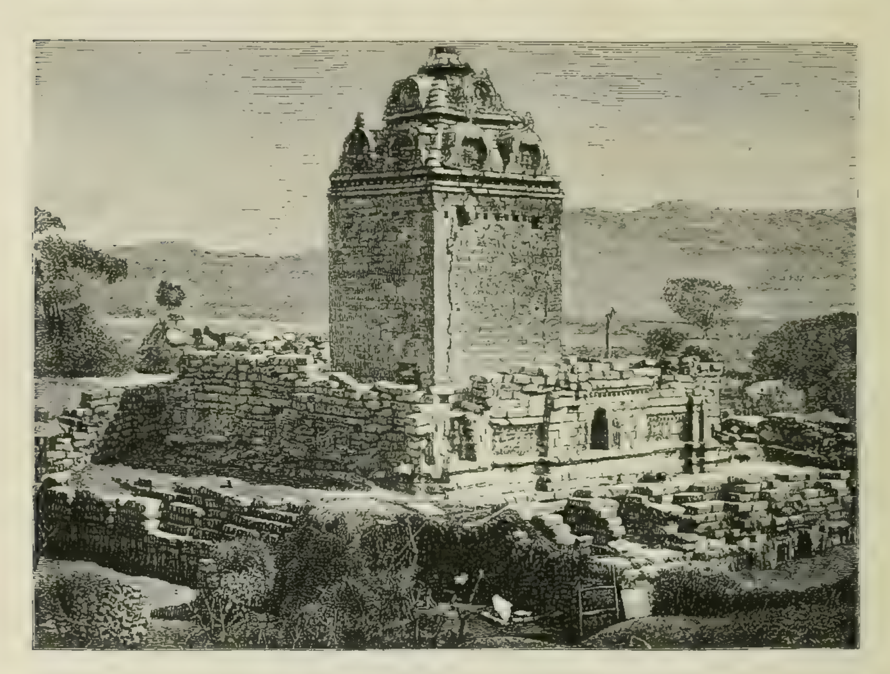
worden — sind bekanntlich noch weit entfernt von einerseits Entlehnung und anderseits Uebertragung. Vgl. auch M. Müller, Renaissance of Sanskrit Literature (Note zu India, what can it teach us?), S. 355.

Sehr sinnig hat Prof. Weber schon in der 1. Aufl. seiner Ak. Vorless. über Ind. Lit. (S. 181) die Vermutung ausgesprochen, daß der Râma hier mit Râma, dem Pflugträger (M. Bh.) identisch sei, und Sitâ, ihrer Namensbedeutung nach, die göttlich verehrte Ackerfurche darstelle. Jedenfalls ist der Balarâma des M. Bh., der Bruder Krishnas, eine ältere Gestalt als Râma, der Sohn Daçarathas. Und jedenfalls ist richtig, was Prof. Weber sagt, daß die dargestellte Kultivierung des Südens erst statthaben konnte, nachdem die Ansiedlung in Hindostan geschehen und die Kämpfe ausgekämpft waren. — Einzig hierauf, nachdem wir, wie gesagt, von allem andern absehen, kann es uns noch ankommen. Wir dürfen Einzelheiten der Darstellung bei der unsichern Zeit ihrer Abfassung nur mit Vorsicht gebrauchen. Historisch liegt der Sage ein gegebenes Faktum zu grunde und dieses ist entschieden vorbuddhistisch.

Das Râmâyana ist in mehrfachen (nach Lassen drei) Rezensionen auf uns gekommen, welche in mehr oder minder bedeutenden Einzelheiten von einander abweichen. Vollständige Textausgaben sind (nach den theilweisen des 1. und 2. Buches durch Carey und Marshman, Serampore 1805/10, A. W. von Schlegel, Bonn 1829/45) in Kalkutta (1859/60) und Bombay (1859), dann durch den Italiener Gorresio (1867) erschienen. Auch haben die Herausgeber ihrer Reihe nach Uebersetzungen in engl., lat., ital. Sprache gegeben. Französisch, an Gorresios Text sich anschließend hat der übersetzungseifrige Hippolyte Fauche, englisch, metrisch bearbeitet hat Ralph T. H. Griffith, Benares 1870 ff., das Gedicht übertragen. Deutsch ist meines Wissens noch keine vollständige Uebersetzung versucht worden.

selbst von Rama gefällt, und dessen Bruder zum Herrscher des Insellandes eingesetzt. Mit seiner wiedergewonnenen, als rein erprobten Gattin, seinem Bruder und den andern getreuen gelangt Râma in wunderbarer Fahrt in seine Koçalaheimat zurück, wo dem triumphierenden Helden am Ende seiner Verbannungszeit sein väterliches Reich und dauerndes Lebensglück zu theil wird.*)

Wie gesagt, von allem diesen ist abzusehen, um die nackte Thatsache einer Eroberung, einer freilich vorübergehenden, und Kultivierung des Südens



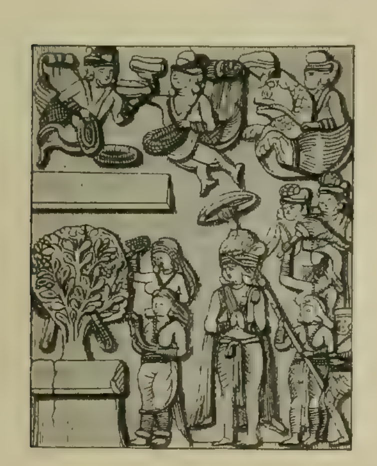
Râmatempel von Gop, Nordwestansicht.

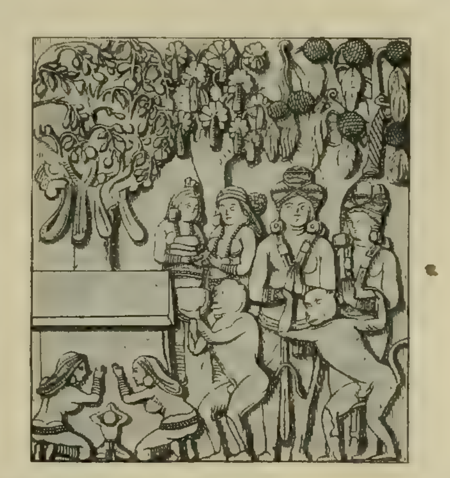
durch den Norden als historische Grundlage der Sage zu haben. Nur daß diese, deren dichterische Auf- und Abwickelung hier in gedrängten Zügen gegeben, vor allen in der Kenntniß, in der Liebe und im Glauben des indischen Volkes gehegt und verbreitet ward; daß die Tempel und Denkmäler, welche dem Râma, als einer Inkarnation des Vishnu, wofür er später galt, errichtet wurden, über das ganze Indien verstreut sind, wie die merkwürdigen Tempelruinen von Gop, von Kâthyawâdi u. a. zeigen, daß sie überall, geschweige da zu finden sind, wo Râmas Fuß nach der Sage gewandelt,

*) Vgl. das Argument des Gedichts, Râmây. 1, 1 u. 3. — Dieser kurze Ueberblick des bekannten Inhalts, welchen die Darstellung forderte, mag genügen. Ein Vergleich mit dem M. Bhârata, dessen Kampfsage uns an die Stelle von Geschichte trat, ist in dieser Hinsicht nicht wohl zulässig.

an heiligen Bade- und Wallerplätzen, wo er mit Dämonen und Unholden gestritten, wo ihm Nâla, des Tvashtar oder Viçvakarman Sohn, endlich eine Brücke, die heutige Adamsbrücke vom Festlande nach Lankâ schlug. Sie ist zwischen Ramnath (Râmanâtha) und Mantotta (Mahâtîrtha), da auf einer Insel in der Meerenge, auf Râmesvaram (Ramisseram, heute Paumben) das gleichnamige größte und schönste Tempeldenkmal dravidischer Kunst steht.*)

So ist Râma ein Freund der Brahmanen, ein königlicher Förderer ihrer Bestrebung, wie es nach der Sage sein Namensvetter, „der mit dem Beil," und der andere, Râma Halâyudha, „der Pflugträger", gewesen. Der Râma-





Sanchi, nördl. Thorweg, rechts, Innenfaçade.

gesang, welcher das Leben und die Thaten des Helden besingt, verherrlicht die Verbreitung des Brahmanenthums bis über den Süden Indiens. Das heißt nicht seiner Lehre sondern seiner Lehrer, deren Schul-, Opfer- und Zufluchtsstätten.

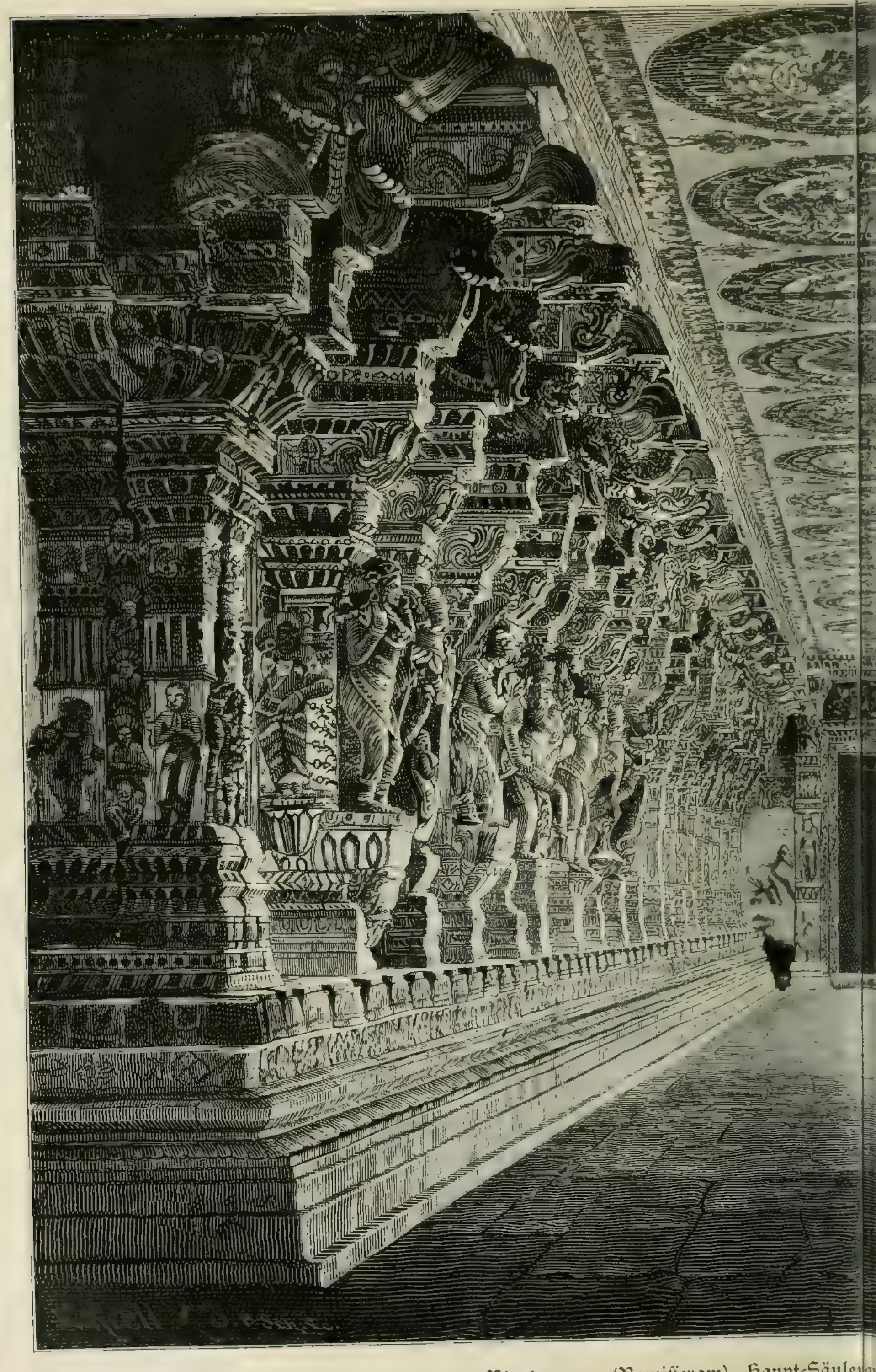
Die Völker umher, die Ureinwohner des Landes blieben den Brahmanen und ihrem Einsiedlerwesen im ganzen fremd oder feindlich. Erst als auf dem brahmanischen Boden der nördlichen Heimat jener Baum der Erkenntniß erstanden, mächtigen Stammes empor gewachsen und über das Schrankengehege des Brahmanenthums seine Aeste hinaus gesandt, da kamen auch Zweige und

*) S. Burgess, Archeol. Survey, London 1876, S. 187, wozu Tafel LIff.; auf ersterer die hierher genommene Abbildung des Tempels von Gop. Dorf und Hügel Gop (Rânâ Gop) im Mandhra-Geb. liegen nördl. von Drapha, südl. von Jâmnagar (ungef. 70° L. von Green., 23° s. Br.). Im Innern der zerfallenen Tempelruine sind zwei Figuren, aus gelbem Stein, die eine mit hohem Mukuṭa oder Haarputz, die andere mit einer niedrigen Krone, Ohrringen u. s. w. und einem Speer in der rechten Hand, von den Eingesessenen als Râma und Laxmaṇa bezeichnet. — Ueber Ramisseram und seinen Râmatempel s. Fergusson, Hist. of Ind. and East. Archit., 355 ff.

Sprößlinge derselben Pflanzung nach dem Süden und gediehen auch hier zu Bodhibäumen. Ihre Verehrung, so scheint es, schloß sich an ältere Naturverehrung an, an älteren Baum- und Schlangenkult. Mit Göttern und Genien, die in der Luft schweben — so zeigt es unser Bild — kamen des Landes König und seine Königsfrauen, auf dem Altare des Baumes zu opfern. Und mit Männern, Weibern und Kindern kommen, der eine ekstatisch erscheinend, der andere mit der Opferschale, die Affen des Dandakawaldes. — Sanchi, woher das Bild stammt, wird zu jener Gegend gerechnet, von welcher die Sage erzählt.

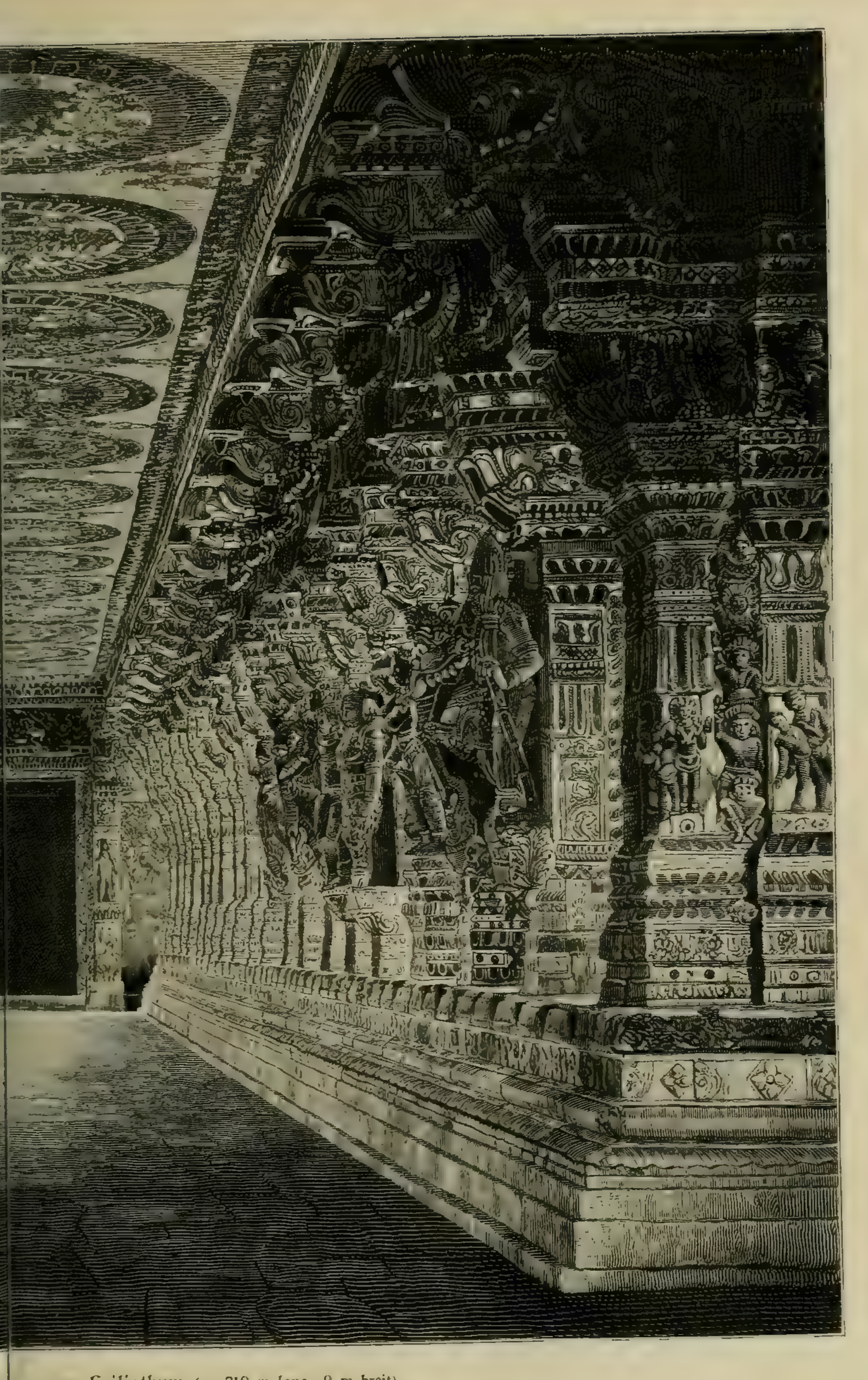
Unsere bildlichen Darstellungen sind buddhistisch. Die Brahmanisierung des Südens oder die Verbreitung der Brahmanen über den Süden von Indien, das historische an der Râmâyanasage, ist vorbuddhistisch. Wir sind in der Entstehungszeit des Buddhathums, um den Ausgang des sechsten und Anfang des fünften Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung.





Râmêçvaram (Ramisseram), Haupt-Säulen

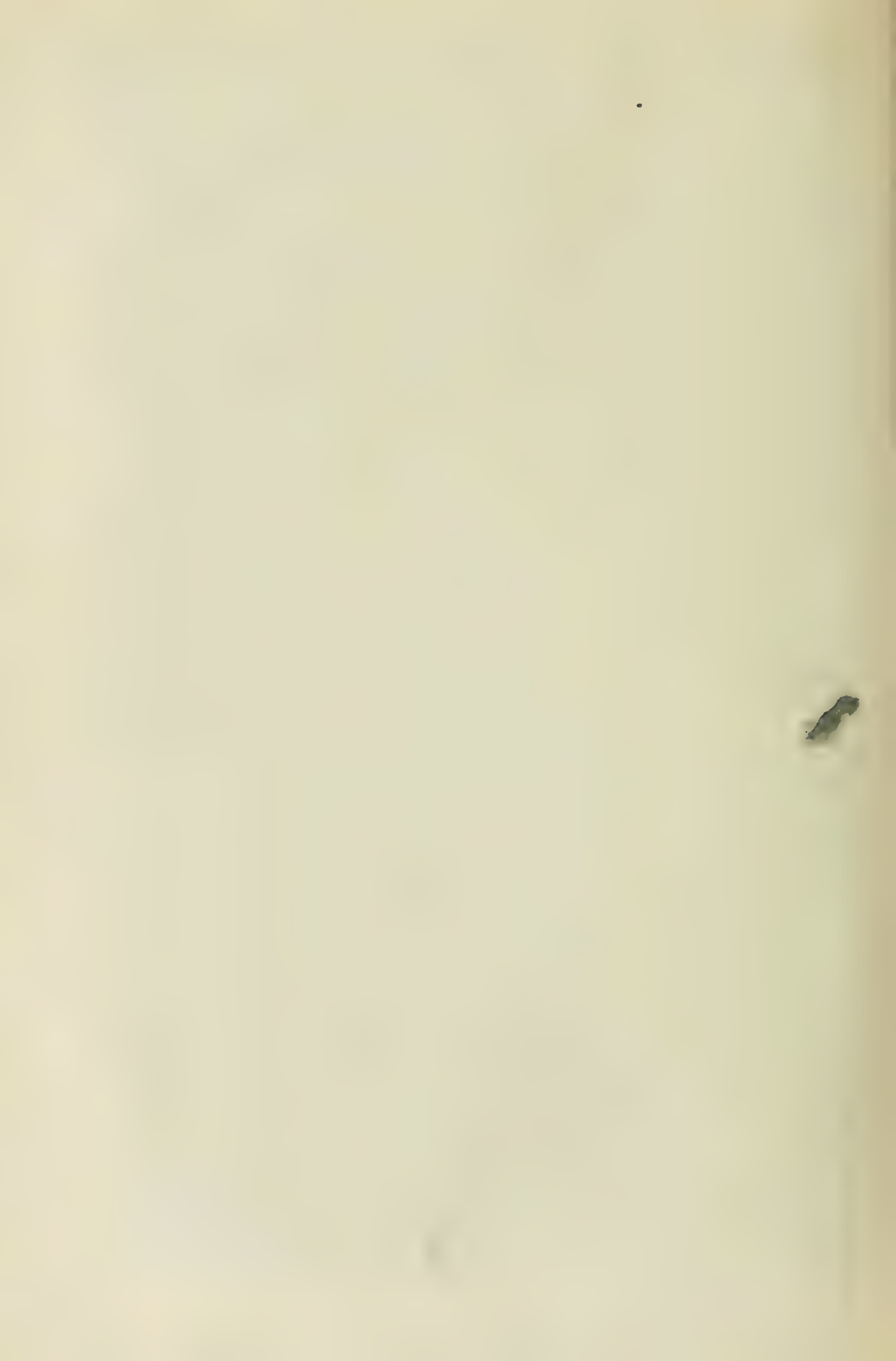
Die Säulen, in überladener Skulptur, bilden Nischen, darin Gestalten, einerseits von (Ramnad) Râh
(Leider wurden durch Farbenübertünchung die Bildwerk



ng zum Heiligthum (ca. 210 m lang, 9 m breit).

anderseits von deren Ministern aufgestellt; im übrigen, soweit ersichtlich, Götterstatuen und Sagenbilder.

neueren Zeit verunstaltet; s. Fergusson, Archit. 358 f.)



Zweites Buch.

Von der Entstehung des Buddhathums bis zur Wiedergeburt des indischen Geisteslebens.



Erster Abschnitt.

Das Zeitalter des Aeltesten Buddhathums.

(Von Buddha bis auf Açoka.)

Erstes Kapitel.

Entstehung des Buddhathums.

Es ist im Leben eines einzelnen wie im Leben einer Gesamtheit. Allgemeine Anschauungen, welche mit der Vergangenheit brechen, betreten wie völlig neues die Schwelle des Bewußtseins; Erscheinungen, welche gewohntem und bestehendem zuwiderstreiten, befallen wie jäher Blitzstrahl aus heiterm Himmel; Thaten, welche altgeheiligte Grundfesten des Glaubens und Handelns erschüttern, sind wie urplötzlich sich erhebende Gewalten. Sie sind wie mit einem in ganzer Größe und Macht erstanden. Ihr Wurzeln und Wachsen in bestelltem Boden, ihr Nähren und Bilden durch frühere Zeiten und Geschlechter wird nicht bemerkt. Die Geschichtsbetrachtung kommt dann später, um mit nachprophetischem Geiste ihre Daseinsgründe, ihre allmähliche Entwickelung, ihre unfehlbare Folgerichtigkeit aufzuweisen.

Wir haben die Grundlagen gesehen, worauf das alte Brahmanenthum seinen Herrschaftsbau aufgerichtet. Da war die gesunkene und weiter fort sinkende Xatriyamacht, auf deren Schultern die brahmanische Hierarchie emporstieg. Mit verschärftem Gegensatz zwischen Priestern und Kriegern erwuchs und gedieh die Einrichtung des Kastenwesens, ein festes Bollwerk für die aufstrebende Brahmanenherrschaft. Und drittes und stärkstes war die Tradition, Wissen und Wissenschaft im Besitze des herrschenden Standes. So dreifach sahen wir die Grundlagen einer stolzen, übermütigen, über die maßen und sonder gleichen mächtigen Brahmanenschaft.

Doch es bewährte sich auch das alte Schicksalswort. Womit sie gesündigt, womit sie übermächtig und übermütig geworden, darin lag ihre Gefahr und ihr Sturz.

Wir hatten dieß im Verlauf unserer Geschichte mehr als einmal zu bemerken. Mehr als einmal in jedem Zeitalter wurden die Namen Viçvâmitra und Vasishtha genannt. Sie waren typisch bezeichnend geworden, bezeichnend,

was brahmanische Sage viel verhüllt, den uralten Kampf zwischen König- und Priesterthum. Dessen letzte Darstellung fanden wir in den Episoden des Râmâyana, im ersten Buche des Gedichts (S. 408). Wie überall so auch dort. Die Xatriyamacht unterliegt, das Brahmazepter gewinnt den Sieg. Nur daß der Königsheld, der Viçvamitra diesen Sieg gewinnt und nach langem Ringen endlich triumphiert. Dieß aber — wir wollen die Geschichten hier nicht wiederholen — ist das historische an der Sage, was wir bei namhaften Königen und Königssöhnen bethätigt sehen, daß sie die Brahmanen in deren eignem Lager angreifen, mit deren eignen Waffen schlagen und zur Anerkennung zwingen.

Anders und doch ähnlich auch im Kastenwesen. — Wenn Könige und königliche sich empörten gegen ein übermächtig hochfahrendes Priesterthum, so war doch nirgend ein gleiches von seiten des dritten Standes. Nirgend fanden wir, daß der Nährstand oder die Vaiçya, auf deren Achseln die beiden höhern, Lehr- und Wehrstand sich erhuben, gegen diese sich aufgelehnt und ihre Schranken zu überschreiten versucht hätten. Auch nicht der Çûdra und seines gleichen, soviel wir wissen. Auch der nicht löckte gegen den Stachel seiner Herren, die ihn und die seinen in Dienst und Knechtschaft behielten. Wir wissen hier von keiner Art Helotenaufstand oder Sklavenempörung, wie immer auch strenge Gesetze und harte grausame Strafen gegen Anmaßung und Ueberhebung der niedern Stände auf einzelne Vorgänge und thatsächliche Ausschreitungen zurückgehen. — Aber wenn der Vaiçya sein Haus und seine Familie verlassen und in den Wald gezogen, da war er doch aller Anforderungen und Auflagen der höhern Stände ledig; da war sein Mönchsleben, sein Nachfragen nach Beschaulichkeit, nach dem Selbst, wie es heißt, doch eine Befreiung von allen Kastenschranken. Und einmal in Aufnahme und Uebung gebracht, mußten nicht die Einschränkungen der Kaste selbst nach dieser Richtung von Freiheit hindrängen? Unleugbar, wenn wir sogar Çûdrasöhne über die Schranken ihrer Kaste hinweg zu solcher Freiheit gelangen sehen.

So kommt hier eines und das andere, kommt alles auf das dritte hinaus. — Die starre Abgeschlossenheit, mit welcher die Brahmanenkaste ihr heiliges Besitzthum hegte, rächte sich an ihr selbst, an den Besitzern. Wohl war keiner, der ihr diesen Besitz streitig zu machen, der sich unberufen in ihre Opferhantierung einzumischen wagte; ungeschmälert blieb ihr Priester- wie ihr Lehramt. Sie bethätigte durch dieses ihren ausschließlichen Besitz, und ihre Schule erzog das Volk für ihren Dienst. — Nur daß auch der Geist hinausdrang, nicht auf die Dauer in Fesseln und Schranken sich halten ließ. Hier, bei ihnen selbst in Schultheorien gebannt, konnte er bei andern hervor, ins praktische Leben übertreten, um sich dann, groß und frei geworden, gegen seine Erzeuger zu kehren. Wir müssen dieses näher betrachten.

In der „Schule und Weisheit" der Brahmanen erhellte uns deren Dichten und Denken. Sie hörten auf, für uns nur die hochfahrenden Priester zu sein, deren Thun und Streben in eitel Herrschgelüste und äußerer Werk-

heiligkeit aufgieng. Denn wir sahen ihr Sinnen und Trachten auch sich vertiefen, in die Geburts- und Werkstätte der Welt und Wesen hinabsteigen und dem Ursprung und Urheber der Dinge nachfragen.

Aber, wie schon früher gesagt, ihr Verhältniß zum Volke war damit ein andres geworden als es ehedem gewesen. Der Sänger und Dichter lebte mit seinem Volke, in dessen Liebe und Verehrung; der Priester und Denker stand über dem Volke. Ihm entschwand sein Mitgefühl mit dem Volke, und das Volk ward ihm entfremdet. Da hütete der Hirte seine Rinder, bestellte der Bauer seinen Acker, indeß die königlichen ihre Kämpfe führten, zur Zeit da Kriegführung der Xatriya Handwerk und Gewerbe geworden. Weit und weiter aber ward die Kluft, welche Hirten und Bauer und Händler und Handwerker vom Priester und noch viel mehr vom Weisen und Heiligen trennte, vor denen sie in anbetungsvoller Verehrung sich neigten, die ihnen wie göttliche auf Erden galten.

Natürlich, weil das ganze Leben des Ariers durch Opferdienst und Kultus geheiligt war, so war auch der Priester geehrt, ungleich mehr der „ehrwürdige" Lehrer, der Guru, zu dessen Füßen der arische Jüngling gesessen. Doch nur die das Leben und seine Liebe und Lust hinter sich geworfen, waren auch den Weisen und Heiligen von Beruf und Stand näher stehend. In den Einsiedelstätten der Frommen hatte Lebenserwerb gar keinen oder nur geringfügigen Werth, nicht mehr als ihm dieß eitle verächtliche Diesseits zugestand, das in beschaulicher spekulativer Andacht, als im Vorgefühl des Jenseits seinen einzigen Reiz, seinen einzigen Zweck fand.

Mit der Spekulation war das Mönchthum zumal entstanden und aufgewachsen. Ihrer pantheistischen Richtung dort entsprach die pessimistische Weltanschauung hier, und wiederum ein Suchen oder Entsagen auf dieser Seite einem einzig für wahr und wirklich oder für eitel Trug und Schein gehaltenen auf jener. Wir haben gesehen, wie die klimatischen Verhältnisse des Landes solches begünstigten, und wohl ist zu bezweifeln, daß auf anderm Boden, auch auf dem Boden und unter dem Himmel des Penjab solche Anschauung und Askese hätte jemals können genährt und groß gezogen werden.

Dennoch ist es natürlich nicht sowohl das Land, welches sie erzeugt, sondern vielmehr das Brahmanenthum des Landes. Seine Herrschaft unterdrückte freie Individualität; sein Gesetz hielt das Volk gebannt, daß es seine besten Kräfte im Dienste der Priester und Heiligenzunft verbrauchte, daß es Handeln und Genießen, Lebens- und Thatenfreude verlernte, um dafür die bestrickende Lust der Ruhe und Andacht zu erfahren, daß es der wirklichen Welt sich ab- und einer Welt der Einbildung und Entsagung sich zuwandte, daß es um ein seliges Jenseits sein frohes Diesseits hingab, darin es nun überall nur Unbestand, Verschuldung und Verbüßung erblickte, und daß es sein Heil und sein Hoffen setzte in ein Aufhören jenes ständigen Leides und Wechsels, welcher ihm Tod hieß, und in ein Aufgehen seines eignen individuellen Daseins, welches Sühne hieß und Erlösung.

Das Wort ist brahmanischen Ursprungs. Brahmanisch ist die Vorstellung und Einrichtung, durch Opfer und Gaben eine Schuld zu sühnen und sich von deren üblen Folgen zu befreien. Auch Wissen, Lesen und Aufsagen heiliger Spruch- und Ueberlieferungsweisheit erwirkte Sühne und Erlösung. Diese setzt natürlich ein vorhandenes oder gefürchtetes, wirkliches oder vermeintes Uebel voraus. Alles Uebel aber ist Folge einer sündigen That oder Verschuldung.

So knüpfen Sühne und Erlösung in einfacher Weise an die Idee einer Wiedervergeltung an, wie wir sie schon im frühesten Alterthum des Volkes fanden. Wir wissen, wie solche später in ein Jenseits, wie Lohn und Strafe in Himmel und Hölle verlegt wurden. Noch späterer Zeit und mystischer Anschauung blieb es vorbehalten, auch in Himmel und Hölle keine volle Sühne oder Ausgleichung zu erblicken, mit dem Diesseits auch das Jenseits unter die Herrschaft des Todes zu stellen, mit andern Worten, aus Geburt und Wiedergeburt eine Kette zu schmieden, deren Ringe das Leben darstellen, wie es von Tod zu Tod so lange gejagt, gehetzt wird, bis ihm mit dem Aufgehen in das Brahma oder Alleins die ersehnte Ruhe und Erlösung kommt.

Und das ist die Erlösung, die wir meinen. Das ist die Erlösung oder Befreiung, welche als Macht, „Sitte und Gefühl", wie einmal gesagt (S. 520), welche als „höchstes Verlangen, höchstes Ziel, höchste Seligkeit", wie ein andermal gesagt (S. 522), die ganze Lebensanschauung des arischen Inders in Besitz genommen.*)

Im selben Maße nämlich wie die Spekulation weiter und über Natur

---

*) In der Einleitung seines Werkes „The Philosophy of the Upanishads", London 1882, spricht der englische Gelehrte A. E. Gough von degradierenden Einflüssen, klimatischen, ethnologischen, religiösen, welche auf das altindische Ariertum eingewirkt haben. Er sagt dazu (S. 30 f.): „But of all the marks of this degradation of national type, the most noteworthy is the growing belief in metempsychosis, and the assertion of the misery of every form of sentient life — a belief and assertion with which later Indian literature is replete to saturation. It is this expectation of a renewal of a life of misery in body after body, in age after age, and aeon after aeon, and the feverish yearning after some means of extrication from this black prospect, that is, as will be seen, the first motive to Indian speculation. The sum and substance, it may almost be said, of Indian philosophy is from first to last the misery of metempsychosis, and the mode of extrication from it. Of this fact the student of Indian philosophy should never for a moment lose sight, or he will lose his way in what will then seem to him a pathless jungle of abstractions." Und richtig und wichtig und darum hier im ganzen angeführt sind diese Erklärungen von Metempsychose, von Erlösung und deren ständigem Vorhalt. Dagegen ist unrichtig, wie mir scheint, und was hier und sonst wohl geschehen, die Erlösungs-Idee als Triebfeder der indischen Philosophie und Spekulation, als deren bewegendes Prinzip hinzustellen und ihr also anders als im Texte ihre Stelle in der Schule und Weisheit der Brahmanen anzuweisen.

Die im Texte gemachten Anführungen mögen zugleich die Stelle anweisen, welche die Idee der Erlösung nach meiner Darstellung in der Schule und Weisheit der Brahmanen einnimmt.

und Naturgötter hinaus zum Absoluten des Âtman vordrang, kam auch die Vorstellung von der Unwesenheit und Scheinwirklichkeit der sinnlichen Welt zum Austrag. Eines forderte oder gab das andere, und beides war gleich ursprünglich. Daß Welt und Wesen nur „Ausdehnung", Schein und Schatten sind, ein Schaumgebilde, das zu Wasser, ein Traumgebilde, das vor dem wachen Auge, „Unkenntnis", die vor der Kenntniß zerfließt und zerfällt, daß außer dem Selbst nur Scheinexistenz sei, nur „Namen und Form", daß nur Namen verschiedenes nennen, als ob verschiedenes sei und nicht außer dem einen alles täuschende Illusion, „Gebilde der Mâyâ" — das sind Lehren, Ausdrucks- und Bezeichnungsweisen, sind Bilder, die wir kennen, denen wir von den ältesten bis zu den jüngsten Upanishad begegnen. . Wir können ihre Abfolge und Entwickelung nicht wohl geben. Es ist auch nicht angezeigt und geboten, dieß aus dem Inhalte hier zu versuchen.

So lange die Spekulation an sich hielt und halten konnte, war für die bestehenden Verhältnisse, war für Brahmanen und Volk wenig oder nichts zu fürchten. Ihrer innern Natur nach war aber solches ganz und gar unmöglich. Mit ihrem „Metaphysischen" war „Ethisches" von anfang an aufs innigste verwachsen. Denn es war eins und ein Ziel, das mit gleichen Mitteln überall erstrebt ward, Wahrheit und Erlösung vom Uebel. Und so vereint trat das Geheimniß der Schule in die Versammlungen der Fürsten und des Volkes, ins offene Leben.

Da verbreitete es sich und setzte sich wie ein krankhafter Keim oder wie krankhafte Stimmung in die Seele des Volkes, so fest und so tief, daß es nimmermehr daraus zu bannen war. Streben nach Erlösung gewann die Oberherrschaft über alles und in allem, in allem Sinnen und Sagen. So hatten ihre Altvordern nicht um Land und Heimat, nicht um Kinder und Rinderbesitz gekämpft, als wie diese spätern um Erlösung und geistige Befreiung rangen. Wie einst Uebung in Waffen, so war es jetzt eine Kunst, yoga geheißen, die „Anspannung" oder Anwendung der besten Mittel zum Erlangen der Erlösung, und „Asketen", yogin hießen, die ihr ganzes Wissen und Können auf solche Kunst, ihre Uebung und Lehre verlegten. Gegenüber den Waffenhelden der Vorzeit waren als Helden und Sieger diejenigen nun gerühmt, welche im Kampfe mit der Lust und Sinnlichkeit die Macht des Daseins oder des Todes gebrochen, indem sie „Wiederkehr" oder Wiedergeburt für sich überwunden hatten.

So sehen wir auf dem Boden des Brahmanenthums eine Entwickelung sich vollziehen, über deren erreichten Höhenpunkt kein weiteres Hinausgehen möglich erscheint. Neues, wesentlich neues an Gedankeninhalt ist denn auch in der bezeichneten Richtung durch alle Folgezeit keines hinzugekommen. Umkehr oder Abwendung ist hier, auf diesem selben Boden stetigen Fortschritts geschichtlich undenkbar. Da konnte denn dem bestehenden und gewordnen, soweit überhaupt, nur auf zwiefache Weise Umsturz drohen: entweder durch Anstoß, der von außen kam, oder aber dadurch, daß es selbst auf einen Boden

gestellt ward, der ihm nicht seinen festen, durch die ganze Zeit und Entwickelung hindurch gefestigten Untergrund abgab. Und daß nicht nur eines, sondern nach einander beides geschehn, das wird uns thatsächlich bestätigt.

Die Entstehung des Buddhathums verweist uns in jenes Ost- oder Prasierland, von welchem die Ueberlieferung sagt, daß es verhältnißmäßig spät dem brahmanischen Opferkult geöffnet ward. Agni Vaiçvânara, heißt es, hatte das Land jenseit der Sadânirâ nicht „überflammt" und nicht „genießbar gemacht", darum wurde der Fluß früher von den Brahmanen nicht überschritten (vgl. S. 538). Es sind die Gebiete der Magadha und der Kosala-Videha, von denen wir anderseits wissen, daß arische Bevölkerung schon frühe dahin vorgedrungen.

Wiederum sind es aber auch diese Gebiete, deren Fürstenhöfe Sammelstätten der Weisen und Pflanzstätten der Wissenschaft wurden. Das ganze Volk war Zeuge, wie da bei großen Opferfesten Redeturniere gehalten und die höchsten Fragen der Spekulation darin behandelt wurden. „Lehre mich des weitern," sagte der Videhakönig Janaka zu Yâjnavalkya, „wie ich der Erlösung theilhaft werde!" So nahmen selber regsten Antheil die Fürsten, ihre Minister und Räthe an solchen Lehr- und Redekämpfen, und es mußten schon gar heikle Fragen sein, wenn die streitenden Parteien sich zum Ausfechten ihres Zweikampfs aus der Menge zurückzogen.

Hier hatte nun wohl das Brahmanenthum nicht so tief Wurzeln geschlagen und war auch der Glaube an Priester- und Werkheiligkeit nicht so mächtig geworden, um dem wachsenden Befreiungs- und Erlösungsbedürfnis des Volkes auf die Dauer Befriedigung zu gewähren. Gar manches deutet darauf hin, daß die Augen der Menge hier eben so sehr und mehr noch als auf die Priester auf die Weisen und Lehrer, auf ihre Fürsten und Fürstensöhne gerichtet waren.

Gewiß aber war es auch hier, daß einzelne nicht nur wie überall als Lehrer des Erlösungs- und Befreiungswerkes auftraten, sondern einzig für sich allein als „erlöste" und „befreite" (mukta) gelten wollten oder galten. Das waren Leute, die abseits von der Menge einher giengen, unbekümmert um andre ihrem eignen Heil nachzogen, ihr Licht glänzen aber nicht leuchten ließen. Sie wurden „erweckte, erleuchtete", d. h. Buddha vor dem Buddha, dessen wesentliche Eigenheit im Gegensatz zu ihnen das Mitleid mit den Wesen ausmacht. Pratyekabuddha, „einzeln, für sich allein Buddha" hießen sie dann, die ihre Erlösung und Erleuchtung aus sich erworben und für sich behielten, die wie Vorläufer vor dem vollkommenen Buddha erschienen, um mit dessen Auftreten sogleich in ihr Nirvâna, in ihr Nichts zu verschwinden, wie Glühwürmer der Nacht vor dem aufgehenden Tageslicht.*)

*) Nach der spätern buddhistischen Wesenordnung erhalten die Pratyekabuddha den zweiten Rang der Wesen, deren ersten die ganz vollkommenen Buddha (samyaksambuddha) einnehmen. Vgl. Kern, Der Buddhismus ꝛc., übers. von H. Jakobi, I, 376 ff. Danach soll auch der Name pratyeka-buddha (nicht so und wie bisher, sondern in prati-ekabuddha zu trennen und) als „Widerpart oder Rivale des einen Buddha, Antibuddha" zu erklären sein. Indessen erscheint diese Erklärung wohl der besondern Auffassung des Verfassers zu liebe gewagt und einzig für seine Annahme des Buddha

Der Buddha — um im Bilde zu bleiben, das neue Tageslicht war aber unzweifelhaft längst aufgestiegen, sein Strahlenglanz hatte bereits erleuchtet und erwärmt, ehe denn es als solches begrüßt, verehrt und gefeiert ward. Bildliche und mythische Auffassung legten sich dann mehr und immer mehr um dessen eigentliches Sein und natürliches Wesen. So wurde es verschleiert und verdeckt, daß mehr himmlisches als irdisches hindurch, daß es mehr dem eines Gottes als dem eines Menschen gleich sah. Denn wie seine Götter so hatte das indische Volk überhaupt seine Helden und Heiligen zu ehren und überschwenglich zu preisen sich gewöhnt. Und in der That wie einen andern Sonnengott, nach dem Vorbilde ihres uralten Götterpreises erhuben seine Anhänger und Gläubigen die Macht und Herrlichkeit ihres Buddha.

Nur daß sie im Bewußtsein stetig festhielten an seinem Menschenthum. Sie haben von anfang an seine Geburt nicht als die eines Götter-, sondern als die eines Menschenwesens behauptet, als was er auch nicht aus brahmanischem sondern aus königlichem Geschlecht erstanden und aus diesem seinem Dasein endlich durch den Tod dahin gegangen. Wir haben aber keinen Grund, an der Wahrheit dieser Behauptungen zu zweifeln, vielmehr müssen wir die Persönlichkeit des Buddha als eine namhaft überlieferte ansetzen, für die noch Namen ihres Geschlechts und ihrer Entstehungsstatt als wahr und wirklich historisch eintreten.

Sonst ist freilich das alles, was uns als Buddhaleben erzählt wird, Mythos und Legende. Oder sagen wir Legende überhaupt. Denn wie sie das wirkliche Leben beherrscht, so beherrscht die spekulative Anschauung das wunderbare Leben des Heiligen, in allen seinen Phasen, in allen seinen Stufen und Folgen. Geburt, Kindheit und Jugend, Schule und Heirat bilden ihrer Reihe nach den einen Theil des Lebens, und Mönchsleben den andern. Dieses hebt an mit dem Verlassen der Familie und dem Aufgeben der Welt, um nach Kampf und Sieg in einem seligen Tode abzuschließen. So beim Buddha.*)

---

als Sonnenmythos passend, sonst aber auch sprachlich unzulässig zu sein. — Ferner ist, was Pâlitexte (bei Oldenberg, Buddha, 329) den Buddha sagen lassen: „In der ganzen Welt gibt es, mich allein ausgenommen, Niemanden, der den Paccekabuddhas gleich ist", und daß „nie in demselben Weltsystem zu gleicher Zeit zwei heilige, universale Buddhas auftreten", auch mit dem obigen in keinem Widerspruch. Die gleichzeitige Existenz von Pratyekabuddha mit dem vollkommenen Buddha wird damit keineswegs ausgesprochen.

*) Im Eingang des Lalita-Vistara (Uebers. S. 4) werden folgende zehn Punkte aufgeführt: Nach der Berathung Herabkunft aus der Tushita-Wohnung, Aufenthalt im Mutterschoß, Geburt und Geburtsstatt, Knabentugenden, Uebung in Künsten und Fertigkeiten, Ehe und Freuden des Frauenpalastes, Eintritt ins Mönchsleben (Bodhisattvawandel), Bewältigung der Mârasippschaft, Erlangung der Buddha-(Tathâgata-)Würde, Anweisung des Buddhagesetzes. Gemeiniglich werden dazu noch die zwei, Entschwinden aus dem Dasein (Nirvâṇa) und Leichenbestattung (Reliquienbeisetzung) hinzugegeben. Herkömmlich ist es bei den nördlichen Buddhisten unter diesen 12 Punkten, wie als Argument, das Buddhaleben darzustellen. Vgl. Lalita-Vistara-Uebers. S. 73 (Erkl. Nr. 14) und Kern, Der Buddhismus 2c., I, S. 22.

So bei allen, denen dieses Erdenleben oder diese Geburt eine letzte in der Kette ihrer Geburten und Wiedergeburten bildet.

Andere sind voraus gegangen, andere viele auch beim Buddha. Diese gaben Raum für Erzählungsinhalt, für vorhandenen und für noch nicht vorhandenen. Daher die so genannten Jâtaka oder „Geburtsgeschichten", welche auch dem Buddha in den Mund gelegt werden, volksthümliche Geschichten, Parabeln und Fabeln zur Erbauung, zur Belehrung und Unterhaltung. Erzählt und wieder erzählt, später auch wohl bildlich dargestellt, wurden sie beliebt und geläufig. Sie bilden aber alle wie eine Art Vorgeschichte zur Buddhageschichte und kommen alle darauf hinaus, daß der Hauptheld der Erzählung der Erzähler selbst, das ist der Buddha in einer früheren Existenz gewesen, und die andern desgleichen Personen aus der Umgebung des Buddha, ebenfalls in einer frühern Existenz.*)

In einer solchen hat der Buddha auch einmal den Gedanken und den festen Entschluß gefaßt, dereinst die Buddhawürde zu erlangen, hatte in einer solchen auch von einem ihm begegnenden frühern Buddha die Bestätigung, d. h. seine „Prophezeiung" erhalten und war damit ein Bodhisattva, d. h. ein zur Bodhi, zur „Erweckung und Erleuchtung" bestimmtes Wesen geworden. So war es bei dem derzeitigen, dem Gautama-Buddha oder Gotamasprößling oder, wie er noch gewöhnlich heißt, dem Çâkya-Muni, oder Sinha, dem Einsiedler oder Löwen aus dem Çâkyageschlecht. Er ist in einer seiner frühern Geburten dem Buddha Dipankara, dem „Lichtschaffer" begegnet und hat von diesem seine Prophezeiung erhalten, da er ihm Blumen und Früchte geweiht. So ist es mit dem Bodhisattva Maitreya, dem „freundlieben", dem nächstkünftigen Buddha, so mit allen vorausgegangenen und allen noch folgenden. Denn so gehört es zur Bedeutung des Buddha und zur Auffassung seines Wesens, was aus der Unendlichkeit eines ewig rollenden Zeiten- und Geburtenwechsels folgt, daß wie der jetzige Buddha so unzählige in vergangenen Weltaltern erstanden und in zukünftigen erstehen werden.**)

---

*) Die erfindungsreiche Einbildungskraft konnte eine günstigere Gelegenheit, um erbauliche und beschauliche Beispiele von Tugend und Selbstaufopferung aufzustellen, nicht leicht haben. — Anfänglich in bestimmter Menge — 34 bei den nördlichen Buddhisten nach Anzahl der Lebensjahre des Buddha vor Erlangung der Buddhawürde — sind diese Jâtaka nachmals in unbegrenzter Anzahl verfaßt worden. Uebrigens ist das Verhältniß derselben unter einander und zu andern ähnlichen Geschichten des Orients noch keineswegs aufgehellt. Vgl. Sam. Beal, The Romantic Legend, Introd. V. ff.; Rhys Davids, Buddhist Birth Stories LXXXIX ff.; Kern a. a. O. I, 384 ff.

**) Nach dem Lalita-Vistara (s. Uebers. S. 4) u. a. sind von frühern Tathâgata oder Buddha 55 mit Namen genannt, nach deren beiden ersten, Padmottara und Dharmaketu als dritter Dipañkara folgt, mit welchem anfangend (aber auch wohl noch drei vorausschickend) die südlichen Buddhisten 24 aufführen. Abgesehen von sonstigen gleichen Namen in den beiderseitigen Listen sind bei nördlichen wie südlichen die sechs letzten, nämlich Vipaçyin, Çikhin, Viçvabhû, Krakucchanda, Kanakamuni und Kaçyapa, als Vorgänger Çâkyamunis übereinstimmend. Diese sechs zumal werden auch als „menschliche" Mânushi-Buddha bezeichnet. Von ihnen sollen die ersten drei in

Es sind aber zwei Momente im Buddhaleben, welche naturgemäß immer für wichtigste und entscheidende gegolten. Der eine ist des Bodhisattva Auszug, sein Verlassen von Hausstand und Familie oder sein Aufgeben der Welt und Eintreten ins Mönchsleben, ohne welches ihm wohl alle Herrschaft, nur nicht die höchste Erkenntniß und Buddhawürde hätte zu theil werden können. Und der andere ist nach erlangter Buddhawürde sein nicht minder bedeutsamer Entschluß, ein Verkündiger seiner Lehre oder seiner Erkenntniß aufzutreten, wie es heißt, das Rad des Gesetzes rollen zu lassen.

Das Rad sahen wir (S. 61 f.), ist von uralters her Symbol des lichten Tages und seines Kreislaufes, ist Zeichen der Herrschaft, der sittlichen und natürlichen Weltordnung. Wer das „Rad in Lauf setzt", der beginnet Reich und Herrschaft, und erst mit dem Rollen des Gesetzrades wird der Buddha, was er sein soll, ein Erlöser und Heilbringer für Welt und Wesen.

So ist die Sonne nicht ohne Licht und Strahlenkranz wie der Buddha nicht ohne Lehre und Gesetzverkündigung. Lehre und Verkündigung gehört zu seinem Wesen. Darum ist sie wie sein anderes Selbst hehr und heilig, wahr, fest und unverbrüchlich. So alles was als Ausspruch seines Mundes überliefert wird. Und so gilt umgekehrt alle heilige Ueberlieferung für Buddhaausspruch, denn der Buddha ist Urquell aller Wahrheit, Weisheit und Wissenschaft.

Das alles aber ist Dharma in des Wortes weitestem Sinne — Ordnung, Satzung, Brauch, Pflicht, Gesetz. Wie in den ältesten brahmanischen Gesetzaufstellungen, den Dharmasûtra, die wir kennen (S. 426), so ist dann nachmals im „Manu" alle Ordnung und Einrichtung der Welt, unter Göttern und Menschen, physisches und moralisches Wesen unter dem Begriff des Dharma bestimmt. Und so ist es buddhistisch.

Weil der Dharma alles unter sich begreift, so begreift er einerseits auch wohl den Buddha unter sich, wie anderseits doch wieder der Buddha über dem Dharma steht, weil dieser von jenem ausgeht. Genug, denn dieses Verhältniß soll hier weiter unerörtert bleiben. Der Buddha ist nicht ohne den Dharma, als zu seinem Wesen gehörig, und nicht der Dharma ohne den Buddha; aber beide sind auch nicht ohne ein drittes, darauf sie sich zumal wie zu ihrer Ergänzung beziehen.

Dieses dritte, das sich mit dem Buddha und Dharma zu einer Trias zusammen schließt, ist der Sangha, die Gemeinschaft der Heiligen oder die heilige Gemeinschaft. Es ist der „Zusammenschluß" der Anhänger oder Jünger des Buddha, wie er nach alsbald bestimmten und allgemeinen und dauernd giltigen Regeln sich vollzogen. Und wenn der Buddha nun Herr,

---

das goldene, die nächsten beiden in das silberne, Kaçyapa in das eherne und Çâkyamuni in das gegenwärtige eiserne Zeitalter fallen. Letzteres, das vierte oder Kaliyuga wird zu 1200 göttlichen oder 432 000 gewöhnlichen Jahren gerechnet. Vgl. Lalita-Vist.-Uebers. Erkl. Nr. 15, S. 74 ff.; Hodgson, Essays on the Languages etc. S. 33 Kern a. a. O. I, 23 ff.; 410—13.

Haupt oder Anfang, und der Dharma die Fortsetzung des Erlösungswerks genannt wird; wenn jener Dharmarâja, d. h. Gesetzeskönig heißt, weil er mit dem Gesetze oder der Lehre als Vehikel sein Reich erwirbt und erweitert: so ist der Sangha eben dieses Reich, die ideale Gemeinde oder Kirche, welche er geschaffen und begründet, die Versammlung der durch ihn selbst und sein Gesetz beseligten und seligen aller Zeit.*)

Mit der Aufnahme der ersten Jünger, die sich zum Buddha und seiner Lehre bekannten, war der Sangha begründet. „Seine Zuflucht nehmen zum Buddha und zum Dharma und zum Sangha" gab fortan die stehende Formel, mit welcher jeder neue Ankömmling seinen Wunsch erklärte, in die Mönchsgemeinschaft einzutreten. Und Buddha, Dharma und Sangha werden zur heiligen Trias oder Dreiheit, und bilden das kostbare „Dreikleinod" des Buddhathums.



(Amravati-Skulptur.)

Da erhebt sich nun über den Säulen der alten Felsentempel von Sanchi und Amravati und anderswo das Rad, und den gezierten Radschmuck krönt, einen neben dem andern, die Blume in Gestalt eines Dreizacks oder was sonst die Figur mit den gekrümmten Hörnern, das s. g. Vardhamâna oder „Crescens" als Emblem des Buddha bedeuten mag. Bildliche Darstellungen, auch solche, deren Sinn und Ursprung sich für uns in das Dunkel entlegener Zeit und Symbolik verlieren, hat das Buddhathum so gut wie andere indische Sekten und so zahlreich und mannigfach, als mit ihm selbst auch seine Denkmäler und Bauten sich über Indien und dessen Grenzen weit hinaus verbreitet haben.**)

Denn dieses Buddhathum verbreitete sich, wie der Buddha und seine Jünger jahr aus und jahr ein umherzogen und nach alter Sitte wandernd und predigend ihre Lehre von Ort zu Ort trugen. Nach Ablauf einer Regenzeit, die er zu Vârânasi oder Benares verbracht, hatte der Meister seine Schüler, so viele ihrer damals waren, zuerst nach allen Richtungen aus-

*) Die epische Sage hat auch den Yudhishthira als Dharmarâja bezeichnet, ein Beiname, welcher auch seinem göttlichen Vater Dharma gegeben wird. — Dharma ist Yama, der Herrscher im Todtenreich (vgl. S. 395; 397 f.), unter den wie zu einem Sangha die Schar der seligen Abgeschiedenen vereint sitzt (vgl. Kern a. a. O. I, 360 f.) An seiner Hand gelangt Yudhishthira, nachdem er die Proben seiner Treue und Festigkeit im Recht bestanden, zur höchsten himmlischen Glückseligkeit. Man kann in diesen und damit zusammenhängenden Stücken der Sagengeschichte die Gleichheit mit dem dargelegten buddhistischen Wesen nicht verkennen. Sie ist historisch bedeutsam nicht bloß in Namen, sondern auch in Verhältnissen ausgesprochen.

**) Ueber allegorische Figuren im allgemeinen vgl. Kern a. a. O. II, 238 f.; über das Vardhamâna oder Crescens im besondern das. 241 f., ferner Burnouf, Lotus, 627; Fergusson, Tree and Serpent-Worship, 2. Ausg., 114 f. und History of Ind. etc. Archit. 104, unter der Benennung Triçul, u. a.

gesandt, ihre Pilgerschaft anzutreten. Wie er selbst zogen die Mönche hin, sich ihre tägliche Nahrung von Haus zu Haus erbettelnd, wofern nicht ein Reicher und Vornehmer, welcher dem Orden zugethan war, ein Haushälter oder eine Haushälterin sie zu gaste lud. Auch geschah es, daß sie dann überdieß mit Geschenken bedacht wurden, auch mehrfach, daß dem Buddha Gärten, Haine und Häuser verehrt wurden, darin mit seinen Jüngern die Regenzeit zuzubringen. — Könige und Fürsten und die Mengen Volkes kamen dann zu solchen und andern Plätzen, dem Asketen Gautama ihre Aufwartung zu machen, auch Weise von weit und breit, von seinem Rufe angezogen. Mehr und immer mehrere wurden da bekehrt; geistliche Brüder, welche Tonsur und Ordenskleid nahmen, traten als Mitglieder in die Gemeinde ein, später auch Schwestern als Nonnen, während andere, die im weltlichen Leben beharrten, doch ihre Zuflucht zum Buddha und zum Gesetze und zum Sangha nahmen und sich als Laienmitglieder anschlossen. So wuchs stetig und immerfort das Ansehn und der Anhang des Buddha, und wie er nach 44jähriger Lehrthätigkeit und achtzig Jahre alt sein Haupt zum Sterben niederlegte, da waren die Lande, über welche er sein Gesetzesrad hatte rollen lassen, die Reiche der Kosala-Videha und Magadha mit ihren Hauptstädten Çrâvastî und Râjagriha, kurz das ganze Prasiergebiet unter der Herrschaft des Buddhathums.

Es war um das Jahr 480 vor unserer Zeitrechnung — um das Jahr der Kämpfe von Thermopylä, Artemisium und Salamis — kurz vor oder kurz nach diesem Jahr, daß der Buddha aus dem Leben schied, und ein andrer „Sieger" jenen Tod eingieng, welchen er als höchste und herrlichste und schönste Ueberwindung für Götter und Menschen gepriesen. Das war sein seliges „Verlöschen", sein Nirvâna*) — und der Buddha war fortan,

*) Ueber das Todesjahr des Buddha herrscht bei den Buddhisten selbst die größte Verschiedenheit der Angaben. Während bei den Tibetern allein vierzehn Daten angetroffen werden, welche sich zwischen 2422 und 546 vor uns. Zeitr. bewegen, und auch bei den Mongolen u. a. früher höhere, über ein- und zweitausend gehende Jahreszahlen sich finden, hat bei diesen, wie bei Chinesen, Japanen und Tonkinern später das Jahr 949 oder 950 übereinstimmend Geltung erlangt. Gegenüber aber diesen nördlichen haben die südlichen Buddhisten oder Singhalesen eine (namentlich seit 161 vor Chr.) viel mehr sichere, auch mit andern Ereignissen zutreffende Chronologie, aus welcher (nach Turnour, Examin. of the Pali Buddhistical Annals, J. of the As. Soc. of B. VI, 505 ff.) das Nirvâṇa des Buddha auf 543 vor uns. Zeitr. fällt. Diese Jahreszahl, welche namentlich durch Chr. Lassen (Ind. Alt. I², 602 ff. und II², 53—63) zu allgemeiner Annahme gekommen, hat in neuerer Zeit einige Korrektur erfahren., zunächst durch M. Müller (Hist. of Anc. Skr. Lit. 262 ff.), indem er nicht die Zeit des Mauryakönigs Candragupta, welche anderweitig durch Vergleichung feststeht, sondern dafür jene Zahl um 66 (auf 477) hinauf rückte und damit dem neuerdings auch durch jüngere Forscher und durch Inschriften mehr befestigten Datum näher kam. Letzteres ist nun durch Jacobi (Kalpa-Sûtra, Einl.), Kern (Buddhism. I, 319) — derselbe hatte früher [Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten etc. 30] das Jahr 388 erhalten — Rhys Davids, höchst. 485 — Bühler u. a. auf 480 bestimmt worden.

was Mythos und Legende von seinem entschwundenen Dasein machten, seine Lehre, was seine Jünger als solche aus ihrem Munde und Geiste überlieferten, seine Gemeinde, was nach ihm an Haupt und Gliedern bestand und unter gemeinsamer Form und Satzung für sein ferneres Bestehen und Wachsen zusammen hielt. Von diesem dreifachen aber soll, so weit sichs auch hier gehört, erzählt werden.

Zweites Kapitel.

Das Buddhaleben nach der Legende.

Der Bodhisattva — beginnt die Legende*) — wohnte glücklich im lieblichen Himmel der Tushita oder Seligen; unendliche Pracht und wunderbare Herrlichkeit schmückte sein Vimâna oder Götterzelt, darin er von Myriaden himmlischer angeschaut thronte, als lauten Rufs die Aufforderung an ihn ergieng, zu seinem letzten Dasein auf Erden in seiner Mutter Schoß hinab zu steigen. „Die Zeit ist da, nicht säume noch!" riefs ihm entgegen. Und er gieng in den Palast Dharmoccaya, „Fülle des Gesetzes", ihm nach die vollkommenen Göttersöhne, und jeder setzte sich auf seinen ihm gebührenden Löwen- oder Thronsitz.

In der Versammlung aber, welche die Apsaras oder Nymphen und niedern Göttersöhne ausgeschlossen, erhub sich eine Stimme, welche ver-

*) Im zweiten Kapitel des Lalita-Vistara, eines kanonischen Buches, das in Prosa und Poesie, s. g. Gâthâ, die Lebensgeschichte des Gautama Buddha von seiner Herabkunft aus dem Tushitahimmel bis zur Gründung einer Gemeinde darstellt, und nach welchem hier vornehmlich die Buddhalegende mitgetheilt werden soll.

„Einstmals — so beginnt das erste Kapitel — wandelte Bhagavant, der Heilige, zu Çrâvasti im Jetarhaine, dem Lustgarten Anâthapindadas, begleitet von einer großen Schar Bhixu oder Bettelmönchen — hier folgt eine Anzahl Namen — und begleitet von zahlreichen Mengen Bodhisattva u. s. w., mit ebenfalls zunächst folgender Namenaufführung (vgl. des Verf. Lalita-Vistara-Uebers.).

In dieser Zeit geschah es, daß der Heilige um die mittlere Nachtwache sich in tiefe Betrachtung versenkte, „Buddhas Schmuckentfaltung", und Strahlen von seinem Haupte bis in die Himmelsregionen giengen und die Göttersöhne erregten. Mit Îsvara, dem Götterherrn, an ihrer Spitze, begaben sie sich zum Jetarhaine und nahten ehrerbietig dem Heiligen. Sie baten um Mittheilung jenes Gesetzesabschlusses (Lalita-Vistara), welcher die Lebensgeschichte des Buddha in allen ihren Phasen erzählt. So hätten, sagten sie, die frühern Tathâgata oder Buddha gethan, die Padmottara, Dharmaketu, Dipankara u. a., und so möge nun auch der Heilige thun. Und schweigend, aller Welt, Göttern und Menschen, wie es heißt, zum Segen, winkte der Heilige Gewährung.

Unter Blütenregen hatten die Göttersöhne sich entfernt, als auf die Kunde von dem Ereigniß auch Bhixu und Bodhisattva gleiches ehrerbietig zu erbitten kamen und auch ihnen vom Buddha stillschweigende Gewährung zu theil ward."

Soviel, um dem Leser noch einen Einblick in diese Art buddh. Werke zu gewähren, welche durchweg in gleicher Weise anhebend den Buddha selbst zum Erzähler oder Darsteller ihres Inhalts machen.

kündete: In zwölf Jahren wird der Bodhisattva in den Schoß seiner Mutter eingehen!

Darauf begaben sich Göttersöhne als Brâhmana verkleidet nach Jambudvîpa oder Indien. Wem solchergestalt, lehrten sie, der Eintritt in seiner Mutter Schoß zu theil wird, der wird mit den (zwei und dreißig) Merkmalen eines großen Mannes zur Welt kommen. Ihm ist zwiefacher Lebensweg, kein dritter beschieden. Entweder nämlich bleibt er im Hause wohnen und wird ein König Cakravartin, ein Herrschaftsradlenker, Besitzer von sieben Kleinodien



Der König Cakravartin mit seinen sieben Kleinodien.
(Relief im Museum zu Madras.)

und zwar der Kleinodien eines Cakra oder Rades, eines Elefanten, eines Rosses, eines Kleinods von einem Weibe, eines Juwelenkleinods, eines Kleinods von einem Hausverwalter und zum siebenten von einem Heerführer.*) Oder aber er zieht aus seinem Hause ins Einsiedlerleben, wirft Begierde ab und Leidenschaft und wird Führer, höchster Herr, Lehrer der Götter und Menschenkinder.

Gleichzeitig mit jener Verkündigung ergieng an Pratyekabuddha, welche zu Râjagriha und um Vârânasî verweilten, die Aufforderung zur Räumung des Buddhagebiets, und nach einander verschwanden sie vom Erdboden.**)

---

*) Auf welche Weise der König Cakravartin mit jedem der sieben Kleinode ausgestattet wird, ihre besonderen Vorzüge oder Eigenschaften, wird im Lalita-Vistara (Uebers. S. 12—15) geschildert.

**) Vgl. S. 558. Sie huben sich (nach dem Original) sieben Palmen hoch in die Lüfte, flammten da auf und verlöschten gleich einem Meteor, und ihre lautern Körper-

Der Bodhisattva aber richtete nun sein Augenmerk auf die Zeit, das Land, die Gegend und das Geschlecht seiner Geburt. Bei jedem dieser vier Gegenstände seiner Erwägung sah er Gründe, aus denen es ungehörig erschien, anders als wie er that zu entscheiden. Ihm blieb in aller Hinsicht nur eine Bestimmung. Darnach konnte er den Göttersöhnen, welche lange und vergeblich nach einem makellosen Geburtsgeschlecht suchten, auf ihr endliches Befragen Bescheid geben. Er sagte ihnen die (vier und sechzig) Kennzeichen dieses Geschlechts und die (zwei und dreißig) der Frau, „in deren Schoß der Bodhisattva zu seinem letzten Dasein eingeht", und nachsinnend erkannten sie, worauf es abgesehen.

Es war eben das Geschlecht der Çâkya, „wachsend und gedeihlich", wie es heißt, „anmutig und volk- und menschenreich". In ihm war König Çuddhodana, rein und lauter von vaters- und mutterseiten, in allem makellos, dabei weder zu alt noch zu jung, kurz, von edler Art und mit Tugenden des Körpers und Geistes reich begabt. Seine Gattin war die Mâyâ, Tochter des Çâkyafürsten Suprabuddha, ein wonnigliches Weib, ganz Jugend und Schönheit. Sie hatte noch nicht geboren, heißt es, war noch ohne Sohn und Tochter, aber reizend, einer Götterjungfrau gleich mit allem Schmuck geziert, dabei frei von den Fehlern ihres Geschlechts. Ihren gepriesenen unvergleichlichen Körpereigenschaften entsprachen die gerühmten ausgezeichneten Vorzüge und Tugenden ihrer Seele, kurz, sie war, was man sagte, ein Kleinod von einem Weibe, Mayâs Gebilde gleich, ein Bild, darum auch Mâyâ mit Namen geheißen.*) Wie es im Liede heißt (L.-V. 3, 12):

Auch findet sich nicht in der Welt die Jungfrau,
bei Menschen, Gandharven und Göttern nimmer,
so irgend gleichkäme der Mâyâ-Devî
so angethan, Mutter zu sein des Bodhisattva.

Unterdessen rückte die Zeit der Hinabfahrt näher, und der Bodhisattva berief sämtliche Angehörige der Tushitagemeinschaft zu einer letzten Unterweisung. Er war jenes hohe Vimâna hinangestiegen, darin er vom obersten glanzstrahlenden Thronsitz herab seinen Unterricht ertheilte, und Göttersöhne und Nymphen saßen abgestuft im Kreise umher. Wie von einem mächtigen Stûpa oder Kuppelbau, solchen Anblick gewährte die Versammlung. Der Bodhisattva aber verkündete „die lichten Pforten des Gesetzes" und gab zum

reste fielen zu boden. Rishipatana, „der Rishi Fall", wurde die Oertlichkeit von da ab geheißen. Die Gegend, wo jener „Nirvâna" also stattfand, wird uns damit als Gebiet der ersten Wirksamkeit des Buddha bezeichnet.

*) Mâyâ bedeutet „Kunst, Kunstgriff, Kunstgebilde" (P. Wb.), mit dem spätern Nebenbegriff der Täuschung und Illusion. In der indischen Philosophie und Kosmogonie ist Mâyâ bekanntlich die personifizierte Macht des schönen Scheins, der Scheinwelt, gegenüber der wahren Wirklichkeit absoluten Seins und Wesens. Auch ohne diese Beziehung, wie wir sahen, hat die Legende den Namen des schönsten und tugendsamsten Weibes, der Mutter des künftigen Buddha, sinnreich genug Mâyâ genannt.

Abschied Mahnung und Weisung.*) Nachher ermutigte und ermunterte er seine Zuhörerschaft. „Gehen werde ich, Geliebte," so sagte er, „gen Jambudvîpa; denn es würde ungehörig sein, nach meinem bisherigen Bodhisattvawandel nicht auch zur höchsten Bodhi oder Erkenntniß zu gelangen."

Alle waren betrübt und weinten, und Göttersöhne umklammerten flehentlich die Füße des Meisters, ihn zum Bleiben zu bewegen. Der Tushitahimmel, klagten sie, würde ohne ihn glanzlos und sie selber würden wie verwaist sein. Darauf zeigte er ihnen den Bodhisattva Maitreya: „Hier Maitreya wird an meiner Stelle sein! Und Tiara und Diadem vom eignen Haupte nehmend und den andern damit bekleidend sagte er: „Nach mir wirst du, edler Mann, zur höchsten Bodhi erweckt werden!" .

So war denn Maitreya als Nachfolger des Bodhisattva im Tushitahimmel eingesetzt. — Noch wurde dann über die Gestalt berathen, unter welcher der Bodhisattva in seiner Mutter Schoß hinabfahren solle, und nach mancherlei Vorschlägen endlich also bestimmt: „Ein Elefant von hochedlem Ansehn, golden geschmückt und schön glänzend, mit aufgethanem Rachen, eine majestätische Erscheinung" — so, heißt es, sei aus den Veda überliefert, und nach Ablegung dieser Gestalt werde er der zwei und dreißig Merkmale theilhaft sein.**)

Im Hause und in den Gärten des Königs Çuddhodana ließ der Bodhisattva indessen angesichts der Nähe seiner Geburt eine Anzahl (acht) Wunder und Vorzeichen geschehen.

Mâyâ-Devî aber hatte sich gebadet und gesalbt, gar köstliches Armgeschmeide und zartes, duftiges Gewand angelegt, als sie strahlend von Freude und wonniglicher froher Anmut inmitten ihrer Frauen zum Festsaal des Königs Çuddhodana schritt, sich dort auf glänzend eingerichtetem prächtigem

---

*) Es ist die bekannte Stûpa- oder Topenform, die wir schon früher als mächtige Grab- oder Reliquientempel abgebildet sahen und weiterhin an geeigneter Stelle sehen werden. „Die lichten Pforten des Gesetzes" heißt das 4. Kap. des Lal.-Vist. mit seinen 108 in einer Art von Causalnexus gegebenen Bestimmungen (Uebers. S. 25, Erkl. S. 136 ff.). „Wenn die Erweckung erlangt wird — heißt es in dem anschließenden Liede — und wie Nektarguß das Gesetz herabströmt, dann sollt ihr wieder kommen, das vortreffliche Gesetz zu empfangen."

**) Nach dem Lal.-Vist. (Kap. 5, Eing.) heißt der Elefant ein „Sechshauer oder Sechszahn" (shaḍdanta), wie mit goldnem Flechtwerk angethan u. s. w. Der Name kennzeichnet den mythischen Elefantenkönig und diesen wohl damit, wie er sonst und weiterhin genannt wird, als „jung und kräftig". Dahin geht auch wohl (wie ich gegen meine frühere Uebers. (S. 34) und Erklärung (S. 178 ff.) jetzt den betreff. Ausdruck nehme) „die Gestalt mit aufgesperrtem Rachen", also mit emporgeworfenem Rüssel, wodurch die ganze Haltung des Körpers eine gehobene wird. Wohl habe ich eine solche, doch niemals meines Wissens in den vielen Darstellungen des Elefanten eine mit sechs Hauern gesehen (wie dieß auch Kern (I, 307) zu dem Bilde von Bharhut bemerkt). Die 32 Merkmale sind die in dieser stehenden Zahl (Lal.-Vist. 7 und sonst) mehrfach aufgezählten besondern Eigenheiten am Körper des Mahâ-Purusha oder „großen Mannes". Vgl. Burnouf, Lotus 553 ff.

Thronsessel zur rechten ihres Gatten niederließ und diesen sanft bescheiden, süßlieblichen Wortes und lächelnden Mundes ansprach. „Heil dir, König, höre mich an und gewähre mir Gnade!" Also anhebend erbat sie sich die Erfüllung einer frommen Gelübdefeier, legte das Bekenntniß ihrer Lauterkeit in That, Wort und Gesinnung, der zehnfachen Heilsübung, in die Hand ihres Herrn und Gebieters und erklärte dann ihr Verlangen, auf der Höhe ihrer Schloßburg, um welche der Schwan seine Kreise zieht, in stiller enthaltsamer Zurückgezogenheit mit ihren Gespielen verweilen zu dürfen.*) Auch er selbst, der König, solle in dieser Zeit Ruhe und Enthaltsamkeit wahren, solle Freiheit den Gefesselten, Nahrung und Kleidung den Armen und Dürftigen schenken, kurz, seinem gesamten Volke wie ein liebender Vater sich erweisen. Aller Streit und Hader, bat sie, solle in dieser Zeit aufhören und überall Glück und Zufriedenheit herrschen.

Wohlgefällig vernahm der König diese Rede seiner Gattin und gewährte ihr Verlangen. Auf sein Geheiß wurden die Söller jener Burg alsbald aufs herrlichste hergerichtet, mit Blumen, Palmen und Flaggen reich geschmückt und den prächtigsten Lagerstätten ausgerüstet. Tausende von gewappneten Reisigen wurden in weitem Umkreise Wache zu halten bestellt, sowie die Königin mit ihren Frauen dort unter Sang und Klang ihren Einzug gehalten. Wie eine der Götterjungfrauen in Indras Lusthain sollte die Mâyâ dort wohnen.

Unterdessen vereinigten sich die Götterwesen der lautern Himmelsregionen, alle der Kâma- und Rûpawelt, um den Bodhisattva bei seiner bevorstehenden Hinabfahrt das Geleite zu geben.**) — Bei den göttlichen Jungfrauen aber, welche die Kâmawelt beherrschen, regte sich ein heftiges Verlangen nach dem Anblick der Mâyâ, und in Glanz und Blütenduft gekleidet verließen sie ihre Wohnungen im Reich der Unsterblichen und kamen in das Gebiet von Kapila, wo inmitten herrlicher Gartenanlagen die Behausungen des Königs Çuddhodana lagen und Dhârtarâshtra, die glänzende Schwanenburg. Da hatte die Königin bereits ihre Söllerwohnung bezogen, und auf kostbarem Lager gebettet erblickten sie aus den Lüften herab die Nymphen, welche andächtig wie zum Gruß die Hände erhuben und voll Verwunderung aber auch nicht

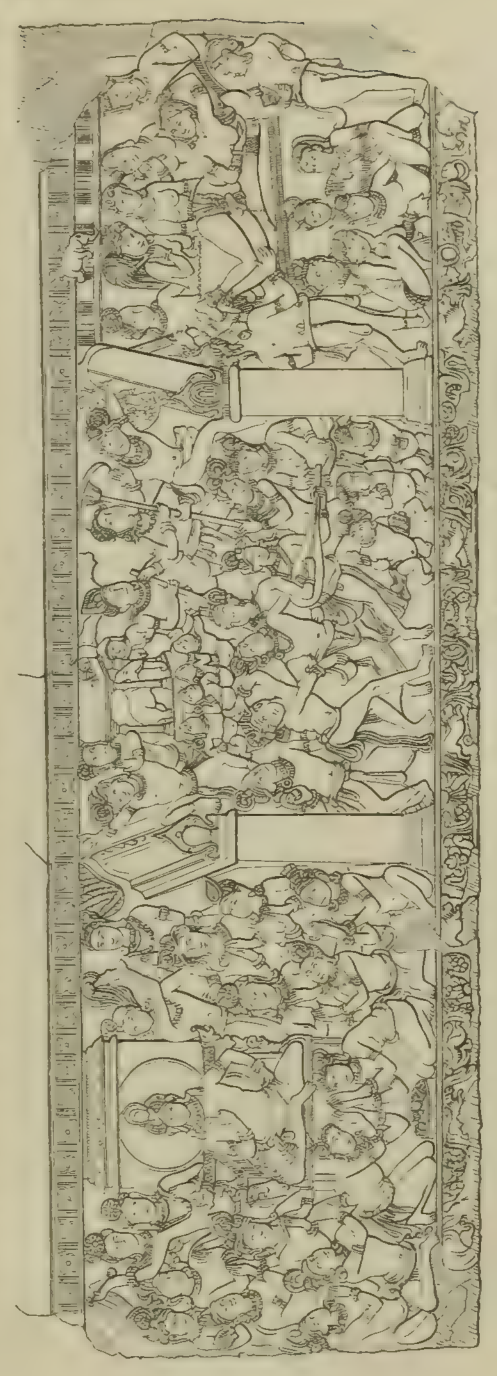
---

*) Die zehnfache Heilsübung gibt das buddh. Zehngebot, davon die erste Hälfte allgemein verbindliche Sittengesetze (Leben, Eigenthum ꝛc.), die andere mehr mönchische Regeln angehen. Ein Fünf- und Zehngebot, das Ungerechtigkeit in Handlung, Rede und Gedanke verbietet, ist bekanntlich schon brahmanisch. Uebrigens gleicht das ganze Auftreten der Mâyâ dem einer Novize, welche in die Hand des Priesters (hier ihres Gatten) Gelübde und Bekenntniß ablegt.

**) Natürlich können hier nur die Götterklassen der Lust(kâma)- und Formen(rûpa)-Welt, nicht die der dritten und höchsten der Dreiwelt, der form- oder gestaltlosen (arûpa) in betracht kommen. Für näheres noch über die buddhistische (auch schon brahmanische) Welt- und Weseneintheilung und Benennung vgl. die Erkl. (Nr. 21 u. 69) zur Lal.-Vist.-Uebers., S. 85 u. 193 ff.

ohne Neid sie eine der andern zeigten. „Heil! nun erblickt sie die schönste aller Frauen!“ so rufend und fromm umkreisend betrachteten sie wieder und wieder die Mâyâ, sandten himmlische Blumen auf sie herab und kehrten zurück wie sie gekommen.*)

Wie dann aber die Zeit gekommen, welche Götterstimmen droben verkünden, da begeben sich jene himmlischen alle, von den vier Mahârâja, den Großkönigen oder Welthütern an, Çakra oder Indra und die andern, auch Scharen von zugehörigen Apsaras, in die Nähe des Bodhisattva, bringen ihm ihre Verehrung dar und halten sich bereit, seine Hinabfahrt unter Musik und Sang zu begleiten.**)



Abschied, Hinabfahrt, Ankunft. (Amravati, inneres Friesstück der äußern Umfassung.)

*) Der Name Kapila oder Kapilavastu, womit die Residenz Çuddhodanas hier zuerst genannt wird, darf unzweifelhaft als Namen einer wirklichen Stadt genommen werden. Solche ist nach der Tradition schon frühe zerstört und verlassen worden, ihre Trümmer wurden aber noch bekannten und glaubwürdigen chinesischen Pilgern des 5. und 7. Jhdts. gezeigt Für die Richtigkeit dieser Angabe und einigermaßen auch für die Lage der alten Königsstadt kann aber das Flüßchen Rohinî mit eintreten, welches von Norden her unweit Gorakhpur der Raptî zufließt und noch heute seinen alten Namen führt. Vgl. übr. Lassen, Ind. Alt. I^2, 272 N.; Kern, Buddh. I, 317 f.; Oldenberg, Buddha, 94 u. a.

**) Diese Göttertheilnahme, welche schon ältere Gesänge Lal.-Vist. 5) feiern und spätere Bildwerke,

Da stieg nun der Bodhisattva angesichts aller Götter und Geister auf einen Thronsitz herab, der Çrîgarbha, „Glücksschoß", genannt wird, und beginnt von da, umringt von den Tausenden und Myriaden der himmlischen, seinen Aufbruch aus der Tushitawohnung. Lichtglanz entwand sich, sowie er aufbrach, seinem Körper, so mächtig, daß er alle Welten durchdrang, ja, bis zu den Lokântarika oder zwischenweltlichen, deren Bewohner sonst in ewiger Nacht und dichtem Dunkel gefangen einander niemals erblicken.*) Das ganze dreitausendfache Weltenall erbebte und erdröhnte bis in seine innersten Grundfesten. Fröhliche liebliche Stimmen aber und mildes wonniges Rauschen erfüllte die Lüfte. Nirgend war in dieser Zeit noch Unruhe, Unfrieden oder Haß, nirgend Schmerz, Wehe oder Leid, wie der Bodhisattva unter dem Jubel aller Götter, unter schallender Sphärenmusik, unter den Preisgesängen frohlockender und tanzender Apsarsen — ein Singen und Rauschen, das in der Kapilastadt widerhallte — sich zur Erde niedersenkte und in den Schoß seiner Mutter hinabfuhr.

Die kalte Jahreszeit war verstrichen; es war im Vaiçâkha, dem lieblichen Lenzesmond; die Erde hatte sich wieder mit frischem Grün bekleidet, und Baum und Gesträuch prangten in Laub- und Blütenfülle, als der Bodhisattva aus den Höhen herab seine Mutter sah, die zur Vollmondszeit, zur Verbindung des Mondes mit dem Pushya- oder Blütengestirn ihre Gelübdefeier begieng, und er in Gestalt eines jungen weißen Elefanten, eines Sechshauers, das Haupt purpurn gerötet, die Zähne goldgereift, kräftigen Gliederbaus, sich hernieder ließ und zur rechten Seite in den Schoß seiner Gebärerin eintrat.**)

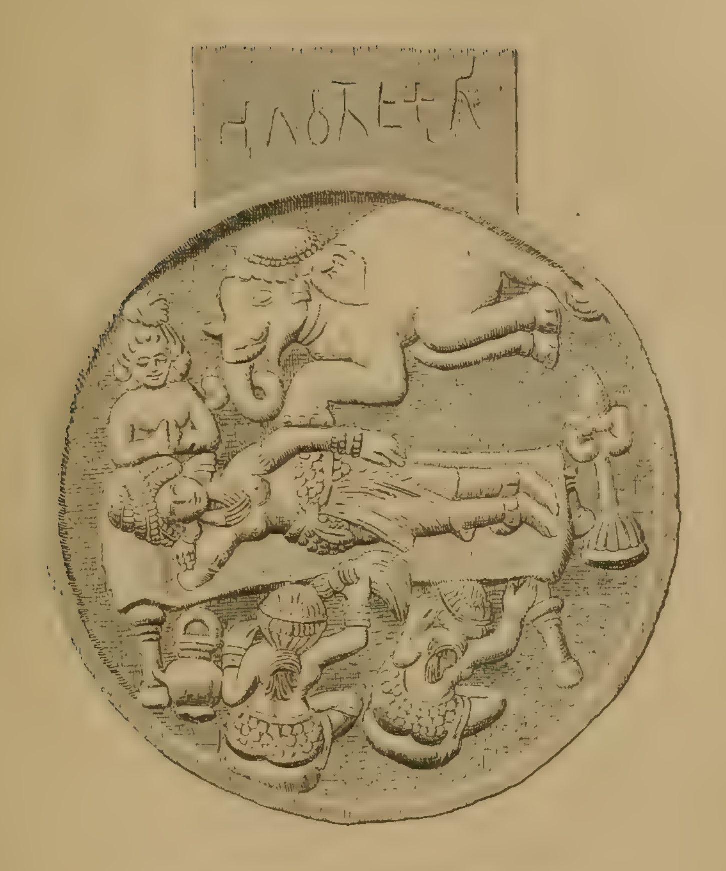
Mâyâ-Devî aber lag süßen Schlummers auf ihrem Lager und sah ein Traumgesicht.

---

wie wir sehen, darstellen, ist auch deshalb hier aufgenommen, um die buddh. Unterordnung aller Götter unter den künftigen Buddha zu zeigen. — Großkönige oder Welthüter (lokapâla) sind die vier Götterhäupter (Beherrscher der Himmelsgegenden (vgl. Burnouf, Intr. 601), welche die Legende (wie auch bildlich gezeigt) zu Hütern der Mâyâ an den Pfosten ihres Lagers bestellt. Ihre Verehrung zeigen die Götter durch Erheben der zusammengelegten Hände, wie ebenfalls überall auf den buddh. Bildwerken, und durch ein gewöhnlich dreimaliges nach rechts gewandtes Umkreisen oder Umwandeln der gefeierten Person.

*) Unter Lokântarika oder „zwischenweltlichen" sind die Räume und Bewohner jener Zellen zu verstehen, welche durch das Aneinanderdrücken der Eisenwälle (cakravâla, Kreisringe) von drei Welten gebildet werden, die zu tausend solcher Gruppen aneinander lagern. Jeden der Weltkreise umgeben so (in Form sphärischer Dreiecke) sechs solcher Zwischenräume, welche als furchtbare Höllen- und Marterstätten gedacht werden, dahin niemals weder Licht noch Wärme dringen kann, und deren Bewohner einander auch niemals erblicken und erkennen können. Vgl. Lal.-Vist.-Uebers. S. 43 u. die Erkl. Nr. 80, S. 208 f.

**) Der Vaiçâkha oder Viçâkha-Monat entspricht unserm April/Mai. — Nach einer andern (südbuddh.) Ueberlieferung findet die Empfängniß im Âshâdhâ-Monat (Juni/Juli) statt, zur Zeit einer allgemeinen Festfeier. Vgl. Kern, Buddhism. I, 25 f.



Traumgesicht der Mâyâ-Devî.

(Medaillon-Bild eines Riegelpfeilers des Bharhut-Stûpa.)

Mâyâ-Devi ruht auf erhöhtem, säulengestütztem Lager. Sie liegt in voller Bekleidung, mit Kopfputz, Ohrgehänge, Halsgeschmeide, Arm- und Beinringen. Die rechte Hand unter dem Kopfe, ist ihre rechte Seite frei. — Ihre Umgebung bilden drei Frauen ihres Gefolges; einerseits eine offenbar höhere Warterin in Andachtshaltung; anderseits, neben einem Wasserkrug, die eine Dienerin mit dem Fliegenwedel, die andere wie aufmerksam auf die Herrin blickend. — Eine Lampe auf erhöhtem Gestell brennt zu füßen des Lagers. — Aus der Höhe wie herabschwebend ist der Elefant, dessen Gestalt der Bodhisattva angenommen, sowie (nach neuerer Lesung) die Inschrift besagt: bhagavata chaddanto, d. h. der glückselige Buddha als Chaddanta (der Name des sagenhaften Elefantenkönigs von Himavant).



„Silberglänzenden Scheins, ein Sechshau'r,
  prächtigen Rüssels, das Haupt schön gerötet,
hoch einher ein Ilsenfürst ihr zuschritt,
  Anmut sein Gang, doch fest wie Demant sein Gerüste."

Sie hatte noch niemals solche Gestalt gesehen, noch niemals auch gleiches Wonnegefühl durch ihr ganzes Wesen hindurch empfunden. — Erwachend erhob sie sich von ihrem Lager, kleidete sich in Prachtgewand und gieng mit ihren Frauen aus dem Söllergemach in den nahen Açokahain hinab, von wo aus sie einen Boten an ihren Gatten den König entsandte, ihn zu sich zu bescheiden.

Freudig erregt folgte der König dieser Botschaft, zog mit großem Gefolge, auch Schriftkundige darunter, zum Açokahain, an dessen Eingang er von heiligem Schauer ergriffen innehielt, bis Stimmen unsichtbarer Götter ihn zum Eintritt ermunterten. Da sah er denn von ihren Gespielen umringt die Mâyâ, vernahm ihr Traumgesicht und ließ auf ihren Wunsch vedakundige Brahmanen kommen, um den Traum zu deuten. Solche kamen, hörten und sagten:

„Hohe unermeßliche Freude, nicht Unheil wird dem Königshaus! — Du wirst einen Sohn gebären," fuhren sie zur Mâyâ gewandt fort, „angethan mit allen Zeichen der künftigen Weltherrschaft. So er aber sein Haus verläßt, Reich und Sinnenlust aufgibt und der Wesen sich erbarmend hinauszieht, dann wird er ein Buddha werden, ein Lehrer der Dreiwelt, der alle Welt mit köstlichem Himmelstrank labet."*)

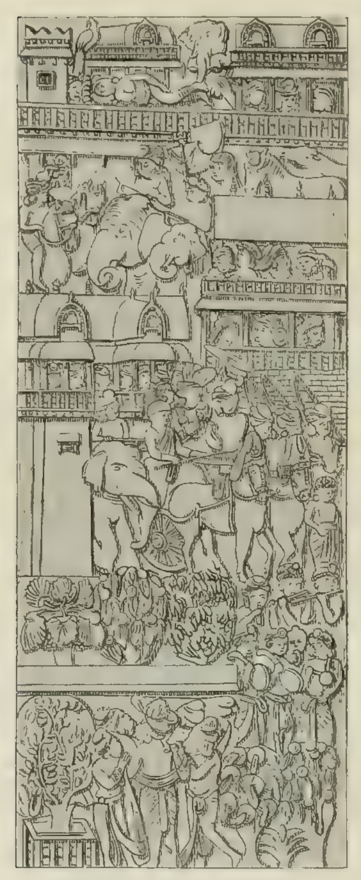
So erklärten die veda- und zeichenkundigen Brahmanen, und hoch erfreut vernahm der König ihre Deutung und entließ sie aufs reichlichste beschenkt. Auch im ganzen Stadtbezirk von Kapila, an allen Thoren und auf allen freien Plätzen ließ er Gaben, Kleidung und Nahrung an Dürftige vertheilen. Dann endlich ließ er für seine Gattin ein herrliches Haus herrichten, das an Pracht und Schönheit alles bisher gesehene übertraf, um der Mâyâ für die nächste Zeit eine den himmlischen gleiche Wohnstatt zu gewähren.**)

---

*) Nach der südlichen Ueberlieferung hatte die Königin sich damals in ihrem Schlafgemach zur Ruhe begeben, da sie im Traume sah, wie die vier Mahârâja sie mit ihrem Bette nach dem Himâlaya trugen und dort unter schattigem Baume niederließen. Die Frauen der Großkönige wuschen sie darauf im See Anavatapta, legten ihr himmlische Kleider und Blumenschmuck an und brachten sie nach einem Silberberg, in eine dort befindliche goldene Grotte, wo sie, das Kopfende ihres Lagers nach Osten, niedergelegt ward. Im selben Augenblick nahm der Bodhisattva die Gestalt eines weißen Elefanten an, ließ sich auf den Silberberg herab, kam mit weißem Lotus im Rüssel und unter dröhnendem Gebrüll in die Goldgrotte und dringt, nachdem er ihr Lager dreimal ehrerbietig umwandelt, in die rechte Seite seiner Gebärerin, in deren Schoß ein. — Am Morgen erwachend erzählt sie den Traum ihrem Gatten, der darauf 64 Brahmanen zu dessen Deutung beschied. — Wunder und Zeichen aber läßt die Sage hier zur Zeit der Empfängniß geschehen. Vgl. Kern a. a. O. S. 26 f.

**) Nach dem Lal.-Vist. kommen die Häupter der verschiedenen Götterklassen, um der Mâyâ nach der Empfängniß je ihre Wohnung anzubieten. Diese bezieht nun

Ueberall aber herrschte dazumal Ruhe und Zufriedenheit, nirgend war Unfriede, Trauer oder Schmerz, und wie die Götter im Nandana oder Indras Lusthain, heißt es, lebten alle Menschen damals froh und glücklich.



Ausfahrt zum Lumbinîhain.
(Sanchi-Skulptur.)

Zehn Monate waren dahin gegangen, als Wundererscheinungen in Häusern und Gärten des Königs Çuddhodana die nahe Geburt des Bodhisattva anzeigten. Solches gewahrend wandte sich die Mâyâ in einer ersten Wache der Nacht an den König und bat, ihr den lang gehegten Herzenswunsch, die Ausfahrt in das Gebiet der Lusthaine zu verstatten. „Erwacht," sagte sie „zu frischem Blumenschmuck sind schon wieder die Sâlabäume; der Frühling ist die Wonnezeit der Frauen, wenn Bienengeschwirr und Kokilasang und farbenstrahlender Blütenstaub die Lüfte erfüllen. Wohlan, so gewähre, daß wir ohne Verzug hinaus ziehen!"

Bereitwillig hieß der König darauf Elefanten, Rosse und Wagen, die Menge edelster Zugthiere mit Gold und Geschmeide, Glöcklein und Flechtwerk anschirren und zur Fahrt in den Lumbinîhain ausrüsten. Mit Wimpeln und Tüchern ließ er auch die Bäume am Wege behangen, und lanzen- und bogenführende zur Wacht aufziehen. Dann bat er die Frauen des Hauses, ihm zu liebe heute ihre besten Kleider und Schmucksachen anzulegen, andere, daß sie mit Musik, Flöten, Zimbeln und Harfen, mit Spiel und Tanz zur hand seien, um die Freude zu erhöhen. Die Mâyâ-Devî aber sollte auf einem Wagen, mit sonst nicht Mann noch Weib, von Mädchen in buntem Harnisch gefahren werden. So ward alles bereitet, und mächtig das Glänzen und Rauschen, wie die Königin aus dem Hause an den Eingang trat.

Sodann bestieg sie den Wagen, welchen der König mit ausnehmender Pracht, mit Vogelsang und Glockenklang für sie hatte herrichten lassen, und Götterfrauen, heißt es, schauten hernieder, Lob- und Preislieder anstimmend.

---

zwar das ihr vom König hergestellte, alle göttliche Pracht übersteigende Wohnhaus; aber durch die Wundermacht des Bodhisattva bewirkt, glaubte doch jeder der himmlischen sein Anerbieten angenommen.

Wie die Mâyâ aber ihren Thronsitz einnahm, da ertönte Sphärenmusik, himmlische Blumen regneten herab, die Erde erzitterte, und es rief: „Heute wird der Wesen bestes im Lumbinî zur Welt kommen!" — Unterdessen hatten sich die vier Welthüter zum Geleite des Wagens, Indra, der Herr der dreiunddreißig, zur Säuberung der Wegbahn, und Brahmanen vornan aufgestellt, alle Bösen abzuhalten. Götter grüßten, ihrer tausende überall, mit andächtiger Händeerhebung. Auch der König ward dieß gewahrend inne, es müsse ein Gott der Götter sein, dem Brahman, Indra und die himmlischen alle solche Verehrung erwiesen.

Also gelangte man zum Lumbinîhain, der festlich prangend, mit Laub, Blumen und Früchten zumal geschmückt, in wunderbarer Herrlichkeit da stand. Die Mâyâ stieg von ihrem Wagen herab und ergieng sich lustwandelnd von Baum zu Baum. Sie kam zu einem Plaxa (ficus relig.), der hoch und stattlich sein weitragendes Geäste trug, mit dunklen Blättern und duftigen Blütenrispen behangen. Wie ehrerbietig verneigend beugte der Baum ihr



Traum und Geburt. Im Frauenpalast. (Amravatî, Innenfries äußrer Umfassung.)

seine Zweige hernieder. — Apsaras, Götternymphen umringen sie, bieten ihre Dienste an, ermuntern sie und preisen den Sohn, den sie heute gebären wird. — Da streckte die Mâyâ, den Blick froh zum Himmel gewandt, ihren rechten Arm aus — eines Blitzstrahls Ansehn — und aus ihrer rechten Seite drang der Sohn, der volle zehn Monde in ihrem Schoße geweilt, unbefleckt und rein, wie kein andrer geboren wird.

Der Götterfürst Indra und der Weltenherr Brahma waren ehrerbietig bereit stehend, ein lichtes Kâçigewand in Händen, den Bodhisattva aufzunehmen. Der aber, kaum geboren, entwindet sich jenen Götterhänden, die ihn aufgefangen, und tritt fest zur Erde hinab; ein mächtiger Lotus bricht an der Stelle hervor, die sein Fuß zuerst berührt. Die Erde erbebt, der Himmel strahlt licht, Blumen schauern hernieder. Gleichzeitig ergießen sich Wasserströme, ein kalter und ein warmer, von einem Nâgakönigspaar entsandt, über den neugebornen, und zu dem Bade fließen Wohlgerüche aus Himmelsblumen, von allen Göttern rings gespendet. Ueber seinem Haupte aber erscheinen ein lichtweißer Sonnenschirm und ein paar glänzende Wedel, indes er selbst, der Bodhisattva, auf seinem Lotus stehend, im Kreise frei umherschaut, mit Löwen-

blick, seiner Obmacht bewußt. Dann schreitet er sieben Schritte auf der Erde, die ihn empfangen, Lotus erblühen unter seinen Füßen, und seine Stimme hallt wie Brahmastimme kräftig, da er nun jubelnd ausruft: „Ich bin der höchste, bin der beste in aller Welt; dieß ist meine letzte Geburt!" — Die Zeichen seiner königlichen Würde haben ihm Götterhände nachgetragen, wie er die sieben Schritte that, noch schauern Blumen und Duftwasser herab, noch erzittert die Erde, noch leuchtet der Himmel, das Licht strahlt bis in die Höllengründe, und alle Wesen sind erfreut.*)

So war der Bodhisattva geboren. Ein Eilbote meldet dem König das glückliche Ereigniß seines Hauses, ein zweiter und dritter kommen — so will es die Legende — ihm von andern gleichzeitigen Geburten, von Söhnen und Töchtern in der Çâkyafamilie, — von der Chandakas, des Sklavinnensohns, und Kantakas, des edlen Rosses — von noch weitern Glücks- und Wundererscheinungen Kunde zu geben, ihn selber aber auch aufzufordern, nun hinzugehen und den herrlichsten aller Söhne mit eignen Augen zu schauen.**)

Der König gieng, und eingedenk alles Glücks und Gelingens und der Erfüllung aller seiner Wünsche, die ihm mit und seit der Geburt dieses Sohnes zu theil geworden, wollte er ihn Sarvârthasiddha nennen. Und so ward er genannt, und reiche festliche Bewirthung wurde zur Feier der Namengebung veranstaltet.***)

---

*) So im wesentlichen übereinstimmend nach nördlicher und südlicher Ueberlieferung. Diese läßt den Bodhisattva nur sieben Schritte nach Norden machen, und dann stille stehen und jene Worte und noch andre Jubelrufe, wie „in den Kampf ziehende Helden" ausstoßen (vgl. Kern a. a. O. 30 f.), während die Lal.-Vist.-Prosa ihn sieben Schritte nach jeder Himmelsrichtung, nach Zenith und Nadir und jedesmal einen entsprechenden Ausruf thun läßt. Uebrigens ist diese Prosa hier und sonst breit und überladen, indes die ältern Gâthâ oder Lieder, daraus der Text vorab gezogen, aus gesonderten Bruchstücken zusammengesetzt erscheinen.

**) Namentlich sind als dergleichen Altersgenossen des Bodhisattva außer den genannten auch die Yaçovatî, seine spätere Gattin, nach anderer (tib.) Ueberlieferung auch die Prinzen Prasenajit, Bimbisâra, Udayana und Pradyota, überhaupt solche angeführt, welche in der Legende eine Rolle spielen (Kern a. a. O. 32). Dazu sollen viele hunderte noch gleichzeitig geboren sein, auch Herden von Elefanten, Rossen, Büffeln, die schreiend zum Königshause kommen. Endlich sollen zugleich der Bodhibaum zu Buddhagayâ oder Uruvilvâ, ferner fünf mächtige Schatzkammern u. dergl. hervor getreten sein.

***) Die Mutter, heißts, war nach der Geburt vollkommen heil und gesund, also konnte die Namengebung (vgl. S. 452), die nach andern am 5. Tage erfolgte, auch sogleich stattfinden. Sarvârthasiddha (anders auch Siddhârtha) heißt „aller Wunsch, alles Absehen erfüllt". — Wie der spätere Mönch und Lehrer gewöhnlich gerufen wird, Gautama, d. i. Gotamasprößling, ist wohl Schul- oder Sektenname (vgl. Kern a. a. O. 313), vielleicht der Name, welchen der Vater bis dahin für sich behielt. Auch scheint ihm dieser Name von mütterlicher Seite zuzukommen, da seine Mutterschwester (Mahâ-) Prajâpatî Gautamî heißt, sein Großvater mütterlicherseits Suprabuddha, „der schön erleuchtete," darnach mit dem Angirasa Gotama in Beziehung steht. Gotama ist bekanntlich ein ältester Lehrer- und Sängername.

Sieben Tage — so lange blieb die ganze Schar mit dem Kinde im Lumbinihain — wurden unter dem Jubel von Göttern und Menschen festlich begangen und reichlich Geschenke, Speise und Getränke ausgetheilt. — Am siebenten Tage nach ihres Sohnes Geburt starb die Mâyâ-Devî und wurde in Indras Himmel versetzt. So ist es die Regel bei eines Bodhisattva Mutter, wird gesagt; der Anblick ihres erwachsenen und vollkräftigen, ins Pilgerleben hinaus ziehenden Sohnes würde ihr das Herz brechen.

Darnach wurde der Bodhisattva in die Kapilastadt verbracht, und wieder war es ein pomphafter Aufzug, daran unter andern viele tausende von Mädchen, die einen mit Duftwasserkrügen, die andern mit Kränzen, wieder andere mit Palmen- oder Pfauenfächern u. dergl., zumal mit menschlichen auch Götterjungfrauen theil nahmen. Alle Häuser und Paläste öffneten sich dem Ankömmling, dem sein Vater dann die herrlichste Behausung gab. Ihm zur Pflege und Wartung wurde aber seine Mutterschwester, die hohe Herrin (Mahâprajâpatî) Gautamî bestellt und ihr zur Seite eine Anzahl jugendlicher Wärterinnen zu ständiger Umgebung.*)

Den König Çuddhodana und seine Çâkyaschar beschäftigte aber bereits der Gedanke an die Zukunft des Prinzen und was er sich erwählen werde, ob die Weltherrschaft eines Königs oder eines Mönches Bettelstand.

Damals war in seiner Einsiedlerhütte am Himavant ein greiser Rishi, Asita, der schwarze, mit Namen.**) Aus Wunderzeichen, die er gesehen, und aus dem Buddharufe, den er aus dem Munde jubelnd dahin ziehender Götter vernommen, war ihm Kunde von dem Erscheinen eines Weltheilands geworden, und sein forschendes Seherauge hatte ihn diesen auch alsbald in der Kapilastadt, im Hause des Königs Çuddhodana, in dessen neugebornem Sohne entdecken lassen. Mächtig war ihm dadurch sein Inneres bewegt, und eilends eifrig hob er sich in die Lüfte, sein Schwestersohn und Jünger mit ihm, und beide gelangten in wunderkräftigem Fluge nach Kapila, an den Eingang der hohen volksumlagerten Königsburg.

---

*) Nach dem L.-V. wiesen die versammelten Çâkyagreisinnen, die hunderte, welche sich zu Pflegerinnen des Prinzen angeboten, ihrer Jugend und Unerfahrenheit wegen, zurück, und wählten eben dessen Muhme mit 32 andern zum Ammendienst. — Sonst bilden die vielen Mädchen und Nymphen, die immer scharenweis in der Umgebung des Prinzen auftreten — tausende von gleichaltrigen Mädchen werden (nach L.-V. 8 Eing.) von ihren Eltern dem Bodhisattva geschenkt — einen merkwürdigen Zug der Legende, darnach der Bodhisattva allerdings wie ein anderer Krishna oder Hirtengott erscheint. Vgl. Senart, La légende du Buddha (Journ. As. 1874, VII, 3), 405 f.

**) Bei den südlichen Buddhisten Devala, auch Kâla- oder Asita-Devala, d. i. schwarzer, dunkelfarbiger Devala geheißen. (Den Brahmanen ist unter diesem Namen ein Liederdichter, später ein Lehrer der Astrologie, bekannt, während Asita ihnen auch einen „Herrscher des Dunkels oder Zauberer" benennt. P. Wb.) Dort war Devala in den Himmel und aus dem hier herrschenden Jubel zur Kenntniß des geschehenen gelangt.

„Gehe," rief der Alte da den Pförtner an, „melde dem Könige, ein Rishi steht vor dem Thor und begehrt Einlaß!" Der Pförtner that wie ihm geheißen, und willig gewährte der König das Verlangen. — „Siegreich sei, o Gebieter, lange lebe, und lange daure deine Herrschaft!" so redete der eintretende Asita darauf den König an, setzte sich auf den ihm dargebotenen Sessel und erklärte auf die Frage nach seinem Begehr, daß er einzig den herrlichen Sohn zu sehen gekommen, der dem König mit den zwei und dreißig Merkmalen ausgestattet, das Kraftgebild von einem Menschensohn geboren sei; nichts anderes habe ihn hergeführt.

„Wohl!" sagte der König, er heiße ihn willkommen, doch weil das Kind eben schliefe, so möge er etwas verziehen, bis es erwacht sei. „Große Männer," entgegnete der Rishi, „pflegen nicht lange zu schlafen;" und wirklich meldete ein Diener allsogleich das Erwachen des Königssohns.



Fußsohlen des Buddha.
(Amravati, Basrelief.)

Wie Asita nun das Kind auf dem Arme des Königs erblickt, in leuchtender Schönheit, wie Gold- und Mondesglanz strahlend, wie er das Cakrazeichen unter seinen Füßen schaut, da erhebt er sich und neigt ehrerbietig die Hände faltend sein Haupt zu boden. Darauf umarmt er das Kind und verkündet, die Zeichen der Weltherrschaft an ihm sehend und vedakundig, wie er war, auch seinerseits die Weissagung, die zwiefältig über des Prinzen Werden ausgesprochen. Sodann aber stürzen Thränen aus den Augen des Greises, und er bricht in Weinen und Schluchzen aus. Entsetzt, da er Unheil für seinen Sohn fürchtet, fragt der König nach der Ursache dieses Schmerzensausbruchs; gut oder böse, wahrheitsgemäß soll der Rishi es ihm sagen. „Nicht doch," beruhigte dieser den König, „nicht um seinetwillen weine ich, und gar nicht sehe ich für den Prinzen irgend Unheil. Vielmehr um meiner selbst willen muß ich weinen, daß ich, alt und hinfällig, wie ich bin, den Tag nicht mehr schauen werde, da jener zum Heil der Welt sein Gesetz verkündet. Denn siehe, o König," fügt er hinzu, „der Prinz Siddhârtha ist gar nicht zur Sinnenlust hingeneigt und wird unzweifelhaft Buddha werden."*)

Hocherfreut, da er dieß vernahm, erhob sich der König und verneigte sich nun auch selbst vor dem Sohne, den er von Göttern und jetzt auch von

---

*) Nach der südlichen Sagenüberlieferung hatte der König das Kind so gehalten, daß es den Rishi begrüße, jenes aber seine Füße „nach oben gewandt und auf den struppigen Zopf des Asketen gestellt" (Kern a. a. O. 33 f.), weil es sich für einen Bodhisattva nicht gezieme, sich vor irgend einem zu erniedrigen. Bei diesem Anblick habe dann auch der König selbst sich vor seinem Sohn zur Erde geworfen. — Die Prosa des L.-V. läßt bei ihrer Ausbreitung der Legende den Rishi hier die 32 Merkmale, sodann auch die 84 Nebenmerkmale einzeln angeben.

Rishi also verehrt sah. Indes wandte sich Asita an seinen Neffen und Begleiter sprechend: „So du von des Buddha Erweckung hörst, daß er das Rad des Gesetzes schwingt, so gehe eilends dich ihm anzuschließen; du wirst dein Heil erfahren."*) — Dann verneigte er sich abermals mit Händefaltung zu den Füßen des Kindes, machte die Umwandelung und sagte zum Könige gewandt: „Wohl hast du, o Männerfürst, großes Glück erlangt, da dir ein Sohn geworden, der einstens alle Welt, Götter und Menschen mit seinem Gesetze laben wird." Sprachs und verläßt, vom Könige hoch geehrt und reich beschenkt, mit dem andern die Königsburg und die Stadt und kehrt wie er gekommen zurück in seine Waldeinsamkeit.**)

Nach einiger Zeit stellten die Çâkyaältesten, Greise und Greisinnen dem Könige Çuddhodana vor, er möge den Prinzen in den Göttertempel führen lassen, und der König, damit einverstanden, befiehlt der Gautamî, seinen Sohn dazu herauszuputzen. „Mütterchen," sagt dieser lächelnd, als er auf sein Befragen die Absicht seines Herausputzens erfährt, „wo ist denn ein Gott, höher als ich, daß man mich zu ihm hinbringt?" Er läßt sichs indessen gefallen, auf einem Prachtwagen unter Theilnahme seiner Verwandten und großer Volksmengen, auch von Göttersöhnen und Töchtern, durch die festlich geschmückte Stadt in den Göttertempel gebracht zu werden. Wie er aber auf der Schwelle erscheint, stürzen die leblosen Götterbilder, Çiva, Vishnu, Indra u. a., von ihrem Stande zu boden, und lautes Gejubel, Tücherschwenken, Erdbeben, Blütenregen, Sphärenmusik u. dergl. begleiten den Auftritt

„Nicht wohl beugt sich Meru, der Berge König, vor dem Senfkorn jemals —"

heißts im Liede dazu, aber daß tausenden von Götterkindern der Gedanke an die höchste Erleuchtung aufgieng, wird als eigentlicher Grund des Vorgangs angegeben.

---

*) In der L.-V.-Prosa wird der Neffe Naradatta genannt, der in der andern Ueberlieferung Nâlaka heißt, aber nicht mit Asita kommt, sondern von diesem erst nachher in seiner Schwester Hause aufgesucht wird, um seiner Zeit wenigstens einen Verwandten als Anhänger des Buddha zu haben. Auch heißt er den Neffen sogleich in den geistlichen Stand treten, worauf dieser die Tonsur nimmt und die Mönchskutte und den Betteltopf anlegt. Später soll Nâlaka dann den Buddha aufgesucht und dessen Predigt gehört haben und sieben Monate darauf als Arhant ins Nirvâṇa eingegangen sein. — Sein Oheim erlebte allerdings das Auftreten des Buddha nicht mehr, so wenig als (nach jener Ueberlief., vgl. Kern a. a. O. 36 f.) die (8) Brahmanen, welche der Mâyâ Traum gedeutet und nachher der Namengebung angewohnt, ausgenommen den noch jüngeren Kauṇḍinya. Dieser ist nachmals mit vier Söhnen jener Brahmanen zur Nachfolge des Buddha gekommen, die „fünf", d. h. „die Gruppe der ehrwürdigen fünf", welche sich dem Asketen Gautama zuerst anschlossen.

**) Der L.-V. erzählt hier (Kap. 7 g. E.) in Prosaversion und einem ältern Gâthâstück einen ähnlichen Besuch, welchen eine Götterschar unter Führung Maheçvaras dem Königshause gemacht, um das Kind zu sehen, zu begrüßen und wegen seiner zukünftigen Buddhaherrlichkeit zu preisen.

Wieder nach einiger Zeit kam Udayana, der königliche Hauspriester mit dem Anliegen, es möchten dem Prinzen Sarvârthasiddha Schmucksachen gemacht und zur bestimmten Zeit feierlich angelegt werden. Da solche nun, Körperzieraten von aller Art, aufs prächtigste angefertigt waren, wurde der Prinz auf dem Arme seiner Pflegemutter in den Garten hinausgetragen — es war eben zur Zeit des Pushyagestirneintritts — und ihm dort die ganze Schmuckausstattung angethan. Aber siehe! deren Pracht und Glanz schwanden dahin bei ihrer Annäherung an des Prinzen Leib, und die Erscheinung der hehren Gartenfrau belehrte den König und seine Umgebung, daß alle Pracht und aller Schein nichtig sei und dunkel werde gegenüber dem Lichtglanz des Bodhisattva und dessen eigner Herrlichkeit.

Dann wieder nach einiger Zeit, als der Prinz schon etwas herangewachsen war, wurde er zur Schreibschule gebracht. Ein glänzender Aufzug wird wieder gemacht, tausende von Knaben als Umgebung, Wagen voll Speisen und Leckereien, dazu Musik, Blumenregen, Nymphentanz, Götter und Halbgötter als Zuschauer, und der König selbst mit allen Çâkya zur Begleitung. Beim Eintritt des Bodhisattva in die Schule sinkt der Schulmeister Viçvâmitra kopfüber zu boden, und Çubhânga (Schöngeist), ein Göttersohn, der ihn aufhub, erklärt, daß der, dem kein Wissen und Können zu hoch sei, nichts in der Schreibschule zu suchen habe, es sei denn, um die Jugend zum Heil zu leiten. — Çubhânga ist verschwunden und der König mit seinem Gefolge abgezogen, als der Prinz seine kostbare Schreibtafel hervornimmt, und den Lehrer fragt, welche Schrift er ihn lehren wolle, welche von den vier und sechzig, die er ihm nach einander hernennt. Der gefragte läßt allen seinen Stolz fahren und bekennt, ein Wunder von einem Schüler, der in der Welt nicht seines gleichen habe, sei in seiner Schule erschienen. — Wie die Knaben dann das Alphabet aufsagen, läßt der Bodhisattva bei jedem Buchstaben einen entsprechenden Ausdruck verlauten, der ihnen eine Heilslehre eröffnet,*) und solches, heißt es, war der Grund, daß er in die Schule gekommen.

Ein andermal, da die Frühlingssonne warm schien und die Blumen wieder blühten und die Vögel wieder sangen, war der Prinz einer Aufforderung Chandas (des Willens) und andrer Knaben folgend mit ins Ackerdorf hinausgezogen. Wie er des Ackerns und Pflügens genug gesehen, hatte er sich von der Menge getrennt und war einherwandelnd zu einem Jambubaume gelangt, der mit dichtbelaubter Krone im Felde stand. In dessen Schatten bereitete er sich einen Gräsersitz, ließ sich mit untergeschlagenen Beinen darauf nieder und versank tiefer und tiefer in Betrachtung. — Fünf

*) So z. B., wenn sie a aussprechen, verlautet „all Ding unbeständig", wenn â, „des Âtman, d. i. des eigen Selbst und andrer Heil", beim k, „des karman, d. i. des Wirkens Reife-Eintritt" u. s. f. in ähnlicher, aber für jede Sprache natürlich eigens darstellbarer Ausdrucksform. Uebrigens ist diese Schreibschulszene, besonders diese Art Anleitung von 32 000 Schulknaben offenbar ein jüngeres Stück der Sage. Die Zahlen 32, 64, auch 84 sind stehende Größen.

Rishi kamen da hinübergezogen. Nicht Berg noch Wald, nicht Gott noch Geist hatten bisher die Wunderkraft ihres Fluges von Süd nach Nord gehemmt, als ihr hier plötzlich Einhalt gethan ward. Von der Haingottheit über das Wesen dieser höhern Macht belehrt, konnten sie erst weiter, nachdem sie dem Bodhisattva in Gruß und Spruch ihre Verehrung erwiesen. — Unterdessen sank der Tag, die Schatten alle fielen seitwärts, nur, o Wunder! der jenes Jambu lag unverwandt wie einer großen Lotusblume über dem götterverehrten Königssohn. — Nun aber vermißte ihn sein Vater und ängstlich, da auch die Muhme ihn umsonst suchte, war er auf die Kunde von des Knaben Ausgang ins Ackerdorf mit einer Anzahl Çâkya hinausgeeilt und von einem seiner Höflinge, der ihn gefunden, endlich zu jenem Baum gebracht worden. Da sah er das Wunder und des Sohnes Haupt von Lichtschein umgeben wie von tausend Sonnen beim Aufgang, und abermals wie ehedem beugte sich König Çuddhodana vor seinem Kinde mit dem Angesicht zur Erde. Eben erwachte Sarvârthasiddha aus seiner Betrachtung und kehrte mit dem Vater, nachdem er diesem liebreich zugesprochen, nach Hause zurück.*)

Solche Ereignisse machten, wie der Königssohn heranwuchs, daß man der Weissagung Asitas und der Brahmanen sich ständig bewußt blieb. — Der Prinz war schon zum Jüngling gereift (nach einigen neunzehn Jahr alt),

---

*) Die Geschichte wird verschieden erzählt. In der Prosaversion des L.-V. (Kap. 11) scheint auch der König zuerst zum Ackerdorf gegangen zu sein, übereinstimmend mit der allerdings schönen Sage nach südlicher Ueberlieferung (vgl. Kern a. a. O. 39 f.; Hardy, Man. of Buddh. 150). Darnach feiert die Stadt zu anfang der Satzeit das Ackerfest, und alles zieht festlich geschmückt aufs königliche Feld hinaus, wo tausend Pflüge mit Zugochsen bespannt bereit stehen. Golden ist des Königs Pflug, silbern die seines Hofstats und gewöhnlich die andern. Alle legen selbst hand an, aber während der König rüstig den ganzen Acker durchfurcht, sind auch die Wärterinnen alle neugierig herzugelaufen, deren Obhut der mitgenommene (fünfmonatliche) Prinz in einem prächtigen Zelte unter einem schattigen Jambubaume überlassen war. Die Abwesenheit seiner Hüterinnen benutzend hatte sich das Kind in jene oben besagte Lage gesetzt, in welcher ihn die abends zurückkehrenden Frauen und von diesen herbeigeholt der König und sein Gefolge finden. Von den fünf Rishi ist keine Rede. Aber das Schattenwunder ist dasselbe und daher auch diese zweite Verehrung des königlichen Vaters.

Mit der Gâthâversion des L.-V., welcher unserm Text zu grunde gelegt, stimmt im ganzen auch die chinesische Wiedergabe der Sage (the Story of the Ploughing Match bei S. Beal, Rom. Leg. 73 ff). Der König Ç., die Çâkyaprinzen mit Siddhârtha, alle gehen hinaus aufs Ackerfeld. Schmerzlich bewegt vom Anblick der schweren Arbeit in der Sonnenhitze, da er die Ackerknechte schweißtriefend, die Nacken der Zugochsen blutend unter dem Treiberstachel, die bloß gelegten Insekten von Vögeln verschlungen sieht, wendet sich Siddhârtha voll Mitleids ab, nachdenklich allein wandelnd. So ist das Dhyâna, das sinnende Vertiefen in Gedanken — seine Art und die vier Stufen desselben wiederholen sich später — trefflich motiviert und ebenso, daß der Vater beim Wiederauffinden des Sohnes an die Prophezeiung denken muß und von diesem zum Mitleid mit allen Wesen ermahnt wird. Letzteres hat auch nur unsre Gâthâversion, sowie daß der Bodhisattva, dem Weltlauf nachgebend, vorläufig keinen Auszugsgedanken faßt.

als die Aeltesten der Çâkya wieder einmal im Rathssaal versammelt dem Könige riethen, seines Sohnes Verheiratung zu bewerkstelligen; in der Lust des Frauenumgangs würde er das Pilgerthum aufgeben; mit seiner Regentschaft würde dann auch das Ansehn der Çâkya bei den Fürsten umher in Ehren bleiben. Und als der König Çuddhodana darauf eingehend hervorhob, daß nur eine passende Gattin für den Prinzen zu wählen sei, da konnte von den anwesenden Çâkya, keiner der fünfhundert sich enthalten, seine Tochter als geeignete Braut zu empfehlen.

Auf des Königs Dafürhalten wurde indessen der Prinz selber befragt, der sich eine siebentägige Bedenkzeit erbat und mit deren Ende seine Zustimmung erklärte. Obwohl nämlich, nach seinem Ausspruch, alle Sinnenlust als eitel und gefährlich kennend, wollte er doch dem gemeinen Gebrauch nachgeben. Nur sollte ihm die Gattin wie er sie wünschte sein, mit Eigenschaften, wie er sie selber vorschrieb: „Eine solche, o Männerfürst," sagte er, „erwähle mir zum Weibe."

Da beauftragte der König Çuddhodana seinen Purohita, von Haus zu Haus zu gehen und solchem Mädchen nachzuforschen, wie der Gâthâspruch besagt:

> „Sei Brâhmanâ, sei Xatriyâ auch, Vaiçyâ sie und Çûdrâ gar,
> der diese Tugenden zu eigen, die Jungfrau künde mir!
> denn nicht auf Stand und nicht auf Kaste ist der Königssohn erpicht,
> nur einzig Tugend, wahre, rechte, ihrer freuet sich sein Herz."

Mit seiner Weisung in Händen gieng der Purohita, sah und suchte lange, bis er im Hause des Çâkyafürsten Dandapâni, in dessen Tochter die rechte gefunden glaubte, anmutig in Schönheit und Gestalt, in passendem Alter, nicht zu groß und nicht zu klein, kurz, eine Perle von einer Jungfrau. Auf ihr Befragen verständigte sie der Hauspriester von seinem Auftrag. Sie erklärte sich so geartet und gewillt, dem Prinzen die gewünschte Gattin zu werden.

Wiederkehrend berichtete der gesandte dem König von seinem Fund. Der Prinz sei heikel, meinte Çuddhodana, und die Frauen hätten gemeiniglich ihre Untugenden; man müsse sie auf die Probe stellen. Er wolle eine Menge Schmucksachen anfertigen lassen und dem Prinzen zur Vertheilung an die Mädchen geben. Auf welches er dabei sein Auge werfe, das wolle er ihm wählen.

So geschah es. Am siebenten Tage versammelten sich die Jungfrauen in der Rathshalle. Eine nach der andern empfieng ihre Schmuckgabe aus der Hand des Königssohns; sie kamen und giengen, doch wagte keine die Augen zu ihm aufzuschlagen. Die Schmucksachen waren zu Ende und auch die Mädchen, bis auf eines, das sich mit seinen Sklavinnen beiseite gehalten, eben jene Gopâ, wie sie hieß, des Çâkya Dandapâni Tochter.

„Was habe ich dir gethan, Prinz," fragte sie näher tretend und lächelnd den Bodhisattva, „daß du mich gering achtest?" „Nicht doch, ich achte dich nicht gering, aber du kommest gar spät," entgegnete der angeredete, indem er seinen kostbaren Fingerring abzog und der Gopâ darreichte. „Bin ich den

von dir zu erhalten werth?" fragte das Mädchen wieder. „Wohl, alle meine Kleinodien magst du haben!" war die Antwort. Worauf jene: „Nicht wollen wir den Prinzen seines Schmuckes berauben; wir sollten vielmehr den Prinzen schmücken." Sprachs und gieng davon.

Ungesehene Zeugen des Vorgangs waren aufgestellt gewesen, und sie berichteten dem König: „Des Çâkya Dandapâni Tochter, Gopâ mit Namen, auf sie hat der Prinz wohlgefällig sein Auge geworfen; auch sprachen sie kurze Zeit mitsammen." — Darauf sandte der König zu dem Çâkya Dandapâni, für den Prinzen um die Hand seiner Tochter zu bitten. Er erhielt aber abweisende Antwort. „Es ist Familiensatzung bei uns," sagte Dandapâni, „unsre Tochter einem in Künsten erfahrenen, keinem darin unerfahrenen zu geben. Der edle Prinz ist daheim zärtlich erzogen; er ist ungeübt in aller Waffen- und Kriegskunst. Wie mag ich einem solchen die Tochter geben?"*)

Das war nun ein zweitesmal, daß ihm solches gesagt ward, ein erstesmal, da man die Çâkyaprinzen gefragt, warum sie ihrem Vetter, dem Siddhârtha nicht ihre Aufwartung machten. Çuddhodana nahm sichs schwer zu herzen, mußte aber seinem Sohn endlich, da dieser wiederholt in ihn gedrungen, die Ursache seiner Niedergeschlagenheit angeben. „Herr," entgegnete dieser, „ist denn hier in der Stadt einer im stande, sich in Künsten mit mir zu messen?" Worauf der König, überrascht: „Und du könntest, o Sohn, dich als solchen erweisen?" „Ich könnte es, mein Vater, laß nur die kunstgeübten alle zusammen kommen." — Auf dieses Wort wurde über eine Woche ein großes Turnier ausgeschellt. Der Siegerpreis sollte die Gopâ, des Çâkya Dandapâni Tochter sein.

---

*) Nach andrer Ueberlief. (S. Beal a. a. O. 79 ff.) hieß Yaśodharâ das Mädchen, welches bei der Gabenvertheilung zuletzt kam, eine Tochter des Ministers Mahânâman. Auch sie weigerte sich, Ring und Halsperlen des Bodhisattva anzunehmen, gieng aber wirklich beleidigt davon. Zur Erklärung wird eine Jâtakageschichte (avadâna) erzählt, worin die Yaśodharâ vom Prinzen, die eine vom andern in früherer Geburt, durch Gabenentziehung war gekränkt worden. Weiter decken sich die Erzählungen. Auch die Yaśodharâ wird als Kampfpreis aufgestellt.

Ein andrer Bericht (nach Hardy, Man. 152, bei Kern a. a. O. 47) läßt Çuddh. für seinen Sohn um die Hand der Yaś., Tochter des Kolikönigs Suprabuddha werben, aber von diesem wegen drohender Mönchsschaft abgewiesen werden. Doch das Mädchen will nur dem Siddhârtha angehören, auch wenn er am Tage nach der Hochzeit Mönch werden sollte, womit auch des Vaters Widerstand gebrochen wird.

Allerdings ist Yaçodharâ synonym mit Yaçovatî, wie auch im L.-V. das mit dem Bodhis. gleichzeitig geborne Çâkyamädchen heißt, welches daher vielfach als eines mit Gopâ angenommen wird. Doch kann auch der Bodhis., wie sein Vater und andre Fürsten, zwei Hauptgattinnen erhalten haben. Nach noch andrem Bericht (Beal, das. 96) waren es sogar drei, auch eine Gotamî, als Tochter Dandis, welche ihres Vaters Kummer, da außer dem Bodhis. noch die Prinzen Devadatta und Nanda um sie angehalten, dadurch hebt, daß sie dem wenigst aufgeputzten der versammelten Prinzen, dem Bodhis. ihre Hand reicht. Wie mannigfach hier die Namen genannt werden, wie verworren überhaupt diese Heiratsgeschichten sind, darüber vgl. auch S. Beal a. a. O. 101 f., Note.

Am siebenten Tage zogen alle Çâkyafürsten — die Prinzen, ihrer fünfhundert an der Zahl — aus der Stadt hinaus auf den zum Wettkampf bestimmten Platz. Mengen Volkes zogen ebenfalls hinaus. Alles wollte Zuschauer des großen Preiskampfes sein.

Mit schulmäßigen Künsten wurde begonnen. Nach dem Schreiben, darin die bloße Erklärung des Schulmeisters Viçvâmitra zu gunsten des Bodhisattva entschied, giengs ans Rechnen. Der Bodhisattva besiegte nicht nur die andern Prinzen, einzeln und zusammen, sondern zeigte sich auch dem Rechenmeister und Preisrichter Arjuna weit überlegen. Seine Probestücke von gewaltigem Wissen und Können erzeugten das laute Jubelhalloh der Menge, darein sich Götterstimmen mischten, die aus den Lüften das Lob des Siegers sangen.*)

Dann gieng es an die ritterlichen Künste, ans Laufen, Rennen, Springen, Schwimmen und dergl., ans Ringen mit einzelnen und vielen zugleich, endlich auf Dandapânis Forderung ans Bogenschießen, und wie der Bodhisattva in allem diesem unvergleichliche Kraft und wunderbares Geschick an den tag legte — er hantierte den unbändigen Bogen von seinem Großvater Sinhahanu her — wie er alle, auch die besten Çâkyahelden weit übertraf, wie Götter und Menschen seine erstaunlichen Siegesthaten mit immer mächtigerem Jubel und lauterem Triumphgeschrei begleiteten, das braucht im einzelnen kaum gesagt zu werden.**)

Feierlich wurde die Gopâ von ihrem Vater dem Sieger zugesprochen und zu seines Sohnes Braut in aller Ordnung vom König Çuddhodana angenommen.

In seiner Freude ließ dieser auch dem Sohn seinen königlichen Elefanten entgegen führen. Der war eben am Stadtthor, als Devadatta, ein Vetter Siddhârthas heimkehrte und voll Neides und verletzten Stolzes das Thier mit der linken beim Rüssel faßte und mit einem Schlage der rechten zu boden streckte. Nanda, ein andrer Vetter, der hernach kam, tadelte die Großthat seines Vorgängers und zog das Thier sieben Schritte aus dem Wege. Dann kam als dritter der Bodhisattva herangefahren, sah und hörte ebenfalls was geschehen und den einen tadelnd, den andern lobend, schleudert er mit der Spitze seines vom Wagen gestreckten Fußes den mächtigen Thierkörper über die sieben Wälle und Gräben der Stadt hinweg; der ver-

---

*) Das Rechenturnier bietet den Legendenerzählern günstige Gelegenheit, ihre beliebten arithmetischen Spielereien mit großen Zahlen und künstlichen Größenbenennungen in endloser Vervielfältigung weit und breit vorzuführen.

**) Das ritterliche Kunstturnier hat, abgesehen von der göttlichen Zuschauer- und Sängerschaft und deren buddh. Preisstrophen bekanntlich sein ähnliches in brahmanischen Sagen. So das mit dem Sinhahanu-Bogen, welchen der Bodhis. allein, sogar mit leichter Mühe im stande ist, zu spannen und damit ein Geschoß zu entsenden, das weit jenseits derer der andern sein Ziel trifft, um dann im Erdboden zu verschwinden. — Abbildungen der mannigfachen Kunst- und Kraftthaten sind in den Skulpturen von Boro-Buddur zu finden.

wesende Körper, meinte er, könnte die Stadt verpesten. Ein Jubelruf von Göttern und Menschen lohnte diese größte That. Und noch heute, heißt es, wird die Senkung, die der Elefant beim Fallen gemacht, Hastigartâ, Elefantengruft genannt.*)

An einem günstigen Tage aber wurde des Çâkya Dandapâni Tochter, nachdem sie mit Kostbarkeiten reich beschenkt worden, unter dem Jubelgeleite ihrer Mädchenschar vom Bodhisattva heimgeführt.**)

Da lebte nun der Bodhisattva in seinem Frauenpalast wie Indra mit der Çacî in lauter Lust und Herrlichkeit. Glanz und Pracht umgaben ihn überall in Hülle und Fülle. Und die tausende geputzter Frauen gewährten ihm mit ihren Tänzen und Spielen ständig neue Unterhaltung.

So giengen Jahre dahin, die dem Bodhisattva scheinbar in sinnlichem Gelüste und weltlichem Getriebe entschwanden. Doch immerfort und wieder vernahm er die Stimmen der Götter, die ihn an seinen Beruf mahnten, und aus den Gesängen und Konzerten seiner Frauen hörte er die Vorhaltung seiner fernen Vergangenheit, seiner Gaben und Gelübde, die Erinnerung an das Elend der Welt und an seine Aufgabe zur Erlösung und Befreiung.

„Nicht wer gebunden kann befreien, wer blinden Augs den Weg nicht weisen;
nur wer befreiet kann befreien, wer hellen Augs den Weg auch weisen!"***)

Auch der König Çuddhodana ist immerfort beunruhigt. Im Traume der Nacht sieht er seinen Sohn in braunem Mönchsgewand einher ziehen, und wie

*) Im L.-V. mit entsprechender Aenderung beim Auszug zum Turnier erzählt, nach andrer (nördl.) Ueberlieferung (Beal a. a. O. 917), gewiß besser motiviert, bei der Heimkehr, gibt sich die Geschichte schon allein dadurch, daß ihre Heldenthat spezieller als andre in zugehörigen Versen gefeiert wird, als altes Sagengut zu erkennen.

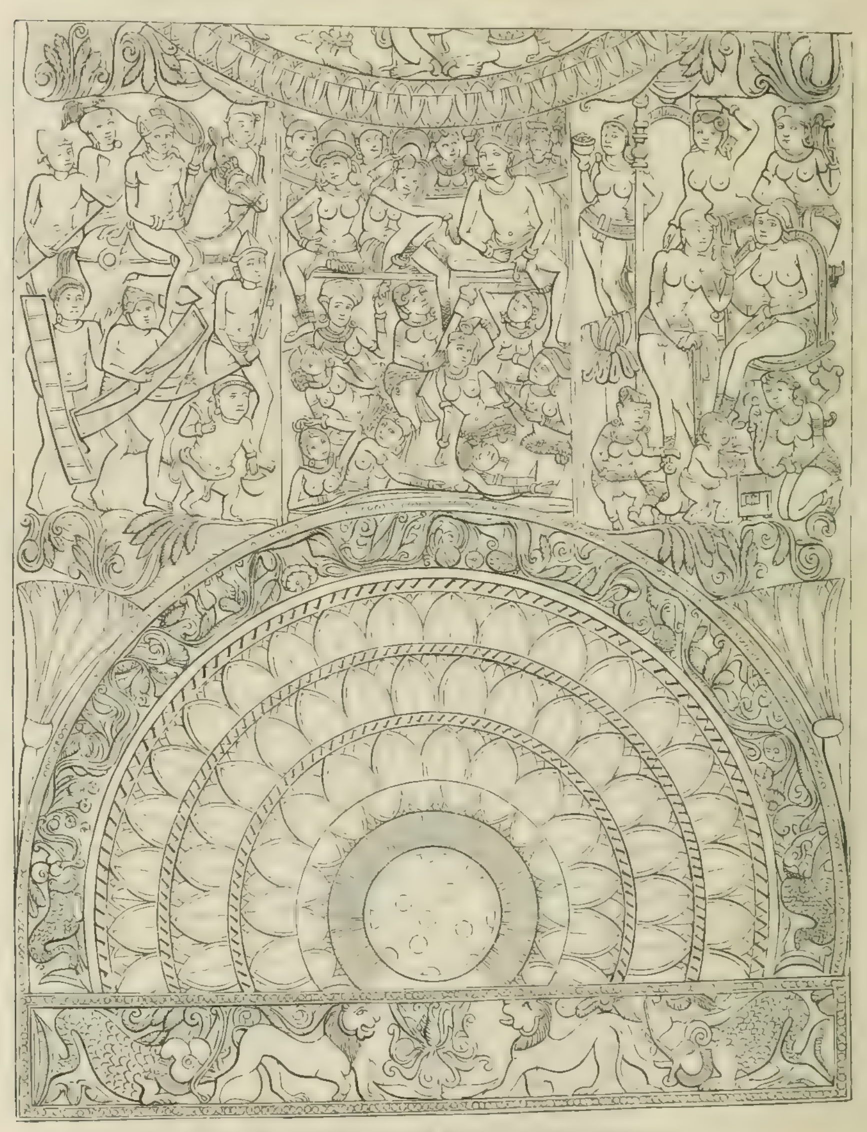
**) Die Gopâ, wird erzählt, weigerte sich, vor ihrem Schwiegervater und andern Hausgenossen der Sitte gemäß als junge Frau ihr Angesicht zu verschleiern. Tausendfaches Gewand und Verhüllen, erklärte sie allem Vorhalt gegenüber, könne schlechte Gesinnung nicht verbergen, während ein reines Herz und keuscher Sinn keines Schleiers bedarf. Und der König, hoch erfreut über die Weisheit in den Sprüchen seiner Schnur, ließ sie nicht nur gewähren, sondern beschenkte sie noch mit den allerreichsten Ehrengaben.

Nach dem L.-V. wurden dem Bodhis. mit der Gopâ die Menge Jungfrauen (84000) zugebracht; andere lassen ihn für die drei Nachtwachen je eine Hauptgattin mit 20000 im Gefolge haben; noch andere begnügen sich erst mit Myriaden. (S. Beal a. a. O. 101.)

Unsere Amravatî-Skulptur zeigt in einem obern (hier weggelassenen) Kreisrund die Heimführung der Buddhabraut im Geleite ihrer tanzenden Mädchen. Im mittleren Felde unseres Bildes sitzt ein König mit seinen zwei Frauen und empfängt die Brautwerber, Ritter oder Boten (in einem Seitenfelde), während im andern die Königstochter (eine Gopâ oder Yasodharâ) sitzt und von der einen Gespielin erzählt, von einer andern ihre Geschenke vorgezeigt erhält. Das Mittelfeld kann auch bereits die Vergnügungen des Frauenpalastes darstellen. Vgl. Fergusson, Tree etc., 207.

***) Das 13. Kap. des L.-V. ist voll solcher Mahn- und Lehrgedichte, welche Göttern in den Mund gelegt oder für das Ohr des Bodhisattva aus den Konzerten seiner Frauen laut werden.

er ängstlich erwacht, muß ihm der Wächter nachsehen und sich der Anwesenheit des Prinzen versichern.



(Amravati, Innenfaçade eines Pilasters äußerer Umfassung.)

Um ihn noch mehr an Haus und Vergnügen zu fesseln, läßt er ihm drei Paläste bauen, einen für die Sommer-, einen andern für die Regen-

und einen dritten für die Winterzeit, und jeden entsprechend zum Ergötzen ausstatten, jeden von Musik- und Tanzchören der Frauen unablässig wiederhallen, aber jeden auch mit hunderten bewaffneter als Wache umstellen.

Da geschah es, daß der Prinz eines Tages seinem Wagenlenker den Wunsch äußerte, die Lustgärten zu besuchen. Hiervon benachrichtigt, läßt der König sogleich die Wege und Gartenanlagen aufs schönste herrichten und den Befehl ergehen, alles anstößige und widrige hinweg zu räumen und aus dem Anblick zu entfernen. Unter festlichem Gepränge und mit glänzendem Gefolge wird dann am siebenten Tage die Ausfahrt ins werk gesetzt. Sie gieng zum östlichen Stadtthor hinaus, war aber noch unweit gediehen, als — auf Götter Fügung — dem Wagen des Prinzen ein Greis in den Weg kam. Mit allen Zeichen verlebten Alters, elendiglich und gebeugt, kam er am Stabe daher gewankt. Auf seine Fragen über das Wesen der Begegnung unterrichtet, mußte sein Wagenlenker auch dem Prinzen sagen, wie es nicht etwa nach einer Eigenthümlichkeit, einer Familien- oder Stammesregel, sondern vielmehr nach allgemeinem Gesetz geschähe, daß dieser wie alle Menschen, auch sein Vater, seine Mutter und er selbst solchem Alt- und Hinfälligwerden unterliegen. Da ist ihm denn das Vergnügen der Ausfahrt verleidet, und er heißt sogleich umkehren, um der Sache weiter nachzusinnen.



(Sanchi, nördliches Gatterthor).

Wieder nach einiger Zeit geschah in ähnlicher Weise eine Ausfahrt durchs südliche Thor, und wieder eine ähnliche Begegnung, dießmal von einem Fieberkranken, dessen Wesen und Erscheinung der Wagenlenker erklären muß. Und abermals heißt der Prinz sofort umkehren, um der Sache weiter nachzusinnen.

So ein drittesmal durchs westliche Stadtthor, da der Ausfahrt ein Leichenzug begegnet, Leidtragende, die weinend und wehklagend, sich an die Brust schlagend, das Haupt bestäubend und das Haar ausraufend die Bahre eines Todten umgeben. Der Wagenlenker muß die Natur des Auftritts und die Ursache des Jammers erklären, und dem Prinzen ist wiederum alle Lust verleidet: was soll ihm die Lust, was soll Jugend und Leben, die ständig Alter, Krankheit und Tod bedrohen. Er heißt umkehren, um auf Erlösung zu sinnen.

Noch ein viertesmal geschieht die Ausfahrt. Man fährt zum nördlichen Thor hinaus und ist auch dießmal noch nicht weit gekommen, als dem Anblick des Prinzen, durch Götterfügung, ein Bettelmönch aufstößt. Ruhig und würdevoll schreitet der Mann in seiner Kutte und mit dem Betteltopf, sein Aussehen spricht heitere Zufriedenheit. Wie sein Wagenlenker ihm diese Erscheinung erklärt, da gefällt dem Prinzen was er gehört hat: „fromme Pilgerschaft," weiß er, „haben die Weisen stets gerühmt; heilsam für einen selbst und für andere, ist vergnügsam Leben und süßes Unsterblichsein ihre reife Frucht." — Nach beendigter Ausfahrt kehrt der Prinz befriedigt zur Stadt zurück.*)

Der König Çuddhodana hatte von allem diesem erfahren; es war was Asitas Prophezeiung ihn immer hatte fürchten lassen; und immer größer und stärker wurden auf sein Geheiß die Vorkehrungen, die Pallisaden, Gräben und dergl., um des Prinzen Entweichen zu verhüten. Tag und Nacht hatten die Truppen der Çâkya alle Ausgänge der Burg und diese selbst in weitem Umkreise zu bewachen. Und den Frauen wurde eingeschärft, ihre bestrickenden Spiele, Tänze und Vergnügungen zu steigern und gar nie zu unterbrechen.**)

In der Nacht aber wurde die Gopâ, während sie an der Seite ihres Gatten ruhte, von schweren Träumen beunruhigt Sie sah da überall Zerstörung und Verwüstung, sich selbst verstümmelt und entstellt, ihre Kleinodien zerbrochen und verworfen, ihre Lagerstätte zertrümmert, sah Sonne und Mond vom Himmel stürzen, Berge sich spalten und in Flammen aufgehen, Stürme und Wetter sich entfesseln, kurz rings Aufruhr und Vernichtungskampf, der

---

*) Im L.-V. ist nach dieser vierten Begegnung dieselbe Version zur Rückfahrt wie vorher. Ebenso in der chines. Legende (Beal a. a. O. 121 f.), wo der Prinz nur dem Bhixu seine Verehrung bezeigt. Nach der letztern theilt er zurück gekehrt auch sogleich seinem Vater in öffentlicher Rathsversammlung seinen Entschluß mit, Mönch zu werden, wird aber von diesem und den Ministern so bestürmt und gebeten, daß er schwankend in seinen Palast und zu seinen Frauen zurück kehrt. —

Nach der südl. Ueberl. dagegen setzt Siddhârtha nach der Begegnung mit dem Bhixu seine Ausfahrt vergnügt fort und kehrt erst spät, nachdem er im Park ein Bad genommen und Prunkkleider angelegt (Indra selbst schickte seinen Friseur, den Viçvakarman), zur Stadt zurück. Aber noch in derselben Nacht entweicht er aus dem Palast. (Vgl. Kern a. a. O. 51 ff.)

Unser Ausfahrtbild kann (nach Fergussons Annahme) recht wohl hierher oder auch (in anbetracht des königlichen Elefanten) zu der Rückkehr vom Turnier genommen werden, wofern es nicht (wie Beal a. a. O. 311 zu meinen scheint) gleich dem zugehörigen Prozessionsbilde (S. 596) einen ähnlichen oder andern Besuch darstellt.

**) Die chines. Legende (Beal, 123 ff.) läßt hier einen klugen Ministersohn, Udâyi, im Frauenpalast erscheinen. Er kommt, um die durch die Hoheit Siddhârthas betroffenen Schönen zu kühnster Entfaltung ihrer Reize anzutreiben, an das Beispiel der Rishi Devayana und Ekaçringa sie erinnernd, die ebenfalls durch Frauenkünste von ihrem Mönchthum abgebracht worden. Dann sucht er durch Vorstellungen den Prinzen selbst von seinem Vorhaben abzulenken, erreicht aber nichts, als daß ihm angesichts von Geburt, Alter, Krankheit und Tod das eitle, ja rohe und thierische aller jener Gelüste und Vergnügungen entgegen gehalten wird.

bis in des Meeres Gründe sich fortsetzte. Voller Angst erwachend, berichtet sie ihrem Gatten was sie gesehen. Der beruhigt die geängstigte und versichert sie, daß nur guten Menschen solche Gesichte erscheinen. Seine Deutung weist auf die Vernichtung alles Falschen und Bösen und auf den siegreichen Triumph des Wahren und Guten. Sie werde selbst die Ueberwindung des schlimmen Feindes und seiner Fallstricke schauen und an der Erlösung und Verherrlichung vorzüglichen Theil haben. „Freue dich vielmehr," sagte der Bodhisattva, „sei unbekümmert und schlafe ruhig, Gopâ, deine Träume sind glückverheißend."*)

So sagte er, aber sein Entschluß stand auch fest.**) Nur wollte er ihn nicht ohne Vorwissen seines Vaters ausführen, nicht ohne dessen Gewähr auf- und davongehen. Daher begab er sich in der Nacht, da alles ruhig geworden, zum Königspalast. — Sein Erscheinen auf der Zinne der Königsburg — so geht die Sage — erhellte die Umgebung. „Kämmerer," rief der König erwachend seinen Diener an, „ist die Sonne aufgegangen, daß es also licht erscheint?" „Nicht doch, o Herr," versetzte der angerufene, „noch ist kaum Mitternacht, aber ein Licht fällt auf Bäume und Mauern, ein Licht ohne Schatten, angenehm und nicht belästigend; gewiß ist der Gunadhara (gute Geist) hier erschienen." — Der König blickt um sich und sieht in „das Lotusantlitz des lauteren Wesens", seines Sohnes. Unfähig aufzustehen muß er dessen Bitte vernehmen, ihn nunmehr ziehen zu lassen und er selbst, seine Regierung, sein Volk, diesem Vorhaben nicht mehr entgegen zu sein. Unter Thränen fragt der König nach dem Preis, um den der Prinz davon abstehen wolle; was er verlange solle ihm gegeben werden. Worauf der Bodhisattva: „Diese vier, Herr, begehre ich; so du sie mir geben kannst, will ich hier bleiben und nicht fortgehen. Ich begehre, daß kein Alter mich überkomme, daß mir

---

*) Nach der chines. Ueberl. hat auch die Prajâpatî Gautamî in dieser Nacht ihr Traumgesicht — ein weißer Stier, der unaufhaltsam durch die Stadt rennt — desgleichen König Çuddhodana, der eine königliche Standarte sich bis in die Wolken erheben, da Licht ausstrahlen u. s. w. und sie endlich von den vier Welthütern aus der Stadt bringen sah.

**) Sogar die Geburt eines Sohnes, des Râhula, womit ihn (nach südl. Ueberl.) die Yaçodharâ in dieser Nacht beglückte, war nach seinem Ausspruch „nur ein Band mehr", aber nicht an die Familie sondern an seine vorgesetzte Pilgerschaft ihn zu knüpfen (Kern, 54.)

Auch die chin. Legende (Beal, 126) erwähnt kurz dieser Geburt, freilich im Widerspruch mit ihrer spätern Angabe (das. 360), wonach Râhula erst sechs Jahre nach dem Davongehn seines Vaters geboren und dann erst als sechsjähriger Knabe von ihm gesehen und anerkannt ward. Hat hier eine Verwechselung stattgefunden, so ist nach dieser auch eine zugehörige Erzählung gemacht worden. — Nach dem Abhinishkramana- (Auszugs-) Sûtra wurde ebenfalls am Tage, da sein Vater des Mâra Töchter überwand, also auch sechs Jahre nach seinem Fortgang, R. geboren und dessen durch Çuddh. angezweifelte Legitimität durch ein Wunder erwiesen.

Der L.-V. nennt Râhula nur eingangs als Jünger des Buddha, von dem dann gegen Ende unter anderm Verlassen auch das „eines lieben Sohnes" gerühmt wird.

ständig Jugend und Schönheit sei, daß mir Gesundheit sei und nimmer Krankheit, daß mir Leben sei und nimmer Tod (reiches Glück und nimmer Unglück). Und so du mir diese vier nicht geben kannst — fährt der Prinz fort, nachdem sein Vater sich zu solchen Gaben betrübt außer stande erklärt — so gewähre mir das eine, daß von hienieden scheidend mir nicht Wiedergeburt sei." — Solches vernehmend unterdrückte der König wie gewaltsam die Liebe zum Sohn in seiner Brust und sagte: „So möge denn, der du deine Freude daran hast, der Welt Heil und Erlösung zu bringen, dir dein Absehen, wie du denkst, sich erfüllen." — Und der Bodhisattva kehrte nach dem Frauenpalast zurück, wo sein Kommen wie Gehen, beides gleich unbemerkt geblieben.*)

Unterdessen hielten die Çâkya alle Zugänge zur Burg und zur Stadt besetzt. „Was sollen wir machen? Der Prinz wird fortgehen," hatte ihnen der König gesagt. „Wir werden Wache halten," hatten die Fürsten geantwortet, „was kann der eine gegen unsrer hunderte ausrichten." So hatten ihre Scharen bewaffneter an jedem Thore und im Innern der Stadt auf den Marktplätzen sich aufgestellt, und Häuptlinge hielten die Runde, um die Wachen einzeln anzurufen. Auch hatte die Gautamî die Frauen ermahnt, wachsam und auf ihrer hut zu sein und den Prinzen nicht aus den Augen zu lassen. Sie sollten aufs schönste geputzt die ganze Nacht Spiele und Tänze aufführen. Mit dem Fortgange des Prinzen würde anders das Königshaus verödet und alle Herrlichkeit dahin sein.

Im Frauensaale aber, wohin der Prinz zurück gekehrt, waren die Ampeln indes herabgebrannt und warfen ein trübes flackerndes Licht auf die fest eingeschlafenen Frauengruppen. Da lagen die Tänzerinnen und Spielerinnen, die einen über ihre entfallenen Lauten und Zimbeln hingestreckt, die andern ihre Instrumente noch in den Armen. Da lagen die einen, und der Speichel floß ihnen aus dem Munde die Brüste herab, die andern mit offenem Munde oder halb offenen Augen, diese schnarchend, jene zähneknirschend, die einen halb, die andern ganz entblößt. Der Prinz ließ seine Augen über die Schläferinnen streifen, und der Anblick weckte in ihm die Vorstellung eines Leichenfeldes. „Wie elend — sagte er sich — und wie erbärmlich! Wie mag doch an dieser Weibertruppe einer Gefallen finden! Düster und Irrwahn haben den Geist umfangen, der sinnlich Gelüste für was rechtes hält. Er ist wie der Vogel im Netz, daraus nirgend Entrinnen." So sagte er sich, und sein Herz war von Mitleid bewegt.

---

*) Die Reihe, „reiches Glück und nimmer Unglück" scheint der Vierzahl zu liebe später hinzugesetzt. — Uebrigens dürfte dieses Stück, welches der südl. Legende fehlt, zur ältesten Sagenüberlieferung gehören. — Eine merkwürdige Verbindung von echtem Mythus mit echter Geschichte läßt es nach geläufiger Auffassung den Welterlöser als Lichtbringer oder Sonnenheros auftreten (vgl. Kern a. a. O. 56 f. A., der sich gleich darauf sein Roß (das Sonnenroß) satteln läßt, um auf ihm unter Göttergeleite aus dem „Thor des Segens" hinaus zu ziehen.

Dann stieg er den Söller hinan, erhob seine Hände zu allen Buddha und den Blick zum Himmel. Er sah den Indra von Götterscharen umringt, in lauter Duft und Blüten, sah die vier Welthüter mit allen Genien, Mond und Sonne, die Götterkinder, im Strahlenglanz, sah das Pushyagestirn im fernen Norden aufsteigen. Und die Zeit des Aufbruchs gekommen sehend wandte er sich nach dem Frauensaal zurück, nach dem östlichen Eingang. „Chandaka!" rief er hinaus; und Chandaka, sein Diener gab ihm Antwort. „Gehe, Chandaka," sagte der Bodhisattva, „und bringe mir ungesäumt den Rossekönig, den schön geschmückten! Meiner Aufgabe naht glückverheißende Vollendung."*)

Lange Wechselrede entspann sich hierauf zwischen dem Königssohn und seinem Diener, der jenen durch die Vorhaltung alles aufzugebenden, reichen Lebens in Freuden und Genüssen, des Reichs und seiner Herrlichkeit, kurz, mit aller Macht von seinem Vorhaben abzubringen versucht. Umsonst.

„Mags Donnerkeil' und Geschosse und Beil' und Schwerter,
Blitzflammengluten auf mich regnen und siedend Erze;
Felsstücke mögen auf mich nieder und Berge stürzen:
nicht mehr erzeug' ich das Verlangen nach Haus und Heimsitz."

So sagte endlich der Bodhisattva, und triumphierende Jubelrufe der Götter begleiteten diesen Ausspruch seines festen Entschlusses. — Die ganze Stadt, alle Weiber und alle Wächter waren durch Göttermacht in festen Schlaf gesenkt, und vergeblich hoffte Chandaka auf irgend Beistand, als er wieder und wieder vom Prinzen gedrängt ward. „Es ist Zeit, Chandaka!" sagte dieser; „halte mich nicht länger, sondern geh und säume mir Kanthaka, mein Roß, und bringe es her!" Und dann auf des andern Frage, wozu die Zeit gekommen? „Was ich so lange als Verlangen gehegt, die Bodhi, die höchste Erleuchtung zu erlangen, die über Altern und Sterben erhabene, um die Wesen alsdann zu befreien, dafür, Chandaka, ist die Zeit gekommen."

---

*) Der Ausdruck „alle Buddha" ist (nach Beal, 131) von dem spätern Buddhathum für „allgemeiner Geist" oder „Allgeist" (the Universal Spirit) gesetzt. — Nach südl. Version ruft der Bodhis. an die Thür tretend: „Wer hält da Wache?", und die Stimme Chandas antwortet: „Ich bin es, Prinz." — Chanda oder Chandaka bedeutet „Erscheinung, Aussehen" und was solche erzeugt „Lust, Gefallen, Willen". Chanda, der Diener, sucht allerdings seinen Herrn von seinem Vorhaben abzubringen, indem er ihm die Freuden der Sinnlichkeit, die seiner wartende Herrschaft, seine Jugend vorhält, als eine zum Mönchsleben unpassende Zeit. Insofern spielt er auch wohl die Rolle Māras, des Bösen, der auch „Kâma, die personifizierte Lust" und Vaçavartin heißt, „der seinem Willen oder seiner Herrschaft unterthan macht". Deshalb, meint Kern (Buddh. 1, 61 N.), und weil vaça und chanda in einer Bedeutung überein kommen, sei Māra, der Verführer, eigentlich eins mit Chanda, eben auch der Versucher, Teufel, der sich als vaçavartin „euer gehorsamer Diener" (?) vorstellt. — Diese Auffassung erscheint mir künstlich und unwahr. Eher ließe sich wohl noch an chandas Wunschlied denken, da der Begleiter und Wagenlenker eines Fürsten eben sein Herold, auch sein Dichter und Sänger ist. Indessen kann der treue Diener einfach als der personifizierte „Wille" des Herrn aufgefaßt werden und diese Erklärung uns genügen.

Weinend nun, da er all sein Widerstreben nutzlos und die Götter selbst des Prinzen Auszug begünstigen sah, gehorchte der Diener. Er gieng, säumte das edle, wolkenfarbne Roß, legte ihm sein golddurchflochtenes Sattelzeug an und führte es zum Bodhisattva. „Hier," sagte er, „dein edles, herrliches Roß, zieh und vollbringe was du dir vorgesetzt; deine Widersacher mögen dir weichen, dein frommes Verlangen sich erfüllen! Werde du aller Welt Bringer des Heils und himmlischer Seligkeit!" — Das Roß hat beim Anblick seines Herrn vor Freude gewiehert, erzählt die Sage, aber die Götter dämpften seinen Freudenlaut. Und der Prinz hat ihm sanft den Hals gestreichelt und mit Worten, wie „erweise dich tapfer, mein Kanthaka!" mild zugesprochen.*)

Da schwang sich der Bodhisattva auf den Rücken seines Rosses. — Die Erde bebte, Blütenschauer fielen vom Himmel. Die Welthüter führten Kanthaka an den Händen; Indra und Brahman zogen voraus, mit ihrem Götterglanz den Weg zu zeigen. Chandaka hielt sich am Schweif des Rosses. — So giengs fort durch die Nacht. Das Stadtthor, eingerichtet, nur durch die Kraft von tausend Männern aufgethan zu werden, öffnete sich leicht und leise von selbst bei des Bodhisattva Ankunft. Keiner war, seinen Auszug aufzuhalten. Nur der Schutzgeist Kapilas trauerte und sang sein Klagelied ob der scheidenden Herrlichkeit. Bewegten Herzens hielt da der Prinz und blickte noch einmal auf die verlassene, wie in Todesschlaf gesenkte Königsstadt. „Wenn ich wiederkehre, wird alles wach und munter sein," sagte er. Damit lenkte er sein Roß, und Apsarsen-Preisgesang scholl aus den Lüften, wie es im Fluge weiter gieng durch das Gebiet der Çâkya, Kolya, Malla und Maineya. Mit Tagesanbruch war man sechs Yojana weit von Kapilavastu entfernt.**)

---

*) Die südl. Ueberl. läßt den Bodhisattva, während Ch. das Roß zu holen gegangen, noch einmal das Gemach betreten, darin seine Gattin mit ihrem neugebornen Sohne schlafen. Er fand die Hand der jungen Mutter auf dem Gesichte des Kindes liegen und hütete sich sie aufzuheben. „Ich werde als Buddha wiederkehren und meinen Sohn Râhula sehen," tröstete er sich. — Auch von andern Zureden an das Pferd, das Ch. zu lautem Gewieher ermuntert habe, berichtet jene Ueberlieferung. Den Namen des Rosses aber, wie Kern (S. 59 N.) vermutet, als Korruption von Krandaka „der Wieherer" anzusehen und von kaṇtha „Hals" (mit Beziehung auf diesen hervortretenden oder hervortretend geschmückten Theil des Thiers) zu trennen, dürfte m. E. kaum angehen.

**) Ueberlieferungsmäßig war der Prinz 29 Jahre alt, da er seine Heimat verließ. — Noch mancherlei verschiedenes knüpft die Sage an dieses Ereigniß. So soll nach der südl. Ueberl. der Prinz, Chanda und das Roß, jedes für den Fall, daß sich das Stadtthor nicht öffnete, mit den beiden andern über die Mauer haben setzen wollen. Eben danach soll das Land sich wie eine Töpferscheibe umgedreht haben, um dem Bodhis. bequem Rückblick auf die Stadt zu gewähren. Auch nach der nördl. Ueberl. soll Mâra, der Böse, sich dem scheidenden in den Weg gestellt haben, ihn nach einer Version mit dem Versprechen naher Weltherrschaft, nach anderer mit Erregung furchtbarer Wetter, welche die guten Götter aber besänftigten, zur Umkehr zu bestimmen. Dieß u. a. m., so verschiedene Verschwörungen des Bodhis. bezüglich seines frühern Lebens, knüpft sich an dieses entscheidende Ereigniß, nach welchem eine älteste Legendenerzählung, „das Sûtra des Auszugs" benannt ist. — Die angegebenen Ge-

Der Bodhisattva stieg vom Rosse ab und entließ sein Göttergeleite, um seines Einsiedlerwegs nun allein weiter zu ziehen. Dann entledigte er sich seines Schmuckes und übergab beides, Roß und Schmucksachen den Händen Chandakas. „Geh Chandaka," sagte er, „kehre mit beidem nun zurück!" Und weinend, da er alle Einrede vergeblich sah, that der Diener wie ihm geheißen. — Noch heute, berichtet die Sage, wird die Stelle „Chandakas Umkehr" genannt.

Dann schnitt der Bodhisattva sich mit seinem Schwerte den Haarschopf ab, denn Pilgerschaft und Haarschopf, sagte er sich, passen nicht zu einander. Den abgeschnittenen Schopf warf er in die Höhe, von wo ihn Indra auffieng und in seinen Himmel trug. Wie die Sage berichtet, wird da noch heute das Fest des Haarschopfauffangs gefeiert.



(Amravati, innere Pilasterfaçade.)

Dann erschien ihm auch sein feines Kâçigewand mit dem Mönchsstande unverträglich; doch woher ein anderes, die rothbraune Kutte nehmen. Wie er so dachte, kam einer aus den lautern Götterwohnungen daher, als Jäger verkleidet. Der tauschte bereitwillig seinen groben Anzug mit dem feinen Kleide des Bodhisattva, das er dann freudig zum Himmel trug. Auch dieses, so geht die Sage, wird bis auf den heutigen Tag dort in Ehren gehalten

In der ganzen Götterwelt aber, von den niedern bis zu den höchsten Regionen herrschte laute Freude, da man den jungen Siddhârtha als Mönch gekleidet sah. Er wird gewiß, hieß es, zur höchsten Erleuchtung gelangen. Unzweifelhaft wird er Welt und Wesen vom Uebel erlösen.

---

biete oder Völkerstämme - Kodya oder Kolya als nächste Nachbarn der Çâkya — sind in südöstlicher Richtung. — Nach südl. Sage kam Siddhârtha, wie er 30 Wegstunden durchritten — die Entfernung wird verschieden angegeben — an einen Fluß, der ihm als die Anavamâ, die „hohe", genannt wurde. Mit den Worten „auch mein Entschluß wird (anavama)" hoch, erhaben heißen, setzte er über die breite Strömung hinweg, um am jenseitigen Ufer halt zu machen.

Aehnlich wie in dem hier folgenden ist die Verabschiedung in einem später folgenden Bilde dargestellt, das uns auch in den beiden Seitenfeldern Götterverehrung zeigt, links der Buddhasäule und rechts des Bodhibaums.

Unterdessen waren die Bewohner von Kapila aus ihrem Schlafe erwacht, alle froh und zufrieden, da sie den Prinzen im Palaste vermeinten. Wie aber die Gopâ aufwachte und ihren Gatten nicht mehr an ihrer Seite sah, da stürzte sie vor Schmerz und Schrecken aufschreiend zu boden. Und das Jammern und Wehklagen aller Frauen, die überall vergebens nach dem Prinzen suchten und sich von ihm getäuscht fanden, drang bis in die innersten Gemächer des Königs. Auch dieser fiel auf die Nachricht von der Abwesenheit seines Sohnes bewußtlos zur Erde nieder.

Dann sandte er nach allen Richtungen Eilboten mit dem Geheiße aus, nicht eher wiederzukehren als bis sie des Prinzen ansichtig geworden. Auch begegneten diejenigen, welche ihren Weg durch das Glücksthor genommen, dem Chandaka, der betrübt neben des Prinzen Leibroß einher gieng. Er sagte ihnen, wie alles zugegangen, und wie sie vergebens sich bemühen würden, den Prinzen zur Umkehr zu bestimmen.

Tiefe Trauer und Verstörung aber herrschte in der Königsstadt und Burg, darin das Wiedererscheinen Chandakas und des Rosses zuerst die frohe Meinung verbreitete, der Prinz selber sei zurückgekehrt. Nur die Gopâ war nicht zu täuschen. Sie kannte den festen Willen ihres Gatten, und weder der Zuspruch der mitleidenden Gautamî noch jenes Gerücht konnten ihrem kläglichen Schmerze einhalt thun.

Auch den König Çuddhodana ergriff es aufs neue beim Anblick des Dieners und des Rosses. Jener mußte ihm sodann den Hergang der Flucht erzählen. Und er berichtete, wie er die schlafenden zu wecken versucht, ehe er dem wiederholten Verlangen des Prinzen nach seinem Rosse nachgegeben, wie die Götter alle dessen Vorhaben unterstützt, wie die Welthüter die Füße Kanthakas gehalten, um den Schall seiner Tritte aufzuheben, wie Çakra das Thor geöffnet, kurz, den ganzen unbeschreiblichen Götterpomp und Aufzug. Ferner sagte er, wie ihm der Bodhisattva beim Abschiede seine Familie zu beruhigen aufgetragen und ihn selber einer wohlwollenden Aufnahme versichert.

Endlich wandte sich Chandaka an die Gopâ, welche mit allen Zeichen des Schmerzes sich dem Rosse an den Hals geworfen und laut klagend die Vorzüge des einzigen unvergleichlichen Mannes auffsagte, der sie so jäh verlassen. „Gute Menschen", tröstete Chandaka, „dürfen nicht trauern." Ihr Gatte würde dereinst in aller Herrlichkeit seines Erlösungswerkes wiederkehren und sie selbst ihm in Würden die nächste sein.

Noch manches dergleichen sagte der treue Diener seiner Herrin, erzählte ihr ebenfalls von dem unbeschreiblichen Glanz und Aufwand der himmlischen, um sie zu beruhigen und zu trösten.

Die schmuckvolle Rüstung des Prinzen wurde an drei seiner nächsten Verwandten geschenkt. Nur konnten diese nicht tragen, was allein für den Leib eines Nârâyana oder Gottmenschen gemacht war. Darum und weil sie

der Anblick des Schmuckes stets aufs neue betrübte, versenkte die Gautamî alles in einen Weiher, der davon noch heute, heißt es, seinen Namen „Schmuckweiher" hat.*)

Der Bodhisattva aber zog als Mönch angethan ruhig seines Weges. Er kam zur Einsiedelei der Brahmanin Çâkî und wurde dort gastlich aufgenommen. Und weiter kam er zur Einsiedelei der Padmâ, von da zu der des Brahmaweisen Raivata, dann zu Râjaka, dem Dâtrimadandikasohne, bei allen mit gastlichen Ehren empfangen.

Sodann erreichte er Vaiçâlî, „eine große Stadt", wie es heißt, wo ein gewisser Ârâda Kâlâpa um diese Zeit großen Rufs genoß. Er lehrte Armut und Sinneszügelung und hatte die Menge Zuhörer, dreihundert Schüler. Alle aber, Lehrer und Schüler waren erstaunt, da sie die schöne Erscheinung des Bodhisattva sahen. — Lust, Eifer und Einsicht ließen diesen die leichte Kunst Ârâdas bald begreifen und dem Lehrmeister auch alsbald darin sich gewachsen zeigen. „Wohlan, Gautama!" so forderte ihn daher Ârâda auf, mit ihm vereint die Schüler zu unterrichten.**)

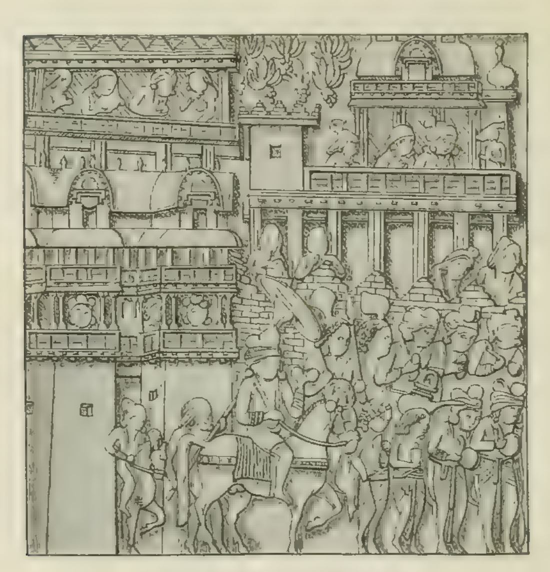
Indessen erkannte der Bodhisattva ebenso bald, daß die Lehre Ârâdas nicht zum gewünschten Ziel, d. h. nicht zur Erlösung führe, weshalb er Vaiçâlî verließ und ins Mâgadhagebiet hinüber gieng. Er kam nach Râjagriha und durchwandelte als Bettelmönch die Königsstadt. Die ihn da sahen meinten, Brahma selber, Indra oder sonst ein Gott sei um Almosen bittend zur Stadt gekommen; so glänzend war die Gestalt, die sie nicht satt wurden anzuschauen. — Man berichtete davon dem König, der aus den Fenstern seiner Burg dem Mönch zusah und ihm nachzugehen gebot. Auf die Kunde, daß er an den Felshang des Pândava, des nahen Gebirges hinaus gegangen, begab sich Bimbisâra, so hieß der König, ebenfalls mit großem Gefolge dahin, dem hehren Einsiedler seine Aufwartung zu machen.

Angekommen stieg er vom Rosse ab, und ehrerbietig mit dem Haupte sich zur Erde verneigend begrüßte Bimbisâra den Bodhisattva, welcher in würdiger Ruhe da saß und mit „lang lebe der König!" den Gruß gebührend

*) Ueberhaupt wird die Matrone Gautamî als diejenige geschildert, welche sich in der ganzen Trauerszene am meisten thatkräftig erwiesen. Im übrigen wird diese wie die Rückkehr Chandakas mannigfach verschieden dargestellt. So soll letztere nach chin. Ueberl. (Beal 2c., 146) acht Tage für die gleiche Strecke bedurft haben, welche der Bodhisattva in einer Nacht zurückgelegt. Während Kanthaka ferner nach der südl. Sage schon den Abschied von seinem Herrn nicht überleben kann, stirbt das Roß nach jener Ueberl., da es die Klagen und Vorwürfe hört, womit es der König und die Yaçodharâ empfangen. Es wird nach seinem Tode in den Himmel der dreiunddreißig versetzt, um nachher als Brahmanensohn wiedergeboren und dann als Buddhanachfolger selig zu werden.

**) Der Name Gautama, womit der Bodhis. hier zuerst angerufen wird, erscheint also als Gattungsname in eigenthümlicher Anwendung und zwar, um die glänzende Erscheinung eines Lehrers anzuzeigen. Vgl. S. 575.

erwiderte. Im Laufe seines Gesprächs bot ihm jener nun alle Freuden und Genüsse des Lebens, Güter und Schätze, ja zuletzt Reich und Herrschaft an, wenn er bei ihm bleiben und sein noch jugendliches Dasein anstatt in Waldeinsamkeit mit ihm vergnügt zubringen wolle. Aber der Bodhisattva weigerte sich dessen standhaft. „Alle Lüste, o König," sagte er, „sind wie Wind und Wolken eitel nichtig, wesenlos und vergänglich. Man trachtet nach ihrem Besitz, ihr Besitz ist ohne Befriedigung. Sie sind — nach einem geläufigen Gleichniß — wie Salzwasser für den Durst getrunken; ihr gesteigerter Genuß steigert ihr Verlangen, ohne es jemals zu stillen." So werde von den Einsichtigen aller Zeit erkannt. Ihm selber seien Freuden und Genüsse, jugendliche Frauen in Menge zu gebote gewesen; er habe alle, habe Reich und Herrschaft aufgegeben. Dann nennt er dem andern auf Befragen sein Geschlecht und seine Abkunft, daß er ein Çakya sei und König Çuddhodana sein Vater, den er verlassen, um der Tugend nachzustreben. — Der König Bimbisâra dringt nicht weiter in den Bodhisattva, sondern verabschiedet sich unter ehrerbietiger Umwandelung, nachdem er von jenem das Versprechen erhalten, sein Reich und seine Residenz nach glücklich erlangter Bodhi wieder zu besuchen.



(Sanchi, nordliches Gatterthor)

Damals lehrte zu Râjagriha ein gewisser Rudraka, der Râmasohn, wie er hieß, und sein Unterricht fand großen Zulauf, da ihn ständig sieben hundert Schüler umgaben. „Wenn ich diesen hörte," dachte der Bodhisattva und gieng den berühmten und viel umworbenen Mann aufzusuchen. Auf seine Frage nach dessen Lehrmeister erklärte Rudraka, keinen solchen, sondern alles aus sich zu haben, und auf die weitere Frage, was bei ihm gelernt werde, nannte er ihm „das nicht-bewußte und doch nicht unbewußte", d. h. den Weg, dafür den Sinn zu erlangen.*) — Der Bodhisattva ließ sich als Schüler

*) Nach andrer Lesart heißt der Namen Udraka, was nach Kern, 72 N., die richtige Form. Ebendaselbst wird dessen Lehrprinzip — „wo es kein Denken und kein Nichtdenken gibt", nach dem P. Wb — (wie oben) angegeben und der Meister desselben „stark in künstlichen und ziemlich komplizierten Meditationsvorschriften und

aufnehmen, hatte aber ebenso bald die Kunst des Rudraka begriffen, als er einsah, daß diesem das alles abgieng was er selber besaß, Glauben, Mut, Gedächtniß, Vertiefung und Erkenntniß. Seine Frage nach höherem hatte der Meister verneint. Dafür hatte er ihm Lehrerrang gegeben und im Unterrichte sich zur Seite gestellt. Aber in offener Schulversammlung erklärte der Bodhisattva mit nächstem, es nun genug zu haben, verließ den Râmasohn und gieng davon.

Mit ihm giengen fünf „von edler Art", wie sie heißen, die auch unter Rudraka studiert hatten und sich nun dem Bodhisattva anschlossen. Denn was sie selbst in langer Zeit nicht vermocht, so sagten sie sich, das habe dieser in kurzem erreicht; er sei über Rudraka weit hinaus gekommen und werde unzweifelhaft ein großer Lehrer werden. An seiner Wissenschaft und seinem Ruhme würden sie dann theil haben.*)

Weiter durch das Gebiet der Magadha wandelnd, kam der Bodhisattva nach Gayâ, wo man ihn mit seinen Genossen zu einem Feste lud. Dann begab er sich an den Gayâkopf, einen nahen Bergvorsprung, und vertiefte sich in Betrachtungen. Sein Sinnen beschäftigte das Thun und Treiben der Brahmanen und Mönche, welche bei aller Selbstkasteiung mehr oder minder in der Sinnlichkeit gefangen bleiben und darum zu höherer Erkenntniß nicht vordringen. In solchen Gedanken und Betrachtungen verweilte er einige Zeit auf dem Gayâkopf und gieng dann wie lustwandelnd weiter, bis er nach Uruvilvâ kam, dem Heerführerdorf. Hier erblickte er die klaren Wasser der Nairanjanâ und die herrliche Uferlandschaft des Flusses. Die liebliche Gegend lud zu Betrachtungen und zu längerem Aufenthalt

So beschloß denn der Bodhisattva, längere Zeit hier zu bleiben. Er hatte die mannigfaltigsten und wunderlichsten Arten von äußerer Werkheiligkeit gesehen, hatte sogenannte Tîrthya oder Asketen mit den sonderbarsten Ansichten und Uebungen kennen gelernt und wollte von diesen unterschiedenes, dem Sinnenbereiche abgewandtes Wesen darstellen. Aber er wollte an sich selbst auch die Macht der Askese versuchen.

So gab er sich unter fortgesetztem Nachdenken und Betrachten der härtesten körperlichen Kasteiung hin. Tagelang saß er unbeweglich mit gekreuzten Beinen, fastend und den Athem anhaltend. Kalter Schweiß rann ihm aus allen Poren, und die ihn sahen konnten ihn für todt oder dem Tode nahe halten.

Die Sage geht, daß Göttersöhne damals in den Himmel der dreiunddreißig giengen und der Mâyâ das nahe Ende des Prinzen ankündeten. Um Mitternacht kam die Mâyâ unter Apsarsengeleite an das Ufer der Nairanjanâ und brach beim Anblick ihres Sohnes in lautes Weinen und Wehklagen aus. „Also," jammerte sie, „war die Weissagung des Asita falsch, und einsam im

von „unverkennbarer Rednergabe" genannt. Er war offenbar einer der vielen und namhaftesten Sophisten seiner Zeit, der mit seiner Kunst vom „zumal nicht bewußten nicht unbewußten" die Masse des Volkes zu blenden verstand.

*) Vgl. S. 579 N.

Walde, ehe du die höchste Erleuchtung erreicht, mußt du sterben!" — Wie der Bodhisattva dieß gehört und auf seine Frage, wer da weine und jammere, die Antwort erhalten, „deine Mutter ists, die dich wie einen Demant in ihrem Schoße getragen, die dich im Lumbinîhain geboren," da tröstete er die klagende. Eher, rief er ihr zu, werde des Meru Gipfel auf den Wassern schwimmen, eher werde die Erde in Stücke gehen, und eher würden Mond und Sterne vom Himmel fallen, als er selber vor erlangter Bodhi eines vorzeitigen Todes sterben. Mâyâ war getröstet. Unter einem Regen von Mândâravablüten, die sie auf den Sohn hinabschüttet, kehrt sie mit ihrem Geleite froh in den Götterhimmel zurück.

Aber der Bodhisattva fuhr fort in seinem Kasteiungswerk. Er wollte der Welt die Macht des Geistes zeigen. Er wollte dem Widerspruch begegnen, die Tugendwerke dahingegangener Wesen und vorhandener aufweisen und den Stolz derer beugen, die auf gesammeltes Verdienst und die Menge ihrer Frömmigkeit und Bußübungen sich beriefen. Ein Gersten- oder Reiskorn, ja ein Sesamkorn täglich mußte ihm genügen. Dann enthielt er sich auch dieser, der geringsten Nahrung. Er trotzte Sonnenbrand und Kälte, Wind und Wetter, allen Beschwerden. Dabei schwanden ihm Kräfte und Säfte, die Glanzfarbe seiner Haut und die Haupt- und Nebenzeichen seiner vorzüglichen Schönheit. Sein Körper glich einer zusammengeschrumpften Melone und seine Gestalt einem Schattenbild. „Den schwarzen, den dunkeln Mönch Gautama!" so riefen ihn die Leute der Umgegend, und mit noch andern Namen.

Tagtäglich, heißt es, kamen und giengen Boten des Königs Çuddhodana, nach ihm zu sehen.*)

Sechs Jahre waren auf diese Weise dahingegangen. Der Bodhisattva hatte festen Willens die schwersten Proben der Askese bestanden, hatte seinen Leib kasteit und seinen Geist in die tiefsten Gründe des Denkens versenkt. Er hatte den Anfechtungen des Bösen widerstanden, der alle die Zeit auf eine Gelegenheit gelauert, ihn seinem Vorhaben abwendig zu machen, der ihm Leben als einziges Gut und Mittel zur Pflichtübung, den Tod aber in seinen tausend Gestalten, Entsagung als Leiden und die Schwierigkeit vor Augen gestellt, des Geistes Herr zu werden. Dagegen hatte ihm der Bodhisattva den Ehrentod des tapfern Kämpfers gehalten, dagegen das schmachvolle Leben der überwundenen, welche seinen Trabanten unterliegen, den Begierden, dem Unmut, Hunger und Durst, Furcht und Zorn, Selbstüberhebung, Neid, Ehrgeiz und wie sie sonst heißen, die Götter und Menschen unterjochen. „Ich werde noch über dich triumphieren, Mara!" hatte er ihm gesagt, und ohnmächtig und beschämt hatte der Versucher abziehen müssen.

*) Nach der südl. Legende wurde auch diesem die Nachricht vom Tode seines Sohnes überbracht. Er habe aber nur gefragt, ob der Prinz zuvor die vollkommene Erleuchtung erlangt, und auf die Verneinung dieser Frage die Wahrheit der Nachricht zu bezweifeln erklärt. „Ich wußte es," soll er später gesagt haben, „mein Sohn würde vorher nicht sterben."

Aber es hatte der Bodhisattva, der als Mensch übermenschliches geleistet, auch an sich selber erfahren, wie sein bisheriger Weg nicht derjenige sei, auf welchem einer zur lichten Weisheit, zur vollen Erleuchtung gelangt. Das Elend, sah er ein, Geburt, Alter und Tod, ließen sich auf diesem Wege nicht siegreich überwinden. Ein erschöpfter Körper, sagte er sich, ist unfähig zu kämpfen. — Götterhilfe, wie sie ihm der Sage nach geboten ward, hatte er von sich gewiesen. So entschloß er sich denn, wieder hinreichende Nahrung zu nehmen.

Seine Genossen, die fünf, welche ihm bisher zur Seite gestanden, wurden da an ihm irre und verzweifelnd. „Er ist wohl thöricht geworden, der Gautama," meinten sie und gaben ihn auf und zogen gen Benares, nach Rishipatana, in den Gazellenpark.

Da waren aber vornehme Jungfrauen des Dorfes, ihrer zehn, welche auf diesen Zeitpunkt gewartet zu haben schienen, daß sie dem Bodhisattva kräftige Speisen zutrugen. Und der nahm sie an, und nicht lange, da gewann er sein früheres Aussehen wieder und wurde allgemein wieder „der schöne, der große Mönch" geheißen.

Unter jenen zehn Jungfrauen war aber eine, Sujâtâ mit Namen, die Tochter Nandikas, des Dorfhauptmanns, welche einem frommen Gelübde nachkommend die sechs Jahre hindurch täglich eine Anzahl Brahmanen gespeist und nun den frommen Wunsch hegte, es möge der Bodhisattva nach dem Genuß einer von ihr dargebrachten Speise zum Endziel seines Strebens, zur höchsten vollkommenen Bodhi gelangen.*)

Damals brachte auch ein Göttersohn dem Bodhisattva neue Gewänder, wie sie die Mönche tragen, und dieser nahm sie und begab sich in der Morgenzeit zum Hirtendorf.

Am selben Morgen — es war der Vollmondstag des Vaiçâkha — hatte sich die Sujâtâ, des Nandika Tochter in aller Frühe erhoben. Eine Gottheit hatte ihr eingegeben, an jenem Tage werde nach sechsjähriger Kasteiung der

---

*) Die L.-V.-Prosa erzählt hier folgendes: Um diese Zeit war eine Dienerin der Sujâtâ, die Radhâ gestorben, und ihre Leiche in Linnen gehüllt zur Erde bestattet worden. Andern Tages gieng der Bodhisattva nach der Leichenstatt, scharrte mit dem Fuße den Boden auf und nahm mit seiner Hand das Linnenzeug. Ein Staunensruf gieng sogleich durch die ganze Götterwelt, der Bodhisattva habe sich zu einer Leiche hinabgebückt. — Wie er sich nach Wasser umsah, um das Zeug zu waschen, entstand auf der Stelle, durch den Handschlag einer Gottheit erzeugt, ein Wassertümpel. Ebenso bald zeigte sich ihm ein flacher Stein, dessen er zur Wäsche bedurfte, die er dann, die angebotene Hilfe Indras ablehnend, begann. Dann setzte er sich, das gewaschene und getrocknete Zeug zu einem Hemde zusammen zu nähen, um künftigen Mönchen durch sein Vorgehen ihr Verfahren zu zeigen.

In der That scheint auch deshalb die ganze Erzählung später hinzu gemacht.

Ueber die Sujâtâ aber berichtet die südliche Legende, daß sie um die Gewähr eines guten Ehegatten und eines Sohnes als ersten Kindes die alljährige Darbringung einer kostbaren Gabe angelobt. Ihr Wunsch sei erfüllt worden. Nach vollendeter Askese des Bodhisattva, wäre es eben wieder an der Zeit gewesen, das heilige Gelübde zu erfüllen.

Mann kommen, dem ihr frommer Wunsch gegolten. Darum hatte sie auch ihre Magd, die Uttarâ geweckt, ihr beim Vollzug des Gelübdes behilflich zu sein.

Die Milch von tausend Kühen wurde siebenfach bis auf die beste Sahne ausgezogen, diese in einem neuen Kochtopf auf einen neuen Herd gestellt und mit erlesenem Reis und Honig versetzt zu einer Speise abgesotten. Schon beim Sieden erwiesen sich Glückszeichen zu günstiger Vorbedeutung. Wie dann alles bald fertig gekocht und duftige Würzen hinzugethan waren, da bekränzte die Sujâtâ ihre Opferspeise mit frischen Blumen und hieß ihre Magd den Brâhmana holen. Aber wohin diese auch ihre Schritte lenkte, immer und überall war es einzig der Bodhisattva, den sie antraf, „der schöne Mönch," wie sie sagte, und mit dieser Nachricht kehrte sie zu ihrer Herrin zurück. „So gehe, Uttarâ," erwiderte Sujâtâ, „diesen Brâhmana, diesen Çramana herbescheiden, denn um seinetwillen ist dieß alles gerichtet." — Die Magd that abermals wie ihr geheißen, näherte sich unter ehrerbietiger Verneigung dem großen Manne und bestellte ihren Auftrag: „Die Sujâtâ heißet, lädt dich zu gaste!" Und der Bodhisattva folgte bereitwillig der Einladung.

Im Hause seiner Wirthin war, wie diese selbst, alles festlich angethan, als der Bodhisattva eintrat und auf dem bereiteten Sitze sich niederließ. Alsdann leerte die Sujâtâ ihre Milch- und Honigspeise in eine große goldene Schale und überreichte sie ihrem Gaste. Der nahm sie schweigend entgegen. Sein ganzes Sinnen war auf die Bodhi gerichtet. So gewiß, dachte er, ich diese Gabe der Sujâtâ empfange, so gewiß wird mir heute die höchste Erleuchtung zu theil werden.

„Aber meine Schwester," wandte er sich dann an die Sujâtâ, „was soll mit der kostbaren Schale sein?" „Sie sei dein!" entgegnete die gefragte und auf seine Bemerkung dann, daß sie für ihn von keinem Nutzen sei: „So thue damit wie dirs beliebt! Ohne Schale werde ich keinem mehr Opferspeise geben."*)

---

*) Nach südl. Darstellung (Kern, Der Buddh. I, 76 ff.) hatte die Sujâtâ tausend Kühe in einem Süßholzbusch weiden lassen, mit deren Milch 500, mit deren wieder 250 Kühe getränkt u. s. f. bis auf fünfzehn oder acht, denen sie am Morgen des Opferfestes neue Kübel unter die Euter stellte, worein die Milch von selbst in dicken Strahlen abschoß. Beim Kochen giengs dann wunderbar genug. Kein Rauch kam aus dem Ofen, die aufsteigenden Milchblasen drehten sich alle nach rechts u. m. dergl. — Die vier Welthüter, der große Brahma und Indra waren nämlich zur Hut und Hilfe anwesend. Auch hatten die himmlischen aus dem großen Bienenkorb, welcher die Nahrungssäfte der Götter und Menschen umfaßt, einen Honigfladen in die Milch ausgepreßt. Erstaunt über so viel Wunder schickte die Sujâtâ ihre Magd, Pûrnâ hier geheißen, an jenen Nyagrodha, an dem sie ihr Gelübde gethan. Dahin war am selben Morgen der Bodhisattva gekommen, dem Träume der Nacht seine nahe Buddhawürde angezeigt. Eilends, da sie den Baum vom Glanze des großen Mannes widerstrahlen gesehen, war die Pûrna sodann zurückgelaufen, dieß ihrer Herrin zu berichten. In Feierkleider gehüllt, die Milchspeise in einer goldenen Schüssel, die sie mit einem goldnen Deckgefäß zugedeckt und in Linnen geschlagen, auf dem Kopfe, war diese darauf zu der Stelle gegangen. Wie sie den Bodhisattva erblickte, füllte sie das Deck- oder ein anderes

Der Bodhisattva gieng, und es war noch früh am Tage, als er am Ufer der Nairanjanâ anlangte, an einer passenden Stelle des Flußrandes seine Speise niedersetzte, seine Kleider ablegte und in das klare Wasser hinabstieg, um seine Glieder zu erfrischen. Götter, heißt es, hatten Wohlgerüche und Blumen in das Wasser geworfen, davon sie später zu schöpfen und als Reliquie aufzuheben kamen.

Seinem Bade, an der hilfreich dargereichten Hand einer Baumgenie, entstiegen, setzte sich der Bodhisattva auf einer Sandbank nieder — die Flußnymphe hatte ihm dort einen Prachtsitz bereitet — und begann sein Mahl zu halten. Wie dieß geschehen und er die Speise, welche ihm die Sujâtâ gegeben, mit Muße aufgezehrt, nahm er die goldene Schale und schleuderte sie in den Fluß. Danach griff Sâgara, der Nâgakönig, dem sie dann Indra in Garudagestalt wegzuschnappen kam. Doch gelang es diesem erst, die Schale zu erhalten, nachdem er in eigner Gestalt darum gebeten. Freudig trug er sie dann in seinen Himmel, wo ihr die Göttersöhne ein Fest mit feierlichem Umgang einsetzten, das Fest der goldenen Schale, das bis auf diesen Tag noch besteht.

Der Bodhisattva aber erhob sich und schritt im Vollbesitz seiner frühern Körperkraft und Schönheit, mutig wie ein junger Löwe in der Richtung zum Baum der Erkenntniß.*)

Goldgefäß mit Wasser und näherte sich ehrerbietig dem Manne, dem sie zuerst die Wasserschale reichte, worin er sich die Hände wusch, dann die Speise, sagend: „Der Herr wolle mir die Gunst erweisen, dieses vor seinem Weitergehn anzunehmen, und möge dann sein Wunsch, wie es der meine ist, erfüllt werden." Und damit gieng sie die goldne Schüssel gleichgiltig zurücklassend davon. — Gleichzeitig, heißt es, war aber auch der irdene Betteltopf des Bodhisattva, den ihm einst ein Göttersohn geschenkt hatte, entschwunden.

In der chines. Legenden-Ueberlief. ist einiges verschieden betreffs jener Mädchen, die den Bodhis. zuerst mit Speisen versorgten. Dann wird ähnliches auch von einem Hirtenknaben erzählt. Uebrigens stimmt die Sujâtâsage, abgesehen von einiger Unklarheit in der Namenangabe, ebenfalls mit der südl. Ueberl. überein, bis auf den letzten Theil, welcher der Lal.-Vist.-Erzählung gleich bleibt (s. Beal, The romant. Hist., 193 f.).

*) Der „Baum der Erkenntniß" ist eben der, unter welchem der Bodhisattva zur höchsten Erkenntniß oder Erleuchtung erwacht und Buddha geworden. Er stand der Sage nach bei Gayâ (Buddha-Gayâ) an der Nairanjanâ (jetzt Nilajan), an der Stelle angeblich, wo heute eine berühmte Pagode steht mit einem, wie die Priester sagen, um 414 vor u. Z. gepflanzten Bodhibaum (Fergusson, Archit. 69 f.) — und Zweige von diesem sollen nach andern Plätzen Indiens, namentlich auch nach Ceylon verbracht worden sein. Heilige Bodhi- oder Bo-Bäume sind bekanntlich überall in allen buddhistischen Tempeln und Klöstern zu finden. — Gemeiniglich dafür genommen ist der skr. açvattha (pâli assattha), auch pippala genannte Pipalbaum, eine Feigenart (ficus religiosa, vgl. S. 78), die auf Mauern, Häusern, in den Spalten andrer Bäume leicht Wurzel schlägt, und nicht mit einer andern Art, der ficus indica (skr. nyagrodha) zu verwechseln ist, von der schon früher gesprochen. Wie übrigens auch andre Baumarten als solche dienen, darüber vgl. (zur Stelle der eingefügten Illustration mit Geberinschrift) Fergusson, Tree etc., S. 130 Anm. — Bodhimanda heißt der wunderbare Thronsitz am Fuße des Baumes, auf welchem der Boddhisattva saß, während Bodhi-



Das Fest der goldenen Schale. (Amravati, Diskusbild.)

Sein Gang von der Nairanjanâ zum Bodhibaume, erzählt die Sage, war eine Festfeier für die ganze Natur und Götterwelt. Wie mit frischem blumigem Teppich bedeckt lag der Boden zu seinen Füßen; alle Bäume und Stauden am Wege, die hohen Salâ, unter denen er einher gieng, prangten im Schmucke von Blüten und Früchten; zahlreich wiegten sich farbenprächtige Vögel aller Art in den Zweigen und vereinten ihre schmetternden Preislieder mit den Jubelgesängen der himmlischen Apsarsen. Denn auf des Vaçavartin, wie er heißt, des großen Brahma Aufforderung waren die guten Götter und

mandala in größerm Umfang den Kreis oder das Gehege um den Baum bezeichnet. Ueberall nämlich um Bodhibäume sind einige Fuß hoch Steinwälle oder Holzeinzäunungen errichtet, wie solche auch auf Bildwerken, so häufig die Baumverehrung erscheint, zu sehen sind.

Genien aller Himmelsreiche zusammen gekommen, um dem Bodhisattva auf seinem Gang zum Bodhimanda ihre Opfer, Preis und Verehrung darzubringen.

Die Göttersöhne, ihrer sechszehn, welche die Hut des Bodhimanda haben, schmückten die Gegend rings auf Yojana weit mit siebenfachem Palmenbanner-, Gold- und Perlenschmuck, daß alle Götter und Genien staunend die Herrlichkeit und den Glanz ihrer eignen Wohnungen dagegen verschwinden sahen. Ebenso waren die Gottheiten des Bodhibaums, ihrer vier, eifrigst bestrebt, den Baum auszuschmücken und von seiner Wurzel bis zum Wipfel mit Guirlanden und Kränzen aufs herrlichste zu zieren. Heller Lichtschein, der vom Bodhisattva ausgieng, verbreitete indessen seinen Strahlenglanz über die Erde in der Runde und bis in die höchsten Himmelsregionen und bis in die tiefsten Abgründe der Höllenwelt. Alles herbe Verlangen wurde gestillt, alles Leid, alle Schmerzen und Qualen gelindert, aller Unmut, alle Furcht und Sorge, aller Haß und Hader beseitigt, und überall entstanden Einigkeit, Liebe und Vertrauen, Wohlwollen und Zufriedenheit.


Buddh-Gayâ, Riegelbild.

Auch in die Nâgawohnungen strahlte das Licht, welches vom Bodhisattva ausgieng, und Kalika, der Nâgakönig, in dessen Höhlenpalast weder Sonne noch Mond scheinen, gedachte seines frühern gleichen Erfahrens. Hervortretend sah er auch den Bodhisattva zum Bodhimanda schreiten und entbot alle seinen zu dessen Begrüßung. Seine Gattin, Suvarna-Prabhâsâ, Goldschein geheißen, alle Nâgafrauen und Töchter trugen Blumengewinde, Flaggen und Duftspenden, und er selbst, der Schlangenkönig, sang seine Preislieder, den künftigen Buddha zu feiern.*)

Wie der Bodhisattva also unter den Preisliedern von Göttern und Genien seines Weges gieng, begegnete ihm Svastika, ein Grasmäher, der eine Bürde frisch geschnittener Gräser trug — eine Gottheit, welche damit dem

*) Kâlika heißt „schwärzlich", von kâla „Schwärze, Dunkel"; und kâla (oxyt.) auch „Zeit", das „Dunkel der Vergangenheit". Der Name — Kâla nach südl. Ueberl. — bezeichnet also den „König der Unterwelt" und den einer fernen Zeit und Vergangenheit. Nach seinen Gâthâliedern im L.-V. hat Kâlika schon frühere Buddha (Krakucchanda, Kanakamuni, Kaçyapa) den gleichen Weg machen gesehen. — Uebrigens ist von dem vielen, was die Ueberl. an diesen Gang zum Bodhimaṇḍa anschließt, hier nur soviel im Texte gegeben als nöthig schien, um dem Leser gerecht zu werden. Auf Bildwerken sind der Sage entsprechend (vgl. Beal a. a. O. 197), wie gezeigt und in anderm Zusammenhang noch gezeigt wird, mit Göttern, Halbgöttern und Menschen, mit den Schlangengenien auch sonst Thiergestalten zur Buddha- und Bodhiverehrung herangezogen. Besonders ist der in Rede stehende Vorgang in einer Amravatîskulptur (bei Fergusson, Tree etc., Taf. LVIII, 2) dargestellt. Vgl. hierzu S. 78 f. und 176 f. mit Anm.

Wunsch und Bedarf des großen Mannes entgegenkam.*) „Gib mir davon," bat dieser mit der ihm eignen lieblichen Stimme, „ich bedarf dessen, um damit heute zur höchsten Erleuchtung zu gelangen." Willig gab ihm jener acht Bündel von seinem Grase, froh und glücklich, wie er sagte, einem künftigen Buddha damit zur Erreichung seines Ziels zu verhelfen. Indessen belehrte ihn der Empfänger, daß nicht die Gräser es machen, sondern ein durch lange Zeiten hindurch geübtes Streben und Wirken, worauf gestützt man zur höchsten Erkenntniß emporsteige. Höchste Erkenntniß, fügte er hinzu, könne nicht gegeben, sondern nur erworben werden. Doch kommen möge der andre, sowie er erfahren, daß die Bodhi von ihm erlangt sei, um das Gesetz zu hören, das köstliche Amrita, wie es heißt, zu kosten.

Damit gieng der Bodhisattva und näherte sich langsam mit Löwenmut und Schritt dem Baume der Erkenntniß. Siebenmal umwandelte er nach rechts schreitend den Baum. Dann hielt er auf der Morgenseite inne und breitete bedächtig seine Grashalme auf dem Boden aus, die Spitzen nach innen legend. Es war die rechte Stelle, denn alsbald erhub sich hier ein Thronsitz, über welchem die Gräser wie ein kunstvoll gewirkter Teppich gebreitet lagen. Auf diesem ließ er sich mit gekreuzten Beinen nieder, das Angesicht nach Osten gekehrt. Und die Blicke aller Götter, ihr Jubel und ihre Verehrung waren ihm zugewandt, da er mit fester Stimme dann in die Worte ausbrach:

„Nun mög' auf diesem Sitz mein Leib verdorren,
mir Haut, Gebein und Fleisch vergehn und schwinden,
ohn' daß erlangt, die ich erstreb', die Bodhi,
will nimmer ich von hier hinweg mich heben!"

So rief der Bodhisattva, und die Erde erbebte in ihren Grundfesten, und heller Lichtschein entflammte rings den Horizont.**)

*) svastika heißt „glücklich" und ist Name „einer best. glückbringenden Figur" 卐 durch gekreuzte, die heilige Rechtsdrehung anzeigende Linien gebildet, wie sie ein mystisch geübtes Auge auch wohl in der Lage der Grashalmen eines Rasens sehen mag.

**) Die südl. Legende läßt den Bodhis. erst seinen Thronsitz finden, nachdem er von Süden her mit der Sonne gehend bis zum Osten gekommen und überall sonst den Horizont bis zur Höllentiefe hatte hinabsinken gesehen (Kern, 82). Nach der chines. Uebers. (Beal, 203) ist sogar der Bodhibaum selbst zu suchen und erst an dem Schmuck zu erkennen, womit ihn höhere (Rûpaloka-)Gottheiten geziert haben. Auch ist Mâra bereits zum Kampfe aufgereizt — was vor anderem folgerichtig erscheint, wie denn die chines. Bearbeitung überall das (schon von E. Senart, Essai sur la légende etc., S. 254, 1 richtig bemerkte) Streben zeigt, in die verschiedenen disparaten Legendenstücke eine gewisse Ordnung und richtige Folge zu bringen. Mit der Einnahme jenes Thronsitzes hat der Bodhis. nämlich sein Ziel eigentlich schon erreicht. Es kommt alles nur noch darauf an, diesen Herrschersitz gegen die gegnerischen Angriffe und Versuchungen zu behaupten und sich damit der Siegeskrone würdig zu erweisen. Daher sind auch alle Bemühungen Mâras in dem nun folgenden Entscheidungskampf gar nicht sowohl auf die Vernichtung als vielmehr auf die Entfernung des Bodhisattva von diesem Sitze gerichtet. — Dieß scheint auch der Lal.-Vist. anzuzeigen, wenn er in einem ganzen folg. (20.) Kapitel glänzender „Aufzüge" diese Besitznahme feiert. Lichtes



Prasenajit-Säule (Bharhut, südl. Thorweg, unteres Basrelief).

Nach den Inschriften im Mittelbilde der Nâgakönig Cakravâka mit seiner Gattin; links Apsarsentanz, die vier vornehmsten: Misrakesi, Subhadrâ, Padmavatî und Alambushâ; rechts ein Nyagrodha (Banian), der Bodhibaum des Kâçyapa-Buddha, mit knieenden Elefanten.



Ein letzter Kampf war dem Bodhisattva noch auszukämpfen. Māra Pāpiyan, der böse Versucher, war Herrscher im Reiche der Sinnen- und Gelüste-, der Kāmawelt. Wer den Thron unter dem Baume der Erkenntniß eingenommen, — so fest entschlossen, diesen Sitz nicht zu verlassen, als bis ihm höchste Erkenntniß zu theil geworden, die ihm selbst hier höchste Herrschaft zu eigen gab — der hatte jenem den Kampf erklärt, und er konnte auch die höchste Herrscher- und Buddhawürde nicht eher erhalten, als bis er den bösen Feind, dem Götter und Menschen unterthan, vollends besiegt und aus dem Felde geschlagen.*)

Gewölk, azurfarbenstrahlend, hebt sich aus Ost, Süd, West und Nord, aus allen Richtungen des Horizonts, aus Zenith und Nadir, lichtes Gewölk mit Gold-, Perlen- und Edelsteingefunkel, Blumenpracht, Weihrauchduft u. dergl. Mythische Lichtgestalten, deren Namen alle Licht und Glanz bedeuten, ziehen als frühere Buddha, durch das Strahlenlicht, das vom Mittelpunkt ausgieng, geweckt auf, und aus jedem Aufzug ertönen Sangstrophen zu Ehren des Siegers und großen Mannes, der auf dem Bodhimanda seinen Sitz genommen.

*) Māra heißt „Tod". Er ist „das böse Prinzip" (vgl. Childers, Pāli-Dict. s. v.) und als solcher mit Kāma, dem Gott der sinnlichen Lust und Liebe identifiziert. Leben und Wiederleben, also ewiger Tod nach bekannter Anschauung wird durch die Lust erzeugt, daher im Prinzip beide gleichgestellt. Poetisch wird Māra auch Namuci geheißen, mit dem Namen des alten Indrafeindes, der Regen und Segen aufhält. Und noch andre Namen werden ihm als solchen beigelegt, worüber auf E. Senarts geist- und kenntnißvolle, mitunter doch auch etwas kühn vergleichende Darstellung in der gen. Abh. (S. 259 ff.) zu verweisen. — Nur eines mag hier sogleich angemerkt werden.

In Wahrheit hat der Bodhisattva bereits als solcher, mit seiner Anwartschaft auf die Bodhi dem Māra den Krieg erklärt. Dieser zeigt ihm auch bei aller Gelegenheit seine feindselige Gesinnung. Wie der Bodhis. nun aber jenen Thronsitz bestiegen und ihn nur als vollendeter Buddha zu verlassen schwört, da hat er zuerst auch etwas gethan was dem Māra feindlich und von dessen Standpunkt als Ein- und Uebergriff in seine Herrschaft erscheinen kann. Denn wenn jenem gelingt was er will, so befreit er die Welt aus den Fallstricken der Lust und Sinnlichkeit, aus der Gewalt des Todes. — Gewiß aber kann der Bodhis. deswegen nicht, wie es Senarts Darstellung beherrscht, als ein Usurpator angesehen werden, der sich widerrechtlich Māras Herrscherthron aneignet. Diese ganze Anschauung ist m. E. entschieden unrichtig und unbuddhistisch. Wenn Stellen, jüngere oder gar ältere, den Māra sagen lassen, wie „der Baum, der Thron ist mein" u. dergl., so sind das eben Ausdrucksweisen des Bekämpfers, Lügen des Bösen. Der Sitz unter dem Baume, auf welchem der Weise in tiefer Betrachtung die Ursachenverkettung aufzulösen und höchster Erleuchtung nachtrachtet, ist nimmermehr ein Sitz der Lust und Sinnlichkeit, des schlimmen Todes. Māras Thron und Palast ist im höchsten Himmel der Kāmawelt (der Paranirmitavaçavartin, „derer die nach ihrem Willen andrer Gebilde lenken"), seine Töchter sind die Versucherinnen „Begierde, Sinnenlust, Misbehagen", seine Diener die Geister und Kobolde der Nacht und des Schreckens, die schwarzen Gesellen (kṛshṇabandhu), kurz, das Teufelsheer, welches vor dem Strahlenlicht der wahren Erkenntniß, dem Angesichte des Buddha entweicht und zu schanden wird. — So hat auch die Schlange, in jenem einfachsten und großartigsten Bilde dieser Art, nicht ihren Sitz unter dem Baum des Lebens und der Erkenntniß. — Nehmen wir hinweg, sofern wir können, was indische oder brahmanische Anschauung in ihrer Eigenart zu wege gebracht, so haben wir auch hier den buddhistischen

Das bedachte der Bodhisattva, und zwischen seinen Brauen hinweg entsandte er einen Lichtstrahl, der im weiten Weltenall die Wohnungen Māras, die in Dunkel gehüllten, licht erhellen und erzittern ließ. Aus dem Lichtglanz vernahm Māra die Hymnen, welche den Çākyasohn feierten, der zum Bodhibaume gegangen. Sie riefen ihn auf, heute sein Erlösungswerk zu vollenden; wie er selbst hinübergelangt, so werde er dann andre hinübersetzen, wie er selbst befreit, so andre befreien; die Unheilspfade werde er lichten und die Reiche der Götter und Menschen anfüllen, austheilen von der süßen Himmelskost, dem Amrita, das er erreichet. Ihm, dem Māra kündeten sie Unglück:

„Auskehren wird er dein Verließ, du Gesell der schwarzen,
machtlos wirst mächt'ger, du, allein und verlassen hingehn!"

So hörte der Böse, da er aus einer Reihe von Traumgesichten erwachte, welche ihm, seinem Hause und Anhange Niederlage und Verderben weissagten.*)

Bestürzt und verstört ließ Māra seine Heerführer, seine Söhne und Diener kommen. „Die Lüfte — sagte er ihnen — schwirren heute von lauter Preisliedern zur Feier eines Çākyasproß, dessen Leib schönste Zeichen schmücken. Nach sechs Jahren schwerer Uebung ist er zum Bodhibaum geschritten. Und wenn er die Erweckung erlangt, dieser Bodhisattva, so wird er zu zehn- und hunderttausenden die Wesen erwecken und meine Wohnungen mir leer machen. Auf drum, laßt uns mit großer Macht ihn bekämpfen, diesen einen Çramana unter dem Bodhibaum, und rüstet mir alsbald ein Kriegsheer, wenn ihr mir zu liebe gesinnt seid. Denn alle Pratyekabuddha und Arhanten, deren die Welt voll sei, thun meiner Macht keinen Abbruch, indes jener allein als Sieger Gesetzeskönig wird, und das unermeßliche Geschlecht der Jina dann nicht ausgeht."**)

Umsonst mahnte Sārthavāha, einer seiner Söhne, von dem Kampfe abzustehen. Kämpfen und unterliegen bringe Schande; die Traumzeichen seien aber unheildrohend. Nur von Stolz und Leidenschaft, nicht von Ueberlegung sei eingegeben, was sein Vater entgegnete, jener würde, sobald er ihn und sein Gefolge erblicke, weichen und ihm zu füßen sinken. Wohl könne ein

---

Kampf des Menschensohns mit Māra oder Kāma, Tod oder Gelüste, und die Entwickelung ist Ueberführung des Kampfes vom natürlichen (physischen) auf allgemein menschliches, ethisches Gebiet.

*) „Unheilspfade" (apāya) sind von den sechs Pfaden oder Weisen (gati) des Daseins, als Gott, Mensch, Thier, als Asura (Ungott oder Unhold), Preta (Geist eines Abgeschiedenen, Gespenst) und Naraka (Höllenbewohner, Verdammter), die letzten drei, wie in unserm Text, oder wie südl. Schultradition die letztern vier. Vgl. Burnouf, Lotus 518; 309 ff.

Die Traumgesichte des Māra werden hier überall in der (heiligen) Zahl von 32 aufgeführt, als daß er sein Haus düster und staubbedeckt sieht, seine Gärten verwüstet, sein Diadem und Schmuck ihm entfallen u. a. desgl.

**) Ueber Pratyekabuddha vgl. S. 558 u. Anm. Arhant (pāli: araha) bedeutet „ehrwürdiger, heiliger", im späteren System eine höhere Rangstufe in der Buddhagemeinschaft.

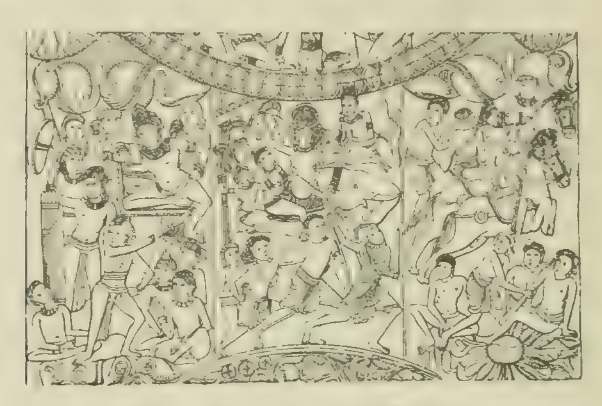
solcher Held ein ganzes schlechtes Heer aufwiegen, wie vor dem einen Tageslicht alles Gewürme der Welt, das in Nacht und Dunkel leuchtet, seinen Schimmer verliert.

Māra hörte nicht auf die Warnung. Er läßt eine viergliedrige Heeresmacht ausrüsten, wie so groß und grausig noch niemals eine gesehen noch erhört worden. Yaxa, Rāxasa und Piçāca, Recken und Unholde, Nacht- und Schreckgespenster unterschiedenster Art und Bildung, tausendfacher Wandelungen fähig, ein- und vielköpfige, vielarmige, -füßige, Ungeheuer in Menschen-, in theils Thier- theils Menschenbildung — die gräßlich verzerrten Angesichter grinsend, mit aufgesperrtem Rachen, blutig hervorgereckten Zungen, fletschenden Zähnen, klaffenden Nüstern und rollenden Augen, die unförmigen Leiber mit Schlangen- und Drachenbrut besetzt, mit Guirlanden umwunden aus abgeschnittenen Fingern, aus Knochen und Schädelreihen — ihre Waffen massige Schwerter und Messer, Speere, Lanzen, Beile und Hacken, Bogen und Schleuder, Keulen und Kolben, auch Baumklötze und Felsenblöcke, Feuer- und Giftgespei, das aus ihren Poren zischt — kurz, ein Heer von Teufeln war die Macht, die wildwütig, wilder als Sturmesgebrüll und Wogengebraus heulend, rasselnd, tobend von allen Seiten sich heranwälzt. Auf achtzig Yojana in der Runde deckten die Heeresbanden des Bösen alles Gefild und verfinsterten wie aufgethürmte Wolkenmassen rings den Horizont. Da erhuben sich Stürme, die Bäume zerbrechend und Felsen zertrümmernd, flammende Blitze durchfuhren und hallende Donner durchrollten die Lüfte, strömende Regengüsse stürzten flutenbildend herab, doch berührten sie nicht den Bodhibaum, noch den Geist des Bodhisattva, der in Betrachtung versunken einem Meruberge gleich daruntersitzt. Er blickt auf den Kampf der entfesselten Elemente, auf die düstern drohenden Gewalten umher, und alles erscheint ihm wie Täuschung, wie ein Māyā- und Dunstgebild. Sich fürchten mag, so sagt er sich, was unter dem Bann der Unkenntniß steht; der Çākyasohn, der in sich Wesen und Unwesen scheidet, erzittert nicht angesichts des Truges und seiner Macht.

Noch einmal wird Kriegsrath gehalten. Von den tausend Söhnen des Māra, wie sie heißen, stellen sich die einen zur rechten auf die Seite Sārthavāhas, die andern zur linken auf die Seite ihres Vaters, und in längerer oder kürzerer Rede sprechen jene gegen, diese für den Kampf. Die Namen der Sprecher passen zu ihren dichterisch gefügten Worten, womit diese ihre eigne Macht, Streitbarkeit und Siegesgewißheit hervorkehren, jene die Herrlichkeit und Unbesiegbarkeit des Bodhisattva, vor dessen Antlitz auch weit größere Macht und Gewalt zu nichte würden.*)

*) Wie im Gegensatz zum Texte und vielmehr noch zu unserer Anschauung erscheint der Māra als Kāma nicht sowohl eine Teufels- und Schreckens- denn vielmehr eine Gott- und Herrschergestalt. So in unserm Bilde, das schon durch seine Stellung (unter der Darstellung des zur Bodhi erwachten Bodhisattva) hier richtig gedeutet und angebracht scheint. Im Felde links der Kriegsrath, rechts die Flucht und in der

Der Böse folgt den Eingebungen seiner Kriegspartei. Vom Strahlenlicht aus des Bodhisattva Anblick getroffen, läßt er seine Scharen sich gegen dessen Angesicht kehren. Geschosse aller Art, ganze Felsenberge fliegen auf



(Amravati, Innenfaçade eines Pilasters.)

diesen heran. Sie sind in seiner Nähe in Blumen umgewandelt, und Gift und Flammen, welche die Feinde gegen ihn aushauchen, werden zum Strahlenkranz um sein Haupt.

Hin und her rennt Māra, bald, da er ein Schwert in der Hand seines Gegners zu erblicken glaubt, zurückweichend, bald, da er seine Furcht als eitel erkennt, vorwärts gehend. Wieder regnen aus den Reihen seiner Banden allerhand Wurfgeschosse, Ketten und Schlingen, Felsblöcke und Eisenkugeln auf den Bodhisattva herab. Sie bleiben als Blumenkränze in der Luft hangen, werden zur Zierde des Bodhibaums.

Da will es der Böse mit List versuchen. „Gehe, Prinz," ruft er dem Bodhisattva zu, „erfreue dich deiner Königswürde und Herrschaft! Du hast soviel Verdienst, wozu brauchst du noch die Erlösung?" — Fest und klar ward ihm die Antwort. „Ein einziges Opfer, Böser, hat dir die Herrschaft über die Sinnenwelt eingetragen, indes ich selbst der Opfer und Hingaben unzählig viele und große den Wesen zu liebe gebracht." Und weil Māra Zeugen verlangte, so rief der Bodhisattva die Erde zum Zeugniß seines vollkommenen Tugendwandels auf. Siehe, so geht die Sage, da erbebte die Erde, und aus ihrem Schoße erhob sich die Erdengöttin, glänzend und mit glänzendem Gefolge. „Wir sind Zeugen!" riefs, „großer Mann, wir sind Zeugen!" Und dann, wie sie gekommen, so schwand die Erscheinung. — Da flohen, wie die Schakale vor des Löwen Gebrüll, die Banden Māras,

Mitte Māra mit seinen Töchtern auf dem Elefanten Girimekhala in den Kampf ziehend, wogegen die anscheinende oder wirkliche Verschiedenheit der Hauptpersonen im ersten und mittleren Felde (vgl. Fergusson, Tree etc., 205) entweder gar nicht in betracht kommt oder anders zu erklären bleibt.

nur dieser selbst nicht. „Solches Wesen wird nicht so leicht überwunden!" rief er den seinen zu und hielt die fliehenden zurück.*)

Māra sprach nun mit seinen Töchtern. Es galt das Mittel versuchen, welches zuletzt schon manchen Heiligen bezwungen und von seiner Höhe herab gebracht hatte. Und die Nymphen giengen ihrem Vater zu willen in die Nähe des Bodhisattva und begannen, die einen wie verschämt, die andern schamlos, die einen lose verhüllt, die andern unverdeckt, die einen lachend und schäkernd, die andern klagend und wie heiß verlangend ihre körperlichen Reize zu zeigen, ihre mutwilligen Tänze, losen Spiele, alle ihre Versuchungskünste anzustellen, um den Çramana von seinem erhabenen Thronsitz in ihre Arme, in die Netze gleißender Lust und Sinnlichkeit zurück zu locken.

Da sangen die Töchter Māras von Lenzeslust und Liebeswonne und von der frohen Jugendzeit, die zum Genusse lädt, und wie sie die Formen ihrer göttlich schönen Leiber priesen, so strotzte ihr Sang von Verlangen und Wollust. Unbewegt und ernst blickte der Bodhisattva auf die leichtfertigen Schönen, und nicht im geringsten rührte ihn ihr Sirenengesang. Sanft, ruhig und leidenschaftslos, wie sein Inneres, waren seine Worte, womit er ihnen das falsche und trügerische aller Sinnlichkeit und Lust, das thörichte und verderbliche solcher Hingabe und das eitle und vergebliche aller ihrer Bemühungen entgegen hielt.

„Und wär' alle die Welt voll solcher einzig wie ihr seid,
und Zeitalter hindurch ich nur mit ihnen vereinet:
nicht würd' Trübung noch Leidenschaft mich irgend befallen,
denn sieghafter Gemüt bleibt klar wie himmlischer Lichtglanz."

Doch nicht sobald gaben jene ihr Spiel verloren. Eifer, Zorn und Leidenschaft stachelte sie zu immer erneutem, immer stärkerem Versuch. Eine um die andre kamen die schönsten unter den schönen an den Heiligen heran, spielend, tanzend und singend. Wieder begann es da „Lenzeszeit schönste Zeit" und was dazu gehört, um dann eingehend auf die Anschauung des Bodhisattva ihn als Sieger zu preisen, der es verdienet, seines Glücks zu genießen. Nicht aber Munigeschäft, sondern Frauenliebe solle ihm lohnen, ewige Lust und Wonne in den Armen von Mädchen, wie ihres gleichen nicht

*) Die chines. Ueberlieferung (Beal, 207) läßt den Māra als hastigen Trauerboten an den Bodhis. herangehen. Er bringt ihm Meldungen von seinen Verwandten, wonach Devadatta sich der Person seines Vaters, des Palastes und der Herrschaft in Kapila bemächtigt. Wenn Begier und Bosheit jenen zu solcher That vermocht, erklärte der Bodhis., dann wolle er um so mehr nach Befreiung der Menschen streben. — Das angerufene Zeugniß der Erde für die Wohlthätigkeit, die erste Kardinaltugend (pâramitâ) des Bodhisattva ist für die Einmischung des Mythos in die Legende vornehmlich bezeichnend. — Uebrigens erinnert diese Berufung lebhaft an jene bekannte und viel berufene Viçvantara- oder Wessantara-Legende (s. Kern, Buddh. 1, 388 ff.), deren kurze Erzählung und bildliche Darstellung, um hier nicht allzu viel zu geben, einem andern Zusammenhang vorbehalten bleibt.

bei Göttern geschweige bei Menschen gefunden würden. Immer stürmischer wallt ihr Wettgesang, immer mehr einschmeichelnd, verführerisch, reizend, und immer gleich ruhig entgegnete der Bodhisattva, weshalb er Frauenlieb und Lust für allezeit aufgegeben.

Endlich erkannten auch Māras Töchter, daß diesem nicht beizukommen sei, und ihr Eifer und Verlangen wandelten sich in Scham und Verehrung, ihre Liebeslieder in Preisgesang.

„Mög' denn dein Wunsch und Wollen sich erfüllen,
so wie du lang es gehegt;
bring du die Welt, die sündige zum Heil,
so wie du selbst es erreicht!"

Und mit Lobsprüchen den Bodhisattva überhäufend machten sie ihm die Rechtsumwandelung und kehrten zu ihrem Vater zurück, ihm den Miserfolg ihres Versuchs zu künden. „Dieser Lehrer der Götter und Menschen ist unbezwinglich," sagten sie, „und eher, fürwahr! würde der Meru wanken, der Ozean austrocknen und der Mond vom Himmel fallen, als dieser in Weibergewalt."

Māra war bestürzt. „Wie, ihr konntet ihn nicht vom Bodhimanda wegbringen?" rief er aus, „und er wurde nicht bethört, nicht von Sinnen, da er euren Liebreiz erblickte?" Die Mädchen schilderten darauf, wie mild und leidenschaftslos jener geredet, wie felsenfest und unerschütterlich er sei, und schlossen mit der Mahnung:

„Am besten wäre es, o Vater, du kehrt'st zurücke!"

Unterdessen ließen sich am Bodhimanda Stimmen vernehmen, Stimmen hehrer Götterfrauen, die den Bodhisattva rühmend und preisend verherrlichten, und wieder solche, die den bösen Feind einmal über das andre mit Schimpf und Tadel überschütteten. Der Böse kehrte sich an beides nicht. „Auf!" rief er seine Scharen an, „macht ihn zu nichte, diesen Çramana, der sich und andre meiner Herrschaft entheben will!" Er hört die mutige Entgegnung seines Gegners, „einen solchen wie mich bringt ihr nicht vom Baum der Erkenntniß!" und raunt ihm abermals zu, daß ihm selbst die Herrschaft der Kāmawelt gehöre, der Götter und Menschen gehorchen, drum solle er sogleich hinweggehn. Umsonst. „Bist du Kāmakönig, so bin ich Gesetzeskönig," lautet die Antwort. Und so wechselten noch Drohung und Abweis, als der Böse seine Banden wiederholt zum Angriff aufrief, so wütig und grimmig wie ruhig und gefaßt ihm der andre entgegen sah. Wäre die Dreiwelt, dachte er sich, tausendfach voller Teufel und Teufelsbanden, sie werden mir kein Haar auf meinem Haupte krümmen.

So geschah es. Die furchtbare Macht des Feindes drang mit Sturmesgebrüll und Wettergebrause wieder auf ihn ein; man hörte die gellenden Kampf- und Drohrufe, hörte wie Mitleidsstimmen dazwischen: „Du bist verloren, Söhnchen, bist hin, gepriesener der Götter und Menschen!" und Klötze

und Felsenstücke, Feuerkugeln, Flammengarben und Giftschlangen schossen sprühend und zischend einher; und die Bäume spaltend und Berge splitternd sausten in Wolkenmassen die Geschosse, Pfeile, Schwerter, Speere, Beile und Messer auf ihn heran; und inmitten der um ihn her losgelassenen, verderbenkreisenden Gewalten saß das lautere Wesen, der Bodhisattva, und schaute alle die Macht und Materie in Leere zerrinnen, alles Wurfgeschoß aus deren Händen in Blumengewinde sich auflösen. Er stützt sich auf seine Tugendvollkommenheiten, auf seine Freigebigkeit, seine Gutgesinntheit, seine Ausdauer, seine Tapferkeit, seine Geistesvertiefung, seine Weisheit, deren Bedeutung bei vielen andern nicht die Tropfenmenge einiger seiner Poren aufwog.

Da traf — so geht nun die Sage — des Bodhisattva Handschlag den Boden, und wieder hallte es aus dem Innern der Erde, und dröhnend scholls weiter und weiter aus ihrem Schoße hervor. — „Faßt sie, schlagt sie, die schwarze Bande!" so hörte Māra die Stimme, und Angst und Entsetzen ergreift den Bösen. Er kehrt um; seine Umkehr ist das Zeichen der Flucht für seine Scharen, Rosse und Reiter, Wagen und Fußvolk. Schrecken und Verwirrung erfaßt die Höllengeister, alle Bande sind gelöst, wie gescheuchtes Wild jagen sie einher, einer über den andern stürzend, unter einander sich zerreißend, schlagend und mordend. Und der das Unheil angerichtet, der Böse steht allein, verlassen und vereinsamt, von Reue gefoltert, von Schmach und Schande gebeugt und wie mit einem alt geworden. Er hört die Göttin des Bodhibaums „auf, rasch hinweg, nicht gesäumt!", hört:

„Ja, Schmach und Schand', Fluch und Verachtung treffen,
wer böser Arglist dem Gerechten nachsetzt!"

und zugleich mit diesem und anderem Schelten jener Gottheit, das über ihn selbst hereinfährt, vernimmt er die Jubelrufe der himmlischen, der Götter und Genien, die den Triumph des Bodhisattva feiern:

„Heil, Heil dem Sieger ob Namuci und seine Scharen!"

Die Heils- und Huldigungsrufe pflanzen sich fort vom untersten bis zum obersten Himmel, und unter Blumen- und Kränzewerfen verkündigen sie dem Sieger die höchste Erkenntniß.*)

Māra war geschlagen. In beschaulicher Ruhe saß der Bodhisattva auf seinem schirm- und bannergeschmückten Siegesthron, immer tiefer in Betrachtung versinkend. Wie einst unter dem Jambubaum des Ackerdorfes, so stieg

*) Mit dieser nach den Gâthâ des L.-V. gegebenen Kampfdarstellung ist auch die südl. Ueberl., geringe Abweichungen ungerechnet, im Einklang. Daß die Verbindung der getrennten Partien aus der Ueberlegung eines Redaktors stammt, ist möglich. Aber möglich auch ist es, die Wiederkehr Māras und dessen letzte Anstrengung in folge des fehlgeschlagenen Versuchs seiner Töchter, so wie es die chines. Ueberl. hat, als ursprünglich einheitlich zu nehmen.

er von Stufe zu Stufe des andächtigen Sinnens, und ergieng sich seligen Entzückens in seiner Andacht. Da gelangte er mit Unterdrückung aller Sinnlichkeit zu klarem Urtheil, mit Beseitigung von Zweifel und Bedenken zur Sammlung des Geistes, mit Gleichgiltigkeit gegen Gefallen oder Misfallen zum Erinnern und bewußten Erkennen, zu freud- und leid- und völlig schrankenlosem Besinnen. So durchwandelte er die vier Stufen des Dhyâna, des heiligen, sich vertiefenden Denkens.

Die erste Nachtwache war vergangen, und göttliches Augenlicht, göttliche Sehkraft war ihm zu eigen geworden. Er sah die Wesen und ihre Wanderungen, solche, welche ungerecht und böse und falsch, und solche, welche gerecht und wahr und tugendhaft in ihren Anschauungen, in Wort und That einhergehen. Und er sah die einen zum Unheil fahren und als Höllenwesen, die andern in Himmelssphären unter Göttern wieder geboren werden.

Wieder war eine Wache der Nacht, die mittlere, dahin gegangen, als er die frühern Geburten ersah, die eignen und die anderer. Er sah die Namen der einzelnen, Zeit und Ort, ihre Kaste und Familie, alle ihre Erlebnisse und Schicksale, und sein Augenlicht erweiterte sich, und heller und klarer ward sein Bewußtsein.

Endlich mit Ende der dritten und letzten Nachtwache, da der erste Morgenschein leuchtete und den neuen Tag verkündete, da gieng auch dem Bodhisattva ein erstes volles Licht auf, und in seinem Sinnen über das Leid der Wesen, ihr Entstehen und Vergehen, sanken die letzten Schuppen seines Geistes. Da wird geboren, gealtert, gestorben, sagte er sich, wird wieder geboren, aber die Ursachen des Leides, von Alter, Krankheit und Tod werden nicht erkannt. Alles Leiden und Elend aber, Alter und Tod wurzeln in der Geburt; die Geburt ist die Ursache von Alter und Tod. Die Ursache der Geburt aber ist das Werden, die des Werdens das Streben (Anlegen), und so fort durch Begierde, Wahrnehmung, Berührung, Sechssinnesvermögen, Namen und Gestalt, Bewußtsein, Einbildung und Unwissenheit. „Unwissenheit" oder vielmehr Unwahrheit, Irrthum — beides zumal begreifend, die Auffassung (subjektiv) wie ihren Gegenstand (objektiv), die Scheinwelt — beginnt die Reihe, die zwölfgliedrige der Ursachenverkettung.*)

*) Ausgeführt ist die Ursachenkette oder Verbindung (nidâna) im L.-V. (c. 22) dargestellt. Den Anfang oder die Grundursache bildet die „Unwissenheit" (avidyâ), was, wie bedeutet, nicht Mangel an Wissen ist, sondern diejenige „Thorheit" oder Geistestrübung, welche Schein für Sein hält (Schmidt, Mém., IV, 215; Burnouf, Intr. 637 f.) und zumal diese Scheinwelt selbst. Solche Unwissenheit täuschender Vorspiegelung und Verblendung ist Ursache aller „Einbildung" oder Eindrücke (saṁskâra) ꝛc. Vgl. Erkl. zur L.-V.-Uebers., 264 f. — Ein „Sechssinnesvermögen" entsteht durch Hinzunahme des Herzens oder Gemüts (manas) als innern Sinns. Was als drittletztes der Reihe „Streben" heißt (effort bei Colebrook, Ess. I², 420) ist anders (nach Burnouf, Intr. 487, 94) „Empfangniß (conception)", in beider Hinsicht unser „Anlegen". Endlich wird das vorletzte (bhava) auch mit „Dasein, Existenz" übersetzt, wofür neuere (Kern I, 90 u. a.) gewöhnlich und wohl besser „Werden" sagen.

So war die Ursachenverbindung erkannt, und die Erde erbebte, wie er sie hin und wieder im Geiste abwickelt. Mit der Aufhebung der Ursachen sind die Folgen aufgehoben, je einzeln deren weitere Wirkungskraft, mit Aufhebung der Grundursache, der Unwissenheit, kann wahres Wissen, kann die Wahrheit erhellen. Und Wahrheit ist die Lehre vom Leiden, wie es alles Dasein als solches begreift — Wahrheit, die vom Elend oder „Schlamm", wie es heißt, der Sinnenlust, des Werdens, der (falschen) Ansicht, der Unwissenheit — oder zumal die Lehre vom Leiden, seiner Entstehung, seiner Aufhebung und dem dahin führenden Weg.*)



(Sanchi, Buddhafigur.)

Der Bodhisattva war ein „Vollendeter", ein Tathâgata, wie es heißt, ein Buddha geworden. Seine vollkommene Erleuchtung bedeutete eine volle Erlösung. Und die Götter und Göttersöhne kamen Blumen herbeitragend von allen Seiten heran und warteten auf ein Zeichen, um sie über den vollendeten Buddha auszuschütten. Da hub sich dieser, wie die Sage geht, sieben Palmen hoch in die Lüfte und ließ sich vernehmen:

„Die Bahn ist verhauen, der Dunst gelegt,
des Schlammes Einfluß versiegt, gehemmt;
die Bahn ist verhauen, da hält es inne; —
das ist des Leides Ende, heißts!"**)

So hörte man den Ausspruch, und die himmlischen Blumen fielen dicht hernieder, und ihre Lage deckte fußhoch den Boden.

---

*) Mit Verkündigung der s. g. vierfältigen heiligen Wahrheit (vgl. Burnouf, Lotus 822 f.), welche nach übereinstimmender Annahme aller Buddhagläubigen mit der ersten Offenbarung ans Licht trat, hat der Buddha dann später seine Lehre begonnen.

**) Diesem Ausspruch der nördl. Ueberl. (L.-V., 351 m. Ausg.) steht gleichbedeutend ein anderer der südl. (Dhammapada) gegenüber, der also lautet:

„Suchend nach des Hauses Werkmeister habe ich vergeblich der Geburten viele durchlaufen; schmerzlich ist Geburt und Wiedergeburt. Jetzt bist du erschaut, Werkmeister! Du wirst nicht wieder dein Gebäude bauen; alle deine Balken sind zerbrochen, dein Firstpfahl ist gerissen. Der Geist ist zur Befreiung gelangt, und alles Klagen getilgt."

Poetisch ist die (sinnliche) Welt und ihre Ordnung als Gebäude und der derselben buddhistisch zu grunde gelegte Plan, der Gedanke über die Ursachenverkettung als Werkmeister bezeichnet. Hiermit scheint mir die Erklärung dieses vielbesprochenen Spruchs nicht eben schwierig und auf den alten Kommentar wie die Uebers. Prof. Webers (D. M. Z. XIV, 53) und M. Müllers (Sacr. B. X, 42 f.) wieder zurückzugehen. Vgl. dagegen Kern, Der Buddh. I, 92 f. und dazu die Anm. des Uebersetzers.

Rings aber im weiten Weltrund herrschte zu dieser Frist selige Ruhe und Frieden. Helles Licht sandte seine Strahlen nach überall hin, bis in die tiefsten Höllenschluchten, wohin weder Sonne noch Mond dringt. Sechsfach auch erbebte die Erde, wie einst, da der Bodhisattva geboren ward. Er war zur höchsten Erleuchtung, zur Buddhawürde gelangt. „Durch mich — so konnte er sich sagen — ist von grund auf der Geburt, dem Alter, dem Tode, ist dem Leiden ein Ende gemacht," und im vollen Bewußtsein dessen verharrte er sinnend und unbewegt eine erste Woche auf dem Bodhimanda.

Unterdessen kamen die Angehörigen der Kâmawelt, himmlische Apsarsenscharen, um dem Tathâgata ihre Huldigung darzubringen und ihn als „Gott der Götter und höchsten Herrn" in Liedern zu verherrlichen. „Mâra und seine Macht ist besiegt," sangen sie, „wir werden Unsterblichkeitsspeise kosten!"

Wie diese so kamen dann die Göttersöhne der lautern Himmelswelt, die des Lichtglanzes, der Brahmakörperschaft, kurz die aller Himmelsregionen und Ordnungen, um dem Vollendeten ehrerbietig aufzuwarten. Je in ihren besondern Weisen huldigten sie ihm mit feierlichen Jubelhymnen. Und wenn sie ausgesungen, dann traten sie, die einen nach den andern, ehrerbietig und andächtig zur Seite, um einer nachfolgenden Ordnung den Vortritt einzuräumen.*)

Sieben Tage lang, wie gesagt, saß der Buddha unbeweglich mit untergeschlagenen Beinen und unabgewandtem Blicke und durchdachte im seligen Bewußtsein seiner Erleuchtung alle Stufen des Denkens. „Wonnegenuß-Anstellung", so nannte er einem befragenden Göttersohn diese seine Betrachtung. Gleichwie ein König nach seiner Throneinsetzung oder nach Besiegung seiner Feinde, so, heißts, saß da der Buddha, der Sieger, nachdem er den Mâra und das Elend überwunden. Dann erhob er sich, um dann abermals eine Woche auf köstlichem Throne zu verweilen. In dieser, geht die Sage, durchwanderte er mit großer Wanderung (im Geiste) das Weltenall, das die dreitausend Großtausende von Welten begreift, in einer dritten haftete sein Blick unverwandt an dem Thronsitz unter dem Erkenntnißbaum, in einer vierten wandelt er in kleinerer Wanderung vom östlichen zum westlichen Meer. Dazu ließen die himmlischen Göttersöhne und Töchter Lobgesänge, Blüten und Duftwasser auf ihn niederschauern.**)

---

*) Das 23. Kap. des L.-V., welches die Darstellung dieses Vorgangs und solcher Lieder enthält, ist demnach als das der Lobsprüche bezeichnet.

**) Die siebenmal sieben Tage, nach anderm südl. Berichte vier oder fünf Wochen, werden auch nach ihrem Inhalte verschieden geschildert. Nach südl. Darstellung hieng sein Blick durch die zweite Woche an dem Bodhibaum, wandelte er in der dritten den s. g. „Juwelenpfad" zwischen dem Baum und seinem Thronsitz, saß er in der vierten im „Juwelenhaus" in metaphysische Spekulationen seiner Lehre vertieft, und zog in der fünften unter den Banianbaum des Ajapâla (Ziegenhüters), um Betrachtungen über den Dharma (Gesetz, Ordnung) zu pflegen. So und noch anders dergleichen. Vgl. Kern a. a. O. 94 ff. und Beal, Rom. Leg. 237 f.

In dieser Zeit war es, daß Mâra wiederum an den Buddha herankam und ihn aufforderte, nunmehr nach erreichter Vollendung in die ewige Ruhe einzugehen. „So lange," wurde ihm entgegnet, „mir nicht Bhixu sind, aufgehellte, anhängliche und treu ergebene im Gesetz, befähigt als Lehrer auf- und Gegnern entgegen zu treten, so lange nicht der Buddha, sein Gesetz und seine Gemeinde in der Welt befestigt sind, so lange nicht Bodhisattva in unbegrenzter Anzahl der höchsten vollkommenen Erleuchtung zustrebend sind, so lange nicht die vier Versammlungen, aufgehellt, treu und ergeben, vorhanden sind, so lange, Böser, werde ich nicht in das Nirvâna, in die ewige Ruhe eingehen."*) — Niedergeschlagen und verstört gieng Mâra davon, setzte sich seitab und malte mit seinem Stocke Figuren in den Sand.



Dhyâna-Bild.
(Dhârâsinva, Felsentempel.)

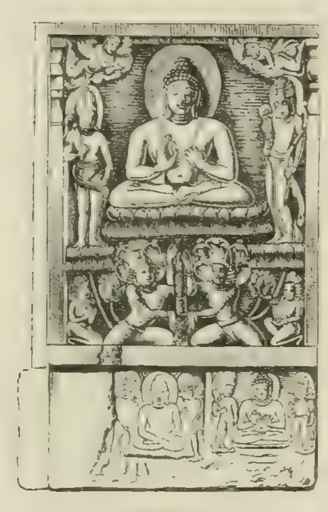
So fanden ihn seine Töchter, die Rati, Arati und Trishnâ, und vernahmen auf ihre Frage die Ursache seiner Trauer. „Wir sind Weiber," meinten sie, „und werden dir den Mann mit der Leidenschaft Banden gebunden in deine Gewalt bringen." Und nicht hörend auf die Widerrede ihres Vaters, der ihnen sagte, daß jener „ehrwürdige und vollendete" aller Leidenschaft und seiner Macht und Herrschaft für immer sich entwunden, giengen die Mädchen, ihre Weiberkünste noch an dem Buddha zu versuchen. Der achtete ihrer nicht, sie selbst aber sahen sich alsbald in abgelebte Greisinnen umgewandelt. Jammernd kamen sie zu ihrem Vater zurück und auf dessen Rath wieder zum Buddha, den sie flehentlich um Erbarmen und Vergebung baten. Auch erhielten sie um was sie baten. „Denn," erklärte der Buddha, „wer sein Verschulden einsieht, bekennt und verläßt, der kann in der Zucht des Herrn wachsen und gedeihen."

In der fünften Woche verweilte der Tathâgata in der Behausung des Nâgakönigs Mucilinda, und da starke Unwetter eintraten, so umwand der Schlangenkönig siebenfach den Leib des Glückseligen und deckte ihn mit seiner Haube. Gleiches thaten, aus Ost, Süd, West und Nord herankommend, auch andre Nâgakönige, daß die siebenfachen Windungen ihrer Schlangenleiber und ihre Hauben berghoch über dem Tathâgata empor ragten und ihn bei seiner Andacht vor dem Sturm und Frost schützten. Und wie die Woche zu Ende und das Unwetter vorüber war, da lösten die Nâgahäupter ihre Windungen, darin sie selbst ein ungekanntes Wonnegefühl empfunden, und kehrten in ihre

*) Die vier Versammlungen werden als die der buddhistischen Mönche und Nonnen, der Laienbrüder und Schwestern genannt. Vgl. Burnouf, Lotus 306 f.

Wohnungen zurück, nachdem sie alle, zuletzt Mucilinda, den Tathâgata mit Verneigung ihres Kopfes und dreimaliger Umwandelung verehrt hatten.*)

Die sechste Woche verbrachte der Tathâgata am Fuße eines Nyagrodha des Ziegenhirten, am Ufer der Nairanjanâ. In dieser Gegend waren fahrende Schüler, Lehrer, Asketen u. dergl., welche nach seinem Befinden zu fragen kamen, und wie er das Unwetter überstanden. Damals formte er im Hinblick auf die Welt und ihr Elend folgenden Ausspruch: „Diese Welt ist von der Sinnlichkeit Glut entbrannt; bei aller Furcht vor Gefahr treibt sie des Daseins Verlangen."



Guru Bild.
(Aurangâbâd, Felsenskulptur.)

Endlich in der siebenten Woche weilte er am Fuße des Târâyana, des Erlösungsbaumes. — In dieser Zeit geschah es, daß ein Brüderpaar, Trapusha und Bhallika, zwei gewiegte und erfahrene Kauffahrer mit großem Wagenzug, fünfhundert Wagen voll reichen Gutes, und großer Mannschaft des Weges kamen, darauf sie zurück aus dem Süd- zum Nordland, ihrer Heimat zogen. Sie hatten die Schwierigkeiten der weiten Reise, Hindernisse und Gefahren bis dahin glücklich überwunden, als sie an dieser Stelle sich aufgehalten, ihre Wagenräder in den Boden sinken sahen, und ihre Zugstiere gar nicht weiter wollten. Erschrocken sandten sie reitende Boten aus, bewaffnete Leute, welche die Gegend nach aller Richtung ausspähten, aber keinerlei Grund zur Furcht entdecken konnten. „Fürchtet euch nicht!" hörten sie auch die Stimme der Haingöttin, die ihnen erschien, und erblickten weiter gehend auch den Tathâgata, sein Antlitz wie in der aufgehenden Sonne Glanz erstrahlend. Noch hin und her sinnend, welche Gottheit sich ihnen da in den Weg gestellt, erkannten sie den Mönch an seiner braunen Kutte und bedachten, daß vielleicht seine Essenszeit gekommen. Eine göttliche Stimme verkündete zugleich, „es ist der Buddha, so der Welt zum Heil erstanden! und wollet ihr Seligkeit empfahn, so speiset ihn wohlwollenden Sinnes!" Also nahmen sie was sie eben hatten, Honig, Kuchen und Rohrzucker, und näher tretend sprachen sie unter ehrerbietiger Begrüßung und dreimaliger Rechtsumwandelung: „Möge doch der Glückselige dieß von uns annehmen!"

*) Mucilinda, nach andern Mucalinda, ist Name eines Baumes (Berges oder Sees, vgl. Kern a. a. O. 99), welchen der mythische gleichnamige Nâga bewohnt. Schlangengeister in vorzüglichem Dienste des Buddha haben wir bereits gesehen. Auch unsere bildliche Darstellung des sinnenden Buddha (dhyânamûdra) zeiget sein Haupt von Nâgahauben gekrönt, während wohl Garuda, die mythischen Schlangenfeinde zur Seite des Löwensitzes sich befinden.

Seit jenem Tage, daß er der Sujâtâ Milchgericht empfangen, hatte der Tathâgata weder Speise noch Trank genossen, und seitdem war auch sein Gabennapf verschwunden. Diesen Mangel gewahrend kamen, wie es heißt, die vier Welthüter, ihm goldene Schalen darbietend. Er aber weigerte sich derselben, als für einen Çramana unpassend, ebenso anderer aus Lasurstein, Sapphir und dergl., bis jene je eine aus schlichtem Felsgestein brachten, daran sich heilige Erinnerungen knüpften. Solche nahm er, ehrte sie einzeln mit weisem Zuspruch, und verband die vier, um keinen der Götter zu verletzen, zu einer einzigen für seinen Gebrauch.

Unterdessen war die Melkezeit für die Kühe der Karawane gekommen, und das beste von der Milch für den Tathâgata hergerichtet worden, der die frommen Geber und ihre Gabe mit Wohlgefallen aufnahm. Dann sprach er seinen Segen über die Kaufleute aus.

„Glück sei euch auf der Reise günstig, Glück sei euch zu der Wiederkehr!
glücklich seht die eu'rn wieder, glücklich sollen sie euch erschau'n!
Indra, Yaxa und Kuvera, so dem würdigen holdgesinnt,
mögen ständig euch Glück geben, endlich ewiges Heil verleihn!"

So segnete er das Brüderpaar und kündete ihnen für ein zukünftiges Dasein hohe Würden in der Buddhaerkenntniß, seine erste Verheißung. Und jene, Trapusha und Bhallika nahmen mitsamt ihren Gefährten ihre Zuflucht zu Buddha und seinem Gesetz und wurden die ersten Laienbrüder der Buddhagemeinschaft.

Der Buddha aber verharrte schweigsam unter dem Târâyana und dachte seinem Gesetze nach. „Schwer," sagte er sich, „tief und verwickelt ist dieses mein Gesetz, ist dem gemeinen Verstande unzugänglich und unbegreiflich. Darum will ich es nicht lehren und ferner in Schweigen beharren."

Aber „der mit dem Haarschopf", wie er heißt, der große Brahman, der Dreitausendwelt-Gebieter, setzte sich vor, den Buddha anders zu bestimmen. „Die Welt wird untergehen, Gefährten," ließ er seine Stimme durch die Götterhimmel erschallen, „sie wird wahrlich untergehen; der Tathâgata will sein Gesetz nicht verkünden." So rief er, und mit Scharen höherer Götter, die sein Ruf ihm angeschlossen, begab er sich zum Buddha und bat und sang um Verkündigung des Buddhagesetzes. Schweigend auch bedeutete ihm der Tathâgata Gewährung.

Wiederum aber zeigte sich seinem Sinnen Schwierigkeit, als auf des großen Brahma Aufforderung auch Çakra, der Götter Herr, und mit ihm Götterscharen der mittlern und niedern Regionen ehrfurchtsvoll nahten, alle zumal bittend, sich nun zu erheben und das Licht seiner Erleuchtung der getrübten, dunkelbefangenen Welt aufgehen zu lassen. Der Tathâgata verharrte im Schweigen. Und als der große Brahman mit besondern Zeichen der Verehrung ihm sein Bitten wieder vortrug, da ließ sich der Buddha über die Schwierigkeit seines Gesetzes vernehmen: „Schwer, tief und verwickelt ist mein

Gesetz, dem gemeinen Verstande unzugänglich und unbegreiflich; so ich es lehre, würden die andren mich nicht verstehen, und solches mir schmerzlich sein; darum will ich mich schweigend verhalten." Traurig und betrübt giengen die Götter davon wie sie gekommen.

Dreimal zauderte der Tathâgata, der Göttermahnung nachzugeben und zur Verkündigung seines Gesetzes sich zu entschließen, bis er mit seinem Buddhablick auf die Menschen sah, auf die Leute von Magadha, wie es heißt, ihre Urtheilslosigkeit, Geistesgetrübtheit und Verirrung. Drei Klassen unterschied er da und sagte sich: „Mag ich mein Gesetz lehren oder nicht, der Theil, welcher vom falschen fortgerissen, wird nicht erkennen; ein andrer, welcher dem rechten nachgeht, wird freilich erkennen; ein dritter, welcher zwischen beiden, rechtem und falschem, unsicher einher schwankt, wird, so ich mein Gesetz nicht lehre, auch nicht erkennen, anders aber doch die Möglichkeit des Erkennens haben. Und Mitleid vornehmlich mit diesem dritten Theil Menschen bestimmte den Buddha zur Verkündigung seines Gesetzes. — Darum sagte er dem großen Brahman, der wiederum ihn aufzufordern und zum Mitleid zu bewegen gekommen:

„Auf sei'n gethan, Brahman, des Heiles Pforten,
auf allen, so willig ihr Ohr zum Hören leih'n;
die von Magadha soll'n das Gesetz empfahen,
so sie sonder Arglist und vertrauend nahe geh'n!"

So sagte er, und hocherfreut über diesen Entschluß des Buddha gieng der Brahman, und Freude und Jubel — so will es die Sage — brachte seine Kunde in alle Götterhimmel, woher Blüten und Weihrauchdüfte über den Vollendeten herabkamen.

„In Vârânasî, im Gazellenhain — so ergieng und verbreitete sich der Ruf — wird der Tathâgata das Rad des Gesetzes drehen."

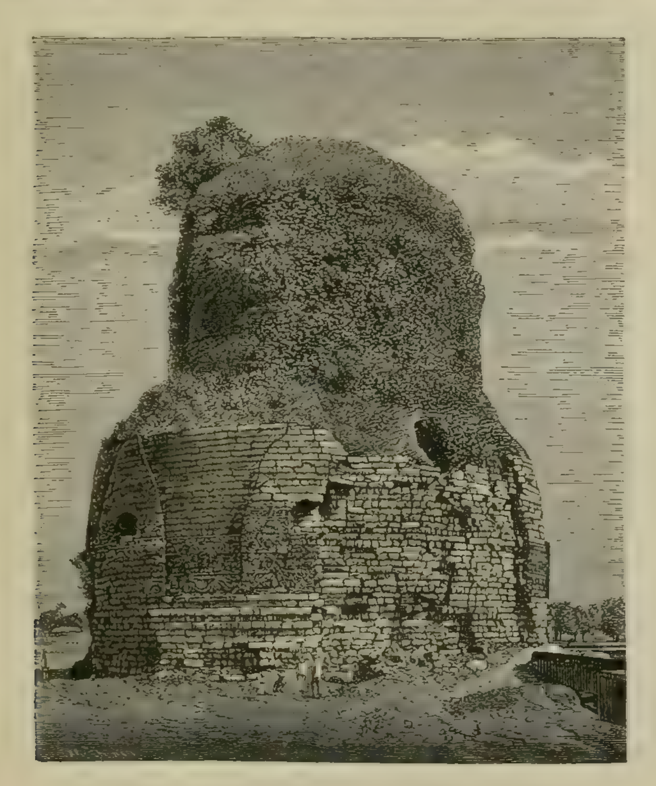
Ueberlegend nämlich, wem er zuerst sein Gesetz verkünde, hatte der Buddha vor allen an Rudraka, den Râmasohn gedacht. Doch sah er mit Seherauge, was die Götter ihm bestätigten, daß Rudraka vor sieben Tagen gestorben. Ebenso wars mit dem andern, an den er demnächst gedacht, mit Ârâda Kâlâpa, der vor erst drei Tagen hingegangen. Beider Lehrmeister Schule hatte er früher besucht, und beide hätten, wie er meinte, ohne Widerstreben und ohne Kränkung für ihn, seine Lehre entgegen genommen. Nun hatte er allein das Bedauern, daß sie ohne Kenntniß derselben dahin gegangen.

So blieben nur jene fünf, seine frühern Genossen, die ihn damals, als er seine Kasteiungen unterbrach, aufgegeben und verlassen hatten. Sie waren, sah er, nach Vârânasî, der Kâçistadt, in den Gazellenpark gezogen, und eben dahin wollte er nun gehen, diesen zuerst seine Lehre zu verkünden.

Er erhub sich von seinem Sitz am Bodhimanda — die Erde erbebte

— durchwanderte das Gebiet der Magadha und gelangte in das Gebiet der Kâçi.

Unterwegs, zwischen dem Bodhimanda und Gayâ, begegnete ihm ein Âjivika, ein Bettelmönch ganz besonderer Art, der ihn von fern erblickend näher getreten und erstaunt über seinen Anblick ihn ansprach. „Lebensvoller,“ sagte er, „Herr Gautama, wie sind deine Sinne so heiter, wie so klar und lauter und glänzend deine Farbe und dein Ansehen, wie der Herbstmond,



Des Buddha erster Aufenthalt, Tope von Sarnath bei Benares.

so hell und golden scheinend dein Gesichtsrund! Wessen Schule darf sich der Herr Gautama, der lebensvolle, bekennen?“ — So angesprochen entgegnete der Tathâgata: „Lehrmeister habe ich keinen, auch ist keiner der mir gleichet; einzig ich bin der vollkommen erleuchtete, der zur Ruhe und zur Fehllosigkeit gelanget!“ „Wohl,“ versetzte jener, „wirst du doch mir selbst den Arhant, den Namen eines ehrwürdigen zuerkennen.“ „Arhant in der Welt,“ war die Antwort, „bin eben ich; ich bin höchster Meister; nicht unter Göttern, Asuren oder Gandharven habe ich einen Nebenbuhler.“ „Wohl wirst du mir selbst dann eines Jina Namen zuerkennen,“ meinte der andre wieder. Worauf der

Tathâgata: „Jina, Sieger heißen, so gleich mir allen Makel überwunden; das Wesen des Bösen habe ich besiegt, folglich bin der Jina ich." — „Wohin gehst du jetzt, Herr Gautama, lebensvoller?" fragte so beschieden dann der andere. „Nach Vârânasî ich gehe, nach der Kâçi gerühmten Stadt, will der Welt dort, der verblendeten, unvergleichlich Licht erhell'n, will des Heiles Trommel rühren, der dumpf und stumpf gewordnen Welt, will dem Rade des Gesetzes, dem ungeschwungnen Schwung verleih'n." — „So mögest du, Gautama!" schloß der Âjîvika und wandte sich südwärts, indeß der Tathâgata seines Weges nach Norden zog.*)

Ueberall, wohin dieser nun kam, wurde er mit Liebe aufgenommen, zu Gayâ — wo ihn der Sage nach der Nâgafürst Sudarçana bewirthete — zu Rohitavastu, Uruvilvakalpa, Anâla, in der Sârathistadt, überall begegneten ihm die Hausherren freundlich, indem sie ihn mit Wohnung und Nahrung versorgten.

An der Gangâ anlangend, so wird erzählt, fand er die Fluten des Stromes hochgehend und die Fähre betretend hörte er sogleich den Fährmann ihm sagen: „dein Fährgeld, Gautama!" — „Mein Lieber, ich habe kein Fährgeld," entgegnete der Tathâgata. Damit schwang er sich auf und setzte flugs durch die Lüfte ans andre Ufer. — Betroffen sah das der Schiffer, und in bangem Gefühl seines Unrechts, daß er solchem Heiligen die Ueberfahrt verweigert, stürzte er voll Reue zu boden. Indessen wurde der Vorgang, die Forderung des Fährmanns und die Wunderthat des Çramana dem König Bimbisâra berichtet, und dieser bestimmte, es solle allen Pilgermönchen fortan das Fährgeld erlassen sein.

So kam der Tathâgata dann nach Vârânasî, durchwanderte die große Stadt in seinem Mönchsaufzuge, mit Kutte und Almosentopf, und nachdem er Nahrungsgaben genug erhalten und sein Mahl eingenommen, begab er sich nach Rishipatana, dem Gazellenpark, um die fünf der edlen Genossenschaft, wie sie hießen, aufzusuchen.

Diese sahen ihn von fern herankommen und verabredeten alsbald ihr Verfahren. „Seht," sagten sie einander, „da kommt jener Gautama, der lockere Geselle und Prasser, der sein Kasteien unterbrochen! Konnte er damals über die Grenzen höhern Wissens nicht hinauskommen, um so weniger jetzt, da er vollauf speist und an der Bratpfanne sich gütlich thut! Nicht soll ihm entgegen gegangen, nicht aufgestanden, nicht Mantel und Topf ihm abgenommen,

*) Diese Begegnung wird wie hier nach dem L V ziemlich übereinstimmend von der südl. Ueberl. berichtet (vgl. Kern, Buddh 104 ff.). Was diese den Upaka — so ist der Âjîvika dort zubenannt — zuerst fragen läßt: „Du erklärst also, daß du Großmeister bist?" das ist im wesentlichen eines mit dem was nur noch mehr prägnant unser Text ihn sagen läßt. Aehnlich, wie die andre Frage gestellt wird. — Uebrigens ist die Richtung von Gayâ nach Benares vielmehr nordwestlich als nördlich und wird die Entfernung auf 18 Yojana angegeben. — Die andern weiterhin genannten inzwischen liegenden Ortsnamen sind nicht näher bekannt.

nicht Speise und Trank ihm angeboten noch ein Fußschemel gestellt werden; wo noch übrig Sitz ist, dahin mag er, wenn er will, sich setzen." So vereinbarten sie unter einander, ausgenommen Àjnata-Kaundinya, der weder zu- noch gegen sprach.

Indessen näherte sich der Tathâgata, und je näher er kam, desto unruhiger wurden jene auf ihren Sitzen. Gleich einem Vogel im Käfig, der nach oben zu entrinnen sucht, wenn von unten herauf ein Feuer an ihn heranbrennt, so hielt es jene nicht, daß sie wie unfreiwillig aufstanden. Ueberhaupt war es mit aller Verabredung aus, wie die glänzende Erscheinung des Tathâgata auf sie zukam. Sie giengen ihm ehrerbietig entgegen, der eine nahm ihm Mantel und Topf ab, der andere bereitete ihm einen Sitz, der dritte brachte einen Fußschemel, wieder einer Wasser zum Füßewaschen, und zusammen da hieß es: „Willkommen dir, Herr, lebensvoller Gautama, willkommen! möge der lebensvolle Gautama auf dem ihm bereiteten Sitze sich niederlassen!"

Der Tathâgata folgte der Einladung, und die fünf der edlen Genossenschaft setzten sich, freundliche Unterhaltung anknüpfend ihm zur Seite. „Lebensvoller," sagten sie, „wie sind deine Sinne so heiter, wie so hell und klar ist dir Farbe und Ansehn!" ganz so wie der Àjîvika vordem gesprochen. „Es ist vielleicht," hieß es weiter, „daß dir, lebensvoller, Herr Gautama, irgend höheres, über menschliches hinausgehendes Wissen offenbar geworden."

„Nicht doch, Bhixu — so nahm der Tathâgata nunmehr das Wort — nicht behandelt mich als „„lebensvoller"" (als eures gleichen), wie ihr thut; nicht euch war es die Zeit über zu Nutzen, zu Heil und Glücke; unsterblich aber ist mir der Pfad zur Unsterblichkeit offenbar worden. Ich bin der Buddha," fuhr er fort, „der alles wissende, alles schauende, der zur Ruhe gelangt und zur Makellosigkeit. Allen wahren Wesens mächtig, Bhixu, will ich was wahres Wesen euch künden, kommt und hört und leiht mir euer Ohr! So wie ihr durch mich dann angewiesen und unterrichtet seid, wird auch euer Sinnen und Erkennen von Makel frei sein, und so euer Blick in das wahre Wesen klar eingedrungen, werdet ihr rechtes Wissen haben. Dann hat Geburt für uns ein Ende, Bhixu, ist der Brahmawandel uns erhellt, und so gethan was zu thun, werden wir fortan nicht ferner Dasein erfahren."

Also kündigte der Buddha sich den früheren Genossen an, und wie zum Beweise dessen wiederholte er ihnen, wie sie zuvor gedacht und sich verabredet hatten. Da schwand den fünfen Zweifel und Widerstreben, alle Thîrtikaart, wie es heißt. Sie hörten das heilige Aufnahme- und Weihewort, „Wohlan denn, Bhixu!" wie solche, die sich hundert Jahre lang auf den Eintritt in den Buddhaorden vorbereitet hatten; sie sanken dem Tathâgata demütig zu füßen, voll Scham, ihre Reue ihm bezeigend; seine Anerkennung als Lehrmeister, Liebe, Vertrauen und Ehrfurcht gegen ihn hatte in ihrem Innern Wurzel gefaßt.

Nun erkannte der Tathâgata — die lichte Erscheinung eines siebenfach kostbaren Lehrsitzes muß es ihm nach der Sage bestätigen — daß er hier

die rechte Stelle zur ersten Verkündigung seiner Lehre gefunden, mit anderm Wort, um das Rad des Gesetzes zuerst in Schwung zu setzen.

Ein Lichtstrahl entwand sich ihm, und wie einst bei seiner Geburt erfüllte Lichtglanz das ganze Weltall, bis in die Abgründe des Cakravâla, die tiefsten Höllenschluchten. Wie damals ein sechsfaches Erzittern der Erde. Auch wie damals war überall in diesem Augenblicke aller Harm, alles Leid und alle Zwietracht aufgehoben, allüberall herrschte Eintracht, selige Freude und Befriedigung.

Aus dem Lichtglanz — so geht die Sage weiter — erklangen Sangstrophen zum Preise des Vollendeten, der zur Verkündigung seines Gesetzes einher gelangt. Erdengötter bilden um Vârânasî und seinen Gazellenpark in weitem Umkreise einen Höhengürtel, mit himmlischen Standarten und Flaggen geschmückt; es kommen aus allen Himmelsgegenden die Kâma- und Rûpagötter; es kommen die Welthüter, kommen Indra und Brahma, und diese und alle andern verneigen sich vor dem Tathâgata, und sein Mitleid und sein Erbarmen feiernd, das er in allem Dasein geübt, flehen sie, solches nun auch durch Verkündigung seines Gesetzes walten zu lassen, der elendigen Welt, wie es heißt, zur Erlösung.

Endlich erscheint in der Höhe ein Rad, Kranz, Nabe und Speichen von lauter Gold und Edelsteinen flammend. Der es hält, ein lautrer Göttersohn, erhebt dabei seine Stimme, und was er spricht sind Worte der Aufforderung, der Ermahnung und Ermunterung an den Tathâgata. Seines Vorsatzes soll er gedenken, wie er damals, als Dîpankara ihm die künftige Buddhawürde verheißen, gesprochen:

„Selbst Buddha, lade ich dereinst zur Gesetzverkündung."

Schweigsam verbrachte der Tathâgata die erste Nachtwache, pflegte in der mittleren darauf anmutende Unterhaltung, um in der dritten und letzten endlich die fünf der edlen Genossenschaft folgendermaßen anzureden:

„Die beiden (entgegen gesetzten) Enden, Bhixu, sind dem frommen Waller ungeziemend. Wer sinnlichen Genüssen, dem Ueberfluß (der Bratpfanne) dienend fröhnt, der ist niedrig und gemein, ist unedel, keinem Frommen zugethan und wird nimmer zu Brahmawandel, nicht zum Gleichmut noch zur Leidenschaftslosigkeit, nicht zur Aufhebung (des Leidens), nicht zu höhrer Erkenntniß, noch zu voller Erleuchtung, nicht zum Nirvâna gelangen. Anderseits, wer der Entkräftung seines Leibes dient, der erfährt Leid, ist keinem Frommen zugethan, wird auch in diesem Stande nur Leid und in einem zukünftigen nur Leid zur Reife bringen. Diesen beiden Enden gleich fern sich haltend, Bhixu, verkündet der Tathâgata sein Gesetz mit dem mittlern Weg, der da heißt, rechte Ansicht, rechtes Urtheil, rechtes Wort, rechtes Verfahren, rechter Unterhalt, rechtes Anstrengen, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."*)

*) Soweit als Einleitung. Die beim erstgen. Extrem aufgeführten Unerreichbarkeiten sind als Stufen der Heiligkeit für den Buddhajünger anzusehen. Ausgehend

„Dieß, Bhixu — so fährt nun der Tathâgata nach jenen Eingangsworten fort — dieß sind die vier, die hehren Wahrheiten. Und zwar welche vier? Antwort: das Leiden, des Leidens Entstehung, des Leidens Aufhebung, der zu des Leidens Aufhebung gehende Weg.

„Was ist denn nun Leiden? Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, mit Unliebem vereint und von Liebem getrennt sein ist Leiden, was man wünscht und begehrt nicht erlangen das ist Leiden, kurz, das fünffache in der Anlage (zum Dasein) heißt Leiden.*)

„Was ist denn nun des Leidens Entstehung? Jener Durst nach Werden und Wiederwerden, Lust und Begier zumal, die da und dort verlangend treibt, das ist des Leidens Entstehung.

„Was ist denn nun des Leidens Aufhebung? Es ist eben jenes Durstes nach Werden und Wiederwerden, der Lust und der Begier zumal, der da

---

vom Brahma- oder Frömmigkeitswandel, wie das Mönchsleben überhaupt heißt, soll der Jünger zunächst zum „Gleichmut" (nirvid, „Gleichgiltigkeit gegen die Welt"), dann zur Leidenschafts- oder Selbstlosigkeit (virâga), dann nach Aufhebung des Leidens (nirodha), zur höhern Erkenntniß (abhijñâ, deren fünf oder sechs als übernatürliche Geistesfähigkeiten gerechnet werden), dann nach voller Erleuchtung (sambodhi) zum Jenseits, Aufhören oder Verlöschen des Geburtenwechsels (nirvâṇa) gelangen. Hierzu soll nur der Mittelweg eingeschlagen werden, der sogleich mit den vielerwähnten acht Eigenheiten, eine höher als die andere, näher bestimmt wird. Wie wir gleich darauf sehen, ist „der hehre achttheilige Weg (âryâshṭâṅgamârga)" die letzte der „vier hehren Wahrheiten".

*) Was hier als ein „fünffaches" bedeutet wird, gehört zu dem frühest und häufigst besprochenem aus der buddh. Terminologie. Vgl. Burn. Intr. 475; 494 ff.; Hardy, Man. 394 ff.; Childers, Dict. s. v.; Kern, Buddh. I, 434. 473 ff. u. a. In dem Ausdruck (pañcopâdânaskandhâ:) sind die fünf s. g. Skandha (Träger, Stützen u. dergl.) durch ein Wort (upâdâna) näher bestimmt, welches in der Ursachenverkettung absteigend die vierte Stelle, zwischen Begierde (Durst) und Existenz (Werden), einnimmt. (Vgl. S. 612 u. Anm.) Dem entsprechend ist das Wort früher (vornehmlich nach nordbuddh. Auffassung) als „Empfängniß" (Burn. „conception"), näher, das menschliche Dasein im Stande seiner Veranlagung, erklärt worden. Nach andrer (bes. südbuddh.) Auffassung soll der Sinn vielmehr „Anhänglichkeit" (Hardy), Hinneigung, „Streben" (nach Kern) zur Existenz, „Haften" (an den fünf Elementen, aus welchen das leiblich-geistige Dasein des Menschen besteht, nach Oldenberg, Buddha 130), bedeuten. — Beides gibt Bigandet (Life etc. I,93): „Upadâna, the attachment, or the conception. It is that state in which the desire adheres to something, assumes a shape. It is, in fact, the being conceived." Hierzu stimmt nicht nur die verbale Grundbedeutung in ihrer Zusammensetzung (vgl. P. Wb. upâ — dâ), sondern m. E. sehr bezeichnend auch eine andere Bedeutung der nominalen Form (im Pâli), nämlich, „Feuerung, Anlegeholz" (Childers s. v.). Nach allem, wofern wir nicht bei „Empfängniß" bleiben wollen, dürfte m. E. unser deutsches „Anlegen, Anlage" dem beiderseitigen Begriff des Wortes am besten Rechnung tragen.

Das fünffache Grundwesen dieser Anlage (die konstitutiven Elemente) der individuellen menschlichen Existenz besteht (dynamisch) in folg.: Gestalt (Form, Körperlichkeit), Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung (Einbildungen, Eindrücke, Stimmungen), Bewußtsein. So namentlich südbuddh. Mit veränderter Reihenfolge (nordbuddh. vergl. Burn. Intr. 475 N.) ist auch eine veränderte Auffassung der einzelnen verbunden.

und dort verlangend treibenden, zu ihrer Erzeugung, zu ihrer Wiederkehr die gänzliche selbstlose Aufhebung; sie ist des Leidens Aufhebung.

„Was ist denn nun der zu des Leidens Aufhebung gehende Weg? Das ist eben jener hehre achttheilige Pfad, als rechte Ansicht u. s. w. bis rechtes Sichversenken; er heißet der zu des Leidens Aufhebung gehende Weg, eine hehre Wahrheit, die vierte, Bhixu, von diesen vier hehren Wahrheiten.

„So das Leiden, sage ich — fuhr der Tathâgata fort — so des Leidens Entstehung, des Leidens Aufhebung, der zu des Leidens Aufhebung gehende Weg, von welchen, eines nach dem andern, Bhixu, in nicht zuvor erfahrner Weise aus gründlichem Ueberdenken und immer weiterm Ueberdenken mir die Kenntniß aufgieng, das Auge, das Wissen aufgieng, Weisheit (die Fülle), Einsicht und Verständniß aufgieng, und Einblick darein offenbar ward."

„Wahrlich, so sagte ich, dieß Leiden muß man verstehen, diese Entstehung des Leidens begreifen, diese Aufhebung des Leidens sich klar machen, diesen zur Aufhebung des Leidens gehenden Weg sich vergegenwärtigen — und so war es, daß mir von diesen, eines nach dem andern, Bhixu, in nicht zuvor erfahrner Weise aus gründlichem Ueberdenken u. s. w., und Einblick darein offenbar ward.

„Wahrlich, so sagte ich, dieß Leiden ist nun verstanden, diese Entstehung des Leidens ist nun verlassen, diese Aufhebung des Leidens ist klar gemacht, dieser zur Aufhebung des Leidens gehende Weg ist vergegenwärtigt — und so war es, Bhixu, daß mir von diesen, eines nach dem andern, in nicht zuvor erfahrner Weise nach gründlichem Ueberdenken und immer weiterm Ueberdenken die Kenntniß aufgieng, das Auge u. s. w., und Einblick darein offenbar ward.

„So lange nun, Bhixu, mir in diesen vier hehren Wahrheiten bei gründlichem Ueberdenken derart dreitheiliges, zwölffaches Wissen und Einsehen noch nicht aufgegangen, so lange, mußte ich zugeben, Bhixu, war ich zur höchsten, vollkommenen Erleuchtung nicht erwacht; nicht war mir Wissen und Einsehen aufgegangen. Wie mir aber, Bhixu, in diesen vier hehren Wahrheiten derart dreitheiliges, zwölffaches Wissen und Einsehn aufgieng, wie unerschütterlich mir des Geistes Befreiung und der Erkenntniß Befreiung erhellt ward, da mußte ich zugestehen, Bhixu, ich bin zur höchsten vollkommenen Erleuchtung erwacht, Wissen und Einsehen ist mir aufgegangen, aufgehört hat bei mir Geburt, halt gemacht der Brahmawandel, vollbracht ist was zu vollbringen, nicht ferner werde ich zum Dasein erstehen."*)

*) Dreitheilig ist das Wissen und Einsehen nach den drei Abschnitten: „So ist das Leiden, dieß Leiden muß man verstehen ꝛc., dieß Leiden habe ich verstanden ꝛc." und zwölffach durch die entsprechende Beziehung dieses dreifachen auf die vier hehren Wahrheiten. — Wir haben hier übrigens diese erste Predigt des Buddha oder, wie sie auch heißt, die Predigt von Benares nach der Prosa des L.-V. in ihrer so bekannten Fassung gegeben. Aelter, weniger systematisch und eingeschränkt, vielmehr von der s. g. Ursachenverkettung aus- und auf die Unwesenheit alles Sinnlichen hinausgehend ist die Grundlehre vom Leiden und der Erlösung, der erste Unterricht des Buddha in dem folgenden Gâthâstück.

Also sprach der Tathâgata und also „zwölffach" wie es heißt, war das Gesetzesrad zuerst ins Rollen gebracht. Kaundinya Âjnâta, der „Erkenner," wie er von da an den Beinamen erhielt, war der erste, welcher die Wahrheiten der Lehre erkannte und dem Meister huldigte, nach ihm dann, einer um den andern, seine vier Genossen. Die erste Buddhagemeinschaft war gegründet und damit das heilige Dreikleinod — der Buddha, die Lehre, die Gemeinde — eingesetzt.





(Amravati, Innenfaçade zweier Pilaster der äußeren Umfassung.)

Der Buddharuf aber erscholl von da durch alle Himmel, nach allen Enden und in alle Richtungen des Weltalls. Hell, erhebend und herzerfreuend klang der Ruf, der alle Wesen zum Heil und zur Erlösung entbot. „Er ist nach Vârânasî, nach Rishipatana gelangt," hieß es, „der zehnkräftige, der Çâkyaweise, und hat das hehre Rad in Bewegung gesetzt."*) — Und

*) „Zehnkräftig" (daçabala) heißt der Buddha in seiner Eigenschaft als vorzüglicher Besitzer von zehn Kräften, „Kenntnißkräften", d. h. von Kräften, die durch zehn vollkommene Kenntnisse „moralischen und intellektuellen" Inhalts ihm als solchen erwirkt und zu eigen werden. Sie werden mit einiger, nicht eben wesentlicher Verschiedenheit

Götter und Genien kamen zu hunderttausenden, scharenweise, das einst ihnen verheißene Labsal, das Buddhagesetz zu empfangen, und ihr Auge wurde ihnen licht erhellt.

Jnne auch hielten, berichtet die Sagendichtung, die seligen Buddha überall in ihrem Unterricht, da sie den Ruf vernahmen, und verharrten schweigend, aufhorchend. Und deren Jünger, die Bodhisattva zu hunderttausenden, welche den Weg zur hehren Bodhi eingeschlagen, erfuhren von ihren Meistern den Vorgang, den Grund des Schweigens, wie der vollendete Weise aus Mitleid und Erbarmen mit der Welt das Rad des Heils in Schwung gesetzt. „Auch wir," riefen sie einmütig und von der Liebe Macht bewegt, „auch wir werden jenem Muni nacheifern in Mannestugend und Festigkeit, werden auch der Welt in bälde licht- und gesetzspendend sein."*)

Unter den seligen und himmlischen aber, welche auf den Buddharuf gekommen, war endlich auch der göttliche Bodhisattva Maitreya, der gesalbte Nachfolger des Buddha in der Tushitawohnung. Jhm verkündete der Buddha des Gesetzesrades unendliche und unerforschliche und unaussprechliche Höhe und Herrlichkeit, der sich auch alle die Māra und Tīrthika unmöglich entziehen. Und vom Rollen dieses Herrschaftsrades, schloß er, wird der Buddha, wie mit vielen Namen, so der Vollendete, Tathāgata, der Lehrer der Götter und Menschen geheißen.**)

---

in den Quellen angegeben. Uebrigens ist „zehnkräftig" als bezeichnendes Beiwort eines Guru und als einer der höchsten Titel des Buddha schon in verhältnißmäßig alter und ältester Zeit des Buddhathums geläufig. Vgl. Burnouf, Lotus 781; Hardy, Man. 380; Kern, Der Buddh. I, 346 u. A.

*) Mitleid und Erbarmen mit Welt und Wesen, welche allein den Buddha zur Verkündigung seines Gesetzes bestimmen, sind Ausfluß der allgemeinen Liebe oder „Liebesmacht" (māitrabala), welche Buddha und Bodhisattva durch alle Stadien ihres Daseins und früherer Daseinsformen bewegen. Die mythischen Bodhisattva, als Diener und Schüler der früheren Buddha, erzeugen in sich angesichts des Rollens des Gesetzrades, den Ausdruck seines Liebe- und Erlösungswertes, durch den Buddha, das Gefühl jener vorzüglichen Liebesmacht, die sie zur Nacheiferung bewegt und antreibt. Bezeichnend und charakteristisch vor allem ist der Bodhisattva Maitreya, der berufene Buddha der Zukunft, welchen die Sage hier wieder auftreten läßt, als „Sohn oder Abkömmling jener Liebe" genannt.

**) Unsre Jllustration zeigt bei aller mythischen und legendenhaften Einkleidung die beiden vornehmlich historischen und entscheidenden Momente des Buddhalebens (vgl. S. 561). Gegenüber dem einen Pfeilerbilde, das den Auszug aus Kapila darstellt, haben wir das andere, welches den Buddha in seiner vollendeten Herrlichkeit als „Lehrer der Götter und Menschen" vorführt. Dort im Kreisrund ist der Bodhisattva, wie er eben das Stadtthor durchritten, Chandaka am Schweife des Rosses, Götter und Halbgötter — einige die goldhufigen Füße des Thiers haltend, um den Hall der Tritte aufzuheben — jubelnd, tanzend ringsum; hier im Hauptbilde der Buddha, wie er unter Götter- und Genienverehrung seine Heilslehre verkündet. Jn den untern Feldern eines Pfeilers haben wir links Götter, welche den abgeschnittenen Haarschopf des Bodhis. himmelwärts tragen, rechts die Verehrung des Sonnenrades, im mittlern den Prinzen, wie er das Roß, seinen Diener und das Göttergeleite verabschiedet (vgl.

Drittes Kapitel.

Die Lehre oder das Gesetz des Buddha.

Das Buddhagesetz bekundet die Wahrheit des Satzes, welchen uns die Legende in ihrem Abschlusse dargethan. Liebe ist die treibende Kraft des Gesetzesrades, Liebe und Erbarmen bilden den Thronsitz seiner Herrschaft, Liebe und Erbarmen mit Welt und Wesen vermochten den Tathâgata, sein schweigendes Verhalten aufzugeben und als Lehrer und Verkünder seines Heils aufzutreten. Wenn irgend eines, so ist es dieß was das Buddhathum als sein eigenes und besonderes kennzeichnet.

Aber wenn irgend eines auch vor allem und wahr und wirklich vom Buddha selbst gelehrt worden, so ist es was jene Liebe und jenes Erbarmen trägt und hält — nicht was der Buddhalehre zu grunde liegt, was ihr zur Voraussetzung dient, und nicht worauf sies abgesehen, Befreiung und Erlösung. Beides hat die brahmanische Spekulation, haben die Brahmanenschulen, wie wir wissen, in ihrer Art betrieben und an die hand gegeben. Gewiß war eben um dieser beiden willen auch die Scheu und das Widerstreben des Buddha, sein dreimaliges Zaudern und Versagen, aus seiner Selbstbefriedigung heraus und vor die Menge zu treten.



Thron des Gesetzes.
(Amravati, Mittelbau.)

Sowie er nämlich die Scheu und das Widerstreben überwunden, wie Liebe und Erbarmen ihn zur vollen Erfüllung seines Berufes vermocht, da war es nicht die Erhellung jener Gründe, was er gab, noch die nähere Beleuchtung jenes Ziels, was er gab und zuerst gab, sondern was gemeinsame Ueberlieferung als solches ansetzt, womit das Bekenntniß des Buddhathums

S. 592). Die untern Felder des andern Pfeilers gehören noch zur Kampfdarstellung: links Mâras Bedrohung, im mittlern die Versuchung durch des Bösen Töchter, rechts deren Zurechtweisung (S. 607 f.).

Mit jener (in der Prosa litaneimäßig ausgeführten) Verkündigung an Maitreya schließt die ältere Legendenerzählung des Lalita-Vistara.

Wie die Einleitung der Einführung so ist was noch folgt, ein Schlußkapitel (28) des Werkes ähnlich dessen Werthschätzung gewidmet. Ueberschwänglich schildert es die Verdienste dessen, der dasselbe zum Gegenstande seines Lesens und seiner Forschung macht. Das ist so üblich im brahm. und buddh. Schriftthum.

Das fernere Leben und Wirken des Buddha, sein endliches Dahinscheiden, sein Nirvâṇa, wie es heißt, das ist alles mit der weitern buddh. Gemeindebildung, Entwickelung und Ausbreitung eng verknüpft. Seine Darstellung soll auch quellenmäßig in diesem Zusammenhange gegeben werden.

anfänglich anhebt (Dhammap. 14, 190), die Lehre vom Leiden oder von den vier Wahrheiten. „Dreiwendig", wie es im Gesange heißt, war das Rollen seines Rades. „So ist, so soll man verstehen, so habe ich verstanden," lauten die Wendungen; und die erste setzt mit stillschweigender Voraussetzung aller Gründe die Annahme der Wahrheiten, die andere die Pflicht des (intellektuellen) Erkennens und entsprechenden (moralischen) Handelns, die dritte den vollendeten Buddha als Gegenstand der Nacheiferung. Physisches (oder psychologisches) und moralisches, metaphysisches und ethisches sind hier untereinander verknüpft und verbunden; die höchste Wahrheit ist zumal höchstes Gut; die höchste Erleuchtung ist zumal die höchste Erlösung.

„So ist das Leiden," sagte der Buddha, und sein Ausspruch bildete den Ausgangspunkt, die Grundwahrheit seiner Lehre. Wie es ist, das Leiden, was alles Leiden heißt, das hatte er den „fünf" in seiner ersten Predigt zu Benares angewiesen. Geburt, Alter, Tod — Vereintsein mit Unliebem, vom Lieben getrennt sein, Wunsches und Begehrens ungestilltes Verlangen, das (fünffache) Anlegen auf die (fünf) äußern und innern Formen des Daseins, kurz, das Dasein überhaupt heißt Leiden (S. 623). — Eine pessimistische Weltanschauung, welche in den Schulen der Brahmanen genährt, gewachsen und groß geworden, lag hinter dem ersten Buddhaausspruch. — Wenn jene die Sinnenwelt in dem Maße verachten gelehrt, daß sie ihr die Wirklichkeit absprachen, so war es beim Buddha nicht sowohl ein höheres Erkennen als vielmehr ein tieferes Empfinden des „Unwirklichen und Unwahren", des Unbeständigen in allem Dasein, was wie ein großer Schmerz durch sein erstes Wahrwort zum Ausdruck kommt.

„Die Wesen alle sind vergänglich, nicht Bestand ist am Gebild!" hallts wie Mahnruf aus den Freudenchören seiner Frauen an das Ohr des Bodhisattva. „Alle Gebilde sind Unbestand, alle Gebilde sind Leiden, alle Gebilde sind Unwesen" heißt die dreigliedrige Formel, wie sie den Buddhisten geläufig geworden. Sie setzt das Leiden parallel und gleich dem Unbestand und dem Unwesen, und hat zu jedem der drei den Refrain: „wer das weiß und sieht, der wird geduldig im Leiden". Und so ist was eine ältere Ueberlieferung den Meister selbst noch von seinem Todbette oder Indra über ihn sprechen läßt, ein merkwürdiger, vielberufener Spruch:

„Vergänglich sind sie all, jedweden Dinges Theil und Kräfte
ein Wachsen ist und Schwinden stets ihr Wesen;
sie sind erzeuget dann, und dann zerronnen wieder:
drum ists das best', wenn sie zur Ruh gelangen."*)

*) L.-V. 13 (S. 173, 3 u. 7); Dhammap. 277 ff.; M. Parinibbâna-S. 6, 16. — „Nicht Bestand ist, nicht ist dauerndes am Gebild" (nâsti nityu saṁskṛte). — Die zahlreichen Kunstausdrücke der buddh. Lehrsprache möglichst adäquat und deutlich bestimmt wieder zu geben, ist in den meisten Fällen leichter gesagt als gethan. Sprache

Mit dem gleichen Spruch tröstete und belehrte der sterbende König Mahâ-Sudarçana (so lesen wir in einem ebenso benannten Jâtaka) seine jammernde Gattin Subhadrâ, indem er ihr die Vergänglichkeit aller „Bildungen", den Unbestand aller Elemente, der „Träger" und Formen des Daseins vorhielt. — So will es eine alte Erklärung. „Wie sind vergänglich alle Zusammensetzungen, alle Bildungen, Subhadrâ!" läßt sie den sterbenden sagen. „Was auch immer, bewußt oder unbewußt, kostbares da sein mag, das ist vergänglich. Denn: „„ein Wachsen ist und Schwinden stets ihr Wesen."" Sie haben in sich alle die Eigenheit des Werdens und Alterns oder des Werdens und Zerfallens. Wies weiter heißt: „„Sie sind erzeuget dann und dann zerronnen wieder."" Ihr Entstehen oder Werden setzt sie nicht sobald in einen Stand als auch zumal in Schwund oder Abbruch. Nicht ist eines jemals ohne das andere, und alle „Bildungen" sind so dreifacher Eigenheit: Unbestand, Leiden, Unwesenheit. Bestand und Dauer haben sie soviel als ein Phantom, als ein Luftgebild, als Schaum. Drum erkenne denn, geliebte Subhadrâ, „„drum ists das beste, wenn sie zur Ruhe gelangen"". Das ist das Ende des Leidens, wann aller Wandel und Wechsel, das ganze „Rund" des Daseins

---

und Anschauung sind von der unsrigen weit entlegen und gänzlich verschieden. Dazu ist, um das einmal zu sagen, weniger die eigentliche Bedeutung der Wortformen als deren schul- und traditionsmäßige Verwendung maßgebend gewesen. — Was wir „Gebild" hießen — saṁskṛtam (pâli: saṅkhatam), eigentl. „gebildet, verfertigt, zusammengemacht" u. dgl., ist synonym dem Subst. saṁskâra „Gebilde, Bildung" (vgl. Childers, Dict. s. v.). Saṁskâra, erklärt Kern (Der Buddh. I, 441), „ist die Form, die man durch künstlerische Bearbeitung einem Stoffe gibt und auch die künstlerische Bearbeitung selbst". Allgemein bedeutet es das Werk der Vereinigung (aggregatio) von Elementen oder Eindrücken zur Herstellung einer äußern oder innern Erscheinungs- oder Bildungs- oder Einbildungsform — einer bestimmten „Einwirkung". In diesem Sinne ist alles Ding (mater. und immater., „das Auge und das Gesicht") darunter zu setzen. Daher wird die Bezeichnung des Vergänglichen, Veränderlichen u. s. w. mit Vorliebe an diesen Ausdruck geknüpft. So in der angeführten Formel, da Dhammap. 277 ff. für saṅkhâra sogar einmal dhamma, „gesetztes, Satzung, Ding" gebraucht.

Mehr im besondern sind die „Bildungen" (saṁskâra, pl.) Gesinnungs- oder Gemütsverfassungen, auf grund deren gute oder böse Handlungen geschehen, „Einwirkungen", die in ihren Folgen sich weiter auswirken und als solche einen Ring in der Ursachenverkettung ausmachen. Sie sind praktisch allerdings den Werken (karma) selbst gleichbedeutend, obwohl sie eigentlich vielmehr die Anlage dazu als diese selbst bezeichnen. Vgl. Colebr, Ess. I², 453; Childers a. a. O.

Noch mehr im besondern endlich machen die „Bildungen" oder „Einbildungen" (saṁskâra) eine vierte Hauptgruppe der fünf s. g. Skandha oder „Träger", der äußern und innern Daseinsträger aus. Das sind solche wie „Berührung, Wahrnehmung, Bewußtsein, Denken, Bedachtsamkeit" u. s. w., deren 52 an der Zahl (bei Hardy, Manual 406; Childers a. a. O.; Kern, 442 ff.) aufgestellt werden.

Schon Burnouf bemerkt (Lotus, 516) nicht unrichtig, daß die Gebilde oder Bildungen (saṁskâra) einen Gegensatz darstellen zur Aufhebung (nirodha) des Daseins. Dem entspricht (Dhammap. 383): „Wer die Aufhebung aller Gebilde begriffen, der begreift, worin kein Gebilde (nirvâṇa)." Solcher Hinweis ist denn schließlich auch in dem (nach M. Parinibbâna-S. 6, 16) angeführten Spruch gegeben.

aufhört, das ist im seligen Verlöschen des Nirvâna. Beides, dieß wie jenes, beides ist eines. Und nichts gleichet der Ruh."*)

Nichts — so gehört es zum Begriffe vom Dasein und Leiden — was nicht die Ruhe selbst ist. Denn alles sonst ist eben ständig in Fluß und Bewegung, in jenem „kreisenden Rund" von Zeit und Vergänglichkeit, jenem weiten und tiefen und unwegsamen Meer des „Irrsals", jenem „Gewoge" auf- und niederwallender Existenzen, jenem „Strudel" des Seins und Werdens, zwischen Geburt und Tod und Wiedergeburt. So und ähnlich, wie die Vorstellung vom Diesseits an beliebten und geläufigen Bildern einer flutenden Strömung sich gefällt und wie, sich wechselseitig stützend und tragend, mit dem Namen die Vorstellung und mit der Vorstellung der bezeichnende Name Samsâra verwachsen, als der Inbegriff alles Leidens.**)

„Was ist denn nun des Leidens Entstehung?" fragte der Buddha in seiner Predigt. Und er antwortete: „Jener Durst nach Werden und Wiederwerden, Lust und Begier zumal, die da und dort verlangend treibt, das ist des Leidens Entstehung" (S. 623). — Durst, Begierde nach Dasein erzeugt Dasein. Sie ist — so will es die Ursachenverkettung, welche dem Vollendeten am Bodhibaum erhellt worden — sie ist die mittelbare Ursache des Werdens (S. 612).

So schließt die Frage nach der Entstehung hier sogleich die Lehre vom Leiden oder die Buddhasatzungen überhaupt an einen Ring jener Kette an, welche der (metaphysisch) spekulierende Geist in die Tiefe eines Kausalnexus hinabwindet.***) Und wenn wir zweifeln, ob der Buddha auch selbst solchen Anschluß gemacht, ob er auch selbst in Wahrheit und nicht erst ein späterer Jünger so Ursachen und Folgen zur Kette gefügt, so ist es eben doch nur diese Fügung und Fassung durch den Buddha, welche unser Zweifeln angehen kann, nachdem wir einzelne Glieder der Reihe schon als Kategorien der Brahmanenschulen kennen gelernt.

Die Begierde aber — so möge sie nun allgemein hier heißen — hat

*) Rhys Davids, M. Sudassana-Sutta, Introd., Sacred Books etc., vol. XI, 238 ff.; vgl. das. 117 u. 289.

**) Samsâra hat eine (mit sam „mit, zusammen" präfigierte) Wurzelf. (sar), welche wohl allgemein „bewegen, laufen, gleiten", speziell aber „fließen" bedeutet, und diese Bedeutung in verbalen und nominalen Wortformen (sar-a, sar-as „fließend, Wasser, Teich" u. s. w., sar-it „Fluß") festhält. Auch Wörter (mit wurzelh. l für r), wie salila „fließend, Wasser, Flut" (vgl. gr. ἅλ-ς, lat. sal, got. sal-t) sind bekanntlich hierher zu ziehen. Daher ist die Bedeutung des buddh. bedeutsamen Wortes im obigen Sinne nicht sowohl allgemein für „Wanderung" als vielmehr besonders für „Zusammenfluß, Kreislauf" zu nehmen. Vgl. L.-V.-Uebers., 168.

***) Mahâbhijnâjnânâbhibhû, ein mythischer Buddha, verkündet (Lotus, 109 f.) beim ersten Schwunge seines Gesetzrades die Sätze vom Leiden unmittelbar zusammen mit der Ursachenverbindung, diese aber in einfacher und weniger ausführlicher Abwickelung als im L.-V. gegeben. Vgl. das. (Mahânidâna-Sutta) S. 534 f.

das Streben oder „Anlegen" zur Folge; das Streben oder „Anlegen" ist die Ursache der Begierde. Aus dem Streben oder „Anlegen" entsteht „Werden". — Also, sagen wir, ist des Menschen Werden in seinen Willen gelegt; sein eigner Wille bestimmt ihm sein Sein und Werden. Und also, mögen wir hinzufügen, auch was hier das Gegentheil bedeutet, nur daß wir diesem Gegentheil hier nicht weiter nachfragen, auch in diesem Zusammenhang der großen sittlichen Macht noch nicht weiter nachfragen dürfen, welche die Buddhalehre sich mit diesem Satze erwirkt.

Aber dieß eine mag hier schon erklärt werden. Natürlich ist alle Folge auf zukünftiges gerichtet, und auch alles Werden ist verglichen mit seiner Ursache ein zukünftiges. Das Menschenwesen, welches seine Begierde zu selbstsüchtigem Streben, behufs Erlangen zum Draufanlegen treibt, bestimmt damit nicht wie es bis dahin geworden, sondern wie es weiterhin ist und wird. So hat es ausdrücklich die Buddhaformel angezeigt, wenn sie den Durst, die Begierde als „fernerem Werden, dem Wiederwerden angehörig" heißt. „Werden und Wiederwerden" wurde gesagt; denn, so merke man, es hat der Wille jeweils auch das Werden in aller Vergangenheit so bestimmt, durch alle Zeit hindurch, durch alle und für alle Geburt.

Mit der Geburt tritt das Werden in die Erscheinung; aus dem Werden, sagt die Ursachenverbindung, entsteht die Geburt — „gäbe es gar kein Werden," erklärt der Buddha, „so gäbe es auch gar keine Geburt" —, aus Geburt Alter, dann Tod. Geburt ist die Ursache von Alter und Tod, „von Sorge, Schmerz und Klage, Kummer und Verzweiflung", kurz alles Jammers, alles Elends, alles Leidens. — Und so ist dessen Entstehung, anhebend mit dem letzten Drittel der Ursachenverbindung, mit Begierde.*)

Und „Begierde" sahen wir, heißt eine Tochter Māras, eine älteste unter den Töchtern des Bösen. Darum schaltet und waltet sie auch mächtig im Hause ihres Vaters und in dessen Herrschaftsgebiet, im Reiche der Lust. Ja, über die Grenzen dieses Gebiets hinaus, wo ihres Erzeugers, des Bösen Macht aufhört, sahen wir ihre verlockende Kunst und Versuchung. So muß es ja auch wohl sein, wenn anders auch nicht nur die Insassen, die Menschen und Götter der Kāmawelt, sondern auch die Gottheiten der höhern Regionen, die

---

*) „Entstehungen als Hinzutritt oder Folge", von Ursachen nämlich (pratîtyasamutpâda), heißt die ältere Sprache diese Ursachenverkettung. Ihre Kategorien, die, wie bemerkt, in gleicher oder ähnlicher Geltung schon brahmanisch theilweise bestanden, bilden den metaphysischen Unterbau (abhidharma) der buddhistischen Weltanschauung. Schon die ältern Jünger und Ausleger des Gesetzes hatten aber ihre Schwierigkeit, überall ein zeitliches, geschweige logisches Abfolgeverhältniß immer nachzuweisen, weshalb es auch an von einander abweichenden und unter einander widersprechenden Erklärungen so wenig gefehlt hat als an späteren Versuchen, solche möglichst auszugleichen. Vgl. Burnouf, Intr. 623f.; 637; Lotus, 530ff. — Das. S. 534—44 Mahânidâna-Sutta, ein über diesen Gegenstand wichtigstes und beachtenswerthestes Gespräch des Buddha mit seinem Lieblingsschüler Ânanda — Childers bei Colebr., Ess. I², 453 und Dict. s. v.; Kern, D. Buddh. I, 2, 425ff.

des Brahmahimmels noch unter dem Banne der Wiedergeburt und in Gefahr sind, in ein niederes Dasein wieder hinab zu sinken. Denn auch umgekehrt ist wahr was wir lesen: „Wen Tanhâ oder Trishnâ, die Begierde begleitet, er wandere nun wie lange auch auf diesem oder jenem Wege des Daseins, der kann Samsâra nicht überkommen."*)

Das ist und das bedeutet die Begierde. Aber woher sie selbst? was ist deren Ursache, die unser Sein und Werden bestimmt? Die Ursachenverbindung antwortet: „Wahrnehmung oder Empfindung ist die Ursache der Begierde; Begierde entsteht aus Wahrnehmung oder Empfindung." Und da bedarfs wohl kaum solcher Unterscheidungen, wie sie gemacht, noch der Gruppen und Zählungen, wie sie hiernach weiter gemacht werden, um die Annahme eines ursächlichen Zusammenhangs hier zu verstehen.**) — Ebenso wenig für die weitere Annahme: „Empfindung entsteht aus Berührung, des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, des Geschmacks, der Haut, des Gemüts oder des Herzens," wie der Buddha seinen Jünger Ânanda belehrt.***) — Auch nicht wohl für die Ursache dieser Ursache, „das sechs Stätten- oder Stützengebiet" der Sinnlichkeit, wie sie heißt. Das Sechssinnesvermögen, nach unserer Benennung — sechs bekanntlich durch Hinzunahme des Gemüts, als inneres geistiges Vermögen (S. 612) — soll einestheils die Sinneswerkzeuge als „innere" oder „seelische", anderntheils „die den Sinnen entsprechenden Eigenschaften der Dinge", als Ansehen, Schall u. s. w., aber auch moralischer, als Pflicht, Verdienst u. dergl., als „äußere" Stätten oder Stützen begreifen.†)

Doch woher dieses, das Sechssinnesgebiet oder Vermögen? „Name und Gestalt" antwortet die Ursachenverbindung; das Sechssinnesvermögen entsteht aus „Name und Gestalt". — Der Ausdruck ist uns von früher her bekannt. Beides zumal sahen wir da als Manifestation des „Dieß", des Brahman.

---

*) Ueber das Welt- und Göttersystem vgl. S. 568 N. und Kern, D. Buddh. I, 366—76. — Nach demselben wird dann auch eine dreifache tṛshṇâ (taṅhâ oder tasiṇâ) unterschieden, als kâma-, rûpa- und arûpa-tṛshṇâ, wie systematisierend dann auch andre drei und mehr nach dem Gegenstande der Begierde genannt werden. S. Childers, Dict. s. v.

**) Suttanipâta 738 ff. (Mahâvagga 12, 15 ff., Sacr. B., vol. X, part. II, 137 f.) sind in Verbindung mit dem voraufgehenden Zitat (das. 740) die unterschiedenen Arten der Empfindung als annehmliche oder schmerzliche oder gleichgiltige (welche weder annehmlich noch schmerzlich sind) angezeigt. Vgl. Colebr., Ess. I², 420; Burnouf, Intr. 499; Kern a. a. O. I, 439 f., wo „die sinnliche Empfindung oder Regung" (vedanâ) als eine der fünf Skandha behandelt und weiter die bedeutete Gruppierung und Zählung mitgetheilt wird.

***) Berührung (sparça) bildet die Vermittelung zwischen (sinnl.) Empfindung und Sinnesorgan, und wird nach Art und Anzahl dieser auch unterschieden. Vgl. Childers, Dict. s. phasso. Mehreres noch bei Colebr. u. Burnouf a. a. O.

†) Vgl. P. Wb. s. v. âyatana (Wzs. â-yat „anlangen, beruhen auf" u. a.). Die Buddhaerklärung an Ânanda (Lotus, 538) begnügt sich mit der obigen Andeutung. Uebr. s. zu den vorher angemerkten noch Burnouf, Intr. 500 und besonders nach Schmidt, (Mongol. Texte) das. 635 f.

„Name und Gestalt" hießen da die beiden „Absonderlichkeiten", die „Ausstrahlungen seines Wesens in Sprache und Geist", und sie wurden die „Erkenntnißkriterien der Erscheinungswelt". — Was sie wurden, das sind sie geblieben; der Ausdruck hat bei aller Einschränkung, den er im Gebrauche wohl erfahren, im wesentlichen seine Bedeutung eingehalten. Es gilt die Dinge in ihrer Eigenart, die Dinge und besonders die Menschen als Individualitäten, nicht wie sie sind — denn sie sind nicht wirklich — sondern wie sie nun so oder anders genannt, so oder anders gestaltet uns erscheinen, als Grund oder Ursache unsrer Sinnesauffassung anerkennen. Und Grund oder Ursache dieser, um das sogleich zu sagen, der Erscheinungswelt in Namen und Gestalt ist sodann das Bewußtsein, denn ohne unser Wissen darum, (ohne daß sie uns zu Bewußtsein kommen) kann eben kein Ding so oder anders genannt und so oder anders gestaltet, in der Erscheinung für uns vorhanden sein.*)

Aber läßt sichs nicht auch umgekehrt sagen? und ist nicht auch wohl buddhistisch so gesagt worden? und konnte und mußte es nicht so, wenn anders auch ohne „Name und Gestalt", ohne das Ding (oder Menschenwesen) in seiner Eigenart, so genannt und so gestaltet, kein Wissen oder Bewußtsein zu stande kommt? Freilich wohl, und in der Belehrung, welche der Buddha seinem Jünger Ânanda gibt, wird auf jenes auch unmittelbar dieses erklärt und behauptet, es ist „die Ursache, der Ursprung, die Bewegkraft und der Grund des Bewußtseins Name und Gestalt". Und also besteht wohl zwischen beiden

*) Die Buddhalehre zielt vornehmlich auf den Menschen (ad hominem); aber wie immer auch hier mit „Namen und Form" (nâma-rûpa) die Individualität zu begreifen bei nördl. und südl. Buddhisten unterschiedene Anwendung versucht worden: das allgemeine der Kategorie blieb doch im wesentlichen wie ursprünglich festgehalten. Vgl. übr. Kern, D. Buddh. I, 428 ff. — Wo, bei den nördl. namentlich, die Ursachenreihe als Entwickelungsgeschichte des menschlichen Daseins genommen, da ist „Name und Gestalt" der Embryo im Mutterschoße, darein Bewußtsein „festen Fuß gefaßt", sich gesenkt und also ausgewirkt; die Elemente der (embryonalen) Bildung sind dann auf die beiden vertheilt, so daß gröberes oder feineres, inneres oder äußeres u. dergl. auf das eine oder andre kommen. Sonst ist der Ausdruck hier mit „Eigenart" (Individuum) zu erklären, und so meistentheils auch bei den südl. zu nehmen, wo nicht auch hier die Entwickelungsphasen des menschlichen Daseins an die Ursachen geknüpft werden. — M. Nid. Sutta (Lotus, 539): „Wenn nun, o Ânanda, das Bewußtsein nicht in den Schoß der Mutter hinabstiege, würde dann Name und Gestalt sich dort einstellen, sowie es geschieht? Nein, Herr. — Und wenn, o Â., das Bewußtsein von einem Wesen wieder schiede, Männchen oder Weibchen, jung oder schon ausgebildet, würden Name und Gestalt dann Wachsthum, Gedeihen und Entwickelung haben? Nein, Herr. Also, o Â., ist hier die Ursache, der Ursprung, die Triebkraft und der Grund für Name und Gestalt das Bewußtsein." (Vgl. Oldenberg, Buddha 233). — Verglichen noch mit den Skandha, den bek. „Trägern" oder „Stützen" des Daseins, bleiben von den fünf, nach dem ersten „Gestalt" (rûpa), die andern vier — Wahrnehmung (Empfindung), Bewußtsein, Einbildungen (Eindrücke) und Erkenntniß (Begriff) — für „Namen" (nâma), wie ursprünglich, als Geist neben Körper. Indessen ist die Lehre von den Skandha (wie Kern u. a. bemerkten) wohl später und gewiß unabhängig von der Namen- und Form-Theorie, der Ursachenverbindung entstanden.

eine Wechselwirkung, daß sie gegenseitig einander stützen und halten, „wie zwei Bündel Ried, die aneinander gelehnt stehen", soll ein Buddhajünger gesagt haben.*)

So beruht denn Bewußtsein auf Namen und Gestalt wie Name und Gestalt auf Bewußtsein, und beide zusammen bilden einen Kreis, mit dem als Schlußring die Kette abschließen, beziehentlich anheben kann. Und so finden wir, daß es in der That geschieht (wie eben in dem erwähnten Gespräch), daß von den zwei noch übrigen der Reihe, Einbildung und Unwissenheit, abgesehen und mit Bewußtsein als erstem angehoben wird, um die Entstehungsgeschichte des menschlichen Daseins aufzuweisen und die Phasen seiner Entwickelung an die Reihe der Ursachen anzuschließen.

Aber sowie dieß geschieht, ist es doch eben wieder „Bewußtsein", wovon ausgegangen wird, nicht „Namen und Gestalt", auch nicht zumal „Namen und Gestalt mit Bewußtsein". Bewußtsein senket sich in den Mutterschoß, sich da auszuwirken in Namen und Gestalt, „seinen Standort zu nehmen", wie es heißt, um mit Geburt endlich ein neues Wesen zu neuem Dasein zu erstehen. Vom Bewußtsein (vijńâna), dem Elemente des Geistes, läßt ein Text den Buddha sagen, daß es „unendlich, unersichtlich, allüberall licht", daß die Elemente „Erde und Wasser, Feuer und Wind (Luft) in ihm aufgehen", daß „groß und klein, lang und kurz, schön und unschön (gut und schlecht), Name und Gestalt in ihm gänzlich ohne Rest aufgehen, mit dessen Aufhebung auch jene alle aufgehoben".**) Woraus dann weiter nothwendig folgt,

---

*) Die Stelle folgt unmittelbar auf die im vorigen zitierte Erklärung. — Andererseits, d. h. für die umgekehrte Behauptung: „Wenn, Ânanda, nun das Bewußtsein nicht fuß faßte in Name und Gestalt, würde man alsdann von Geburt, Alter, Tod, von Wiedererzeugung, von der Menschen Leiden wissen? Nein, Herr. Also, Â., ist hier die Ursache, der Ursprung, die Bewegkraft und der Grund für Bewußtsein, Name und Gestalt." — Vgl. Oldenberg, das. 235f., da auch das in unserm Texte folgende Zitat (Saṁyutta Nikâya, vol. 1, fol. ñâh) gegeben und dann auch in dem Ausdruck „Name und Körperlichkeit entsteht aus dem Bewußtsein" dieses Entstehen als „die formende Kraft" bedeutet wird. — Anzumerken ist übrigens, daß in dieser, wie in den folgenden auch dort (S. 234, vgl. Lotus, 514ff.) angezogenen Textstellen „Bewußtsein" nicht mit dem (zweiten) wohl so bezeichneten (saṁjńâ, p. saññâ), sondern mit dem höhern und höchsten von den fünf des Skandhasystems (vijńâna, p. viññâṇa „Erkenntniß, Begriff, Geist") überein kommt. Offenbar wird eine Einigung der wie bemerkt unabhängig von einander entstandenen Ursachenreihe und Skandhagruppen gesucht, die aber für unsere Auffassung und Begrenzung (also auch Bezeichnung) der Begriffe (termini) nicht maßgebend sein kann. — Freilich dürfen wir auch unser psychol. Erkennen und Wissen hier nicht anbringen, wenn auch wir sagen würden, das Bewußtsein wird durch Auffassung der Einzeldinge gebildet; seinem (dynamisch) bestehenden Vermögen nach „leer", erhält es damit seinen Werth oder Inhalt. — Wie materialistisch indessen im einzelnen, erhebt sich die Ursachenverbindung doch ersichtlich zu einer idealen Weltanschauung.

**) Bewußtsein zumal mit Namen und Gestalt sollen allerdings im Verfolg des wiederholt angeführten Gesprächs ein Wissen oder Kennen seiner selbst (Person), ein „Selbstbewußtsein" begründen, wie weiterhin Empfindung oder Wahrnehmung, um

daß auch „jenes alles" aufgehoben sein kann, ohne daß Bewußtsein aufgehoben, daß dieses vielmehr den Keim zu neuem Leben, die neues bildende Kraft enthält, daß es ein bleibendes ist im Wechsel, bis daß der Wechsel selber aufhört. Genug, es ist Bewußtsein dennoch ein höheres, früheres, bis dahin Ursache der Ursachen — und wir dürfen nun, wofern es angeht, weiter nach Ursachen fragen, um die bekannte Antwort zu erhalten.

Aus den „Einbildungen" entsteht das Bewußtsein; die Ursache des Bewußtseins sind die Einbildungen. Und die Einbildungen oder „Einwirkungen" entstehen aus der Unwissenheit. — Unwissenheit ist die Grundursache, welche „Stimmungen, Eindrücke, Einbildungen", eine Gemüts- und Geistesverfassung bewirkt, welche Zuneigung und Abneigung, Trübungen, Strebungen u. dergl., Gebilde und Bildungen absetzt, deren Gesamtinhalt ein eignes selbstisches Bewußtsein ausmacht; das sucht sich weiter fortzusetzen; das findet seine Fortsetzung und Folge in einer „Empfängniß", wie sie zuvor bedeutet ward.

Und die Grundursache, wie gesagt, die Ursache der Ursachen heißt „Unwissenheit". — Name und Bedeutung entstammen der brahmanischen Schulweisheit. Aus prinzipiellem Gebrauch sind beide zumal überkommen. Was ein Arunasohn, ein Yâjnavalkya u. a., was ein Yama seinen wissenseifrigen Gast und Schüler lehrte, „Das bist du" (S. 526 f.), — die Kenntniß solcher Lehre war „Wissen", und die Unkenntniß solcher Lehre war „Nichtwissen". Das Buddhathum hatte die Lehre vom „Das", vom Âtman oder Selbst aufgegeben; „Wissen" hieß die Kenntniß, „Nichtwissen" die Unkenntniß der hehren Buddhawahrheiten. — Aber mehr als dieß. So wie dort nicht Nichtwissen, sondern ein andres Wissen ein dem wahren entgegengesetztes, „Unwissenheit" hieß — ein andrer Weg, wie der Todesgott zum Naciketas gesagt, der nicht zur Wahrheit und nicht zur Unsterblichkeit führt (S. 533) — so buddhistisch.

---

demnach mit der Aufhebung dieser Kategorien das Wesen des befreiten Geistes darzuthun. —

In der noch angeführten Stelle, Lotus, 514 (Digh. nik., Kevaddha Sutta f. 58 a b; vgl. Introd. 636) hat Burnouf für unser „Bewußtsein" stets „l'intelligence", sonst für dasselbe Wort im Original (vijñâna) auch „le connaitre, la conaissance" (Schmidt: „das Wissen, Erkennen"). Das Skr.-Wort hat P. Wb. die Bedeutung „Erkenntniß, richtige Erkenntniß (Kenntniß, Wissen)", dann „die Fähigkeit der Erkenntniß", endlich „das Verstehen unter etwas" u. s. w., während Childers für das entspr. Paliwort (viññâṇam) ein dreifaches: „intelligence, knowledge", dann „consciousness" (unser „Bewußtsein"), endlich (besonders für den fünften der Skandha, mitunter „thought" oder „mind" setzt. So wenig ist dieß adäquat, wie unser „Erkenntniß" dem Ausdruck des zehnten (bez. dritten) nidâna, da wir unter Erkenntniß zumeist richtige Erkenntniß verstehen, während hier ein subjektives (aus im grunde falschen Auffassungen gebildetes) Denken in betracht kommt. Da ist (wie es zumeist gebraucht wird) Bewußtsein das rechte Wort, indeß für die zweite der Skandhagruppen (saṃjñâ) vielleicht besser Wahrnehmung oder Erfahrung zu sagen.

Uebrigens wird nach den (gewöhnlich) vier Elementen — der Erde, des Wassers, des Feuers, der Luft, und einem fünften des Aethers (lichten Himmels) als sechstes und feinstes das Element des Bewußtseins genannt.

Unwissenheit (avidyâ) ist nicht bloßes Nichtwissen, sondern ein dem Wissen um die Wahrheit entgegengesetztes, irriges, das Unbestand und Wandel für Dauer und Bestand, vergängliches für bleibendes, Unwesen und Schein für Wesen und Sein nimmt, ist zumal solches falsche Wissen und dessen Gegenstand, „Unwissen" und „Unwesen" begreifend und damit Grundursache oder Wurzel alles Leidens.*)

Das ist denn jenes „Unwissen und Unwesen", eine Welt des Scheins und der Lust, Vergängliches und Vergangenes, daraus Gebilde und Bildungen entstehen, darauf ein Bewußtsein beruht, das in „Name und Gestalt" sich fort-, „seinen Fuß weitersetzt", neues Leben erzeugt, das durch Sinnesvermögen u. s. f., durch die weitern Folgen zum Werden, zur Geburt, zu Dasein und Leiden ersteht. Oder aber es ist „Name und Gestalt", wodurch „zumal mit Bewußtsein einer sich selbst als solchen wissen und kennen gemacht", Selbstbewußtsein erweckt wird, wie der Buddha erklärt, also — „Name und Gestalt" ein schon gebornes, ins Leben gesetztes Dasein, das demnach durch die Reihe der Ursachen und Folgen, durch seine selbstische Begierde und was dazu gehört, zum Werden, das ist zum Wiederwerden, zur Geburt, das ist zur Wiedergeburt gelangt, zum Wiederdasein und Leiden.**) So hier wie

*) Mit dieser Erklärung, wie sie bisher allgemein angenommen und nachgewiesen (Colebr., Burnouf, Schmidt, Hardy u. a.) ist einigermaßen im Widerspruch was Oldenberg (Buddha 242 ff.) behauptet: „Wo nur immer in der heiligen Pâliliteratur diese Frage (nach dem letzten Grunde alles Leidens) aufgeworfen wird . . . ist die Antwort stets dieselbe . . Das Nichtwissen ist die Unkenntniß der vier heiligen Wahrheiten." Aber ist denn da die Bedeutung des fragl. Terminus (p. avjjâ = skr. a-vidyâ) überall und stets „Nichtwissen"? Und wenn sie es wäre, ist die andre eigentliche Bedeutung (avidyâ „Unwissen, nicht rechtes, heiliges Wissen", wie a-guṇa „Untugend, Fehler" u. dgl.) damit völlig ausgeschlossen? Mit letzterer hatte der Buddha die Benennung aus der brahm. Schule übernommen. Sie wurde buddhistisch entsprechend gewandelt, doch schwerlich, unmöglich so weit, um nur jene (negative) allein zu behalten. Durch ihre Stellung an die Spitze der Kausalreihe „liegt es nahe" nicht nur das Gegentheil anzunehmen, sondern ist es anders geradezu undenkbar. Mit dem ersten Ausspruch des ersten Satzes: „Aus der avidyâ entstehen die saṁskâra" haben wir ein positives, ein andres Wissen, ein „Unwissen" nothwendig gesetzt. Und daß dieses dann als „kosmogonisches Prinzip" erscheint, ein „Unwissen", das mit „Unwesen" zusammenfällt (allerdings avidyâ die prâkṛti oder mâyâ der spätern Vedântalehre) muß sogar für den Anfang zugegeben werden. (Vgl. auch Cough, The philos. of the Upanishads, 185 ff.; 200 ff.)

**) Die „Fortsetzung" des Bewußtseins in Name und Gestalt erinnert einigermaßen an biblischen Ausdruck. - Wie übrigens mit „Name und Gestalt" ebensowohl Leben und Wesen in seinem ersten (embryonischen) als in einem spätern, auch nach der Geburt gefaßten Stadium der Entwickelung bedeuten soll, wird uns unzweifelhaft schon aus jenem mehrerwähnten Dialog (M.-Nid.-S., Lotus, 534 ff.) erwiesen. Mit dieser Doppeldeutung findet dann auch der Widerspruch, welcher (nach Oldenberg, B. 240 f.) allerdings darin erscheint, daß einmal bei einem embryonischen, ein andermal bei einem nothwendig schon im lebendigen Leben stehenden Wesen die gleichen Kategorien weiter zur Anwendung kommen, seine einfache und selbstverständliche Lösung. Wir dürfen auch jenen ältesten Jüngern des Buddha, welche in der Schule der brahm.

dort — beides hat der Tathâgata im Gespräche mit seinen Jüngern bedeutet — hier wie dort der Grund und Boden für die Entstehung von „Geburt, Alter, Tod, von Wiedererstehen und der Unmasse von Leiden"; überall Leiden und Unbestand und Selbst- oder Wesenlosigkeit, so weit die Ursachenverkettung reicht, wie es im Gâthâspruch (L.-V. 4, 11) heißt:

„Leid, Unbestand und Unselbst, seht her, wie von ewig diese so gesetzet;
ohnmächtig kreist sichs und bethört im Reich der Ursachen und Folgen."

Das Gegentheil von der Entstehung ist die Aufhebung des Leidens, welche der Buddha an die Aufhebung der Begierde knüpft — wie es heißt, „zu ihrer Erzeugung, zu ihrer Wiederkehr, die gänzliche selbstlose Aufhebung". — Begierde ist die wirksame Bethätigung des Selbstgefühls im Menschenwesen. Und wenn mit Bewußtsein zumal und Name und Gestalt das Wissen und Kennen seiner selbst anhebt; und wenn, wie ferner auch erklärt wird, mit der sinnlichen Empfindung oder Wahrnehmung solches Wissen auf- und weiterkommt, daß es die Einwirkung anderer auf sich als angenehm oder unangenehm oder gleichgiltig anerkennt: so ist es, daß mit Begierde endlich das eigne Selbst seinen entschiednen thatkräftigen Ausdruck erhält.

So hat es der Buddha wohl gemeint und aufgefaßt, und so seinen Jüngern erklärt, da er der Begierde, als einer Ausgeburt der Sinnlichkeit, solche Stellung und Bedeutung in seiner Lehre gab (S. 103). Was das eigne Dasein wahrt und fördert, „Suchen, Verlangen, Streben", was ihm Gewinn bringt und Schaden verhütet, Werben und Wahren, kurz Liebe und Leidenschaft, Habsucht und Neid und Geiz, Kämpfen und Ringen, Haß und Streit, Lästern und Lügen, dieß und dergleichen wird mit Begierde in begrifflichen, in ursächlichen Zusammenhang gebracht.*) Begehren, sein Dasein wollen ist Dasein erzeugen; die Begierde, den „Durst" nach Dasein einhalten, aufheben und hemmen, heißt die „Strömung" hemmen und einhalten, Sein und Wiedersein aufheben.

Mit Aufhebung der Begierde — so beginnt der Buddha in alter Ueberlieferung die Umkehr seiner Ursachenreihe — wird die Grundursache, die Unwissenheit aufgehoben. Wird die Ursache aufgehoben, so fällt auch die Wirkung. Fällt die Unwissenheit, so fallen die Einbildungen, mit den Bil-

---

Dialektik groß gezogen, schon etwas zutrauen, geschweige denn ein vernünftiges (logisches) Denken. — Vgl. auch Kern, D. Buddh I, 435 ff., da nach einem Buddhaausspruch (bei Bigandet 2, 224) „nichts ist als Name und Form (was gewöhnlich ein Mann, eine Frau, Augen, Mund genannt wird) was wir das Selbst oder das Ich zu nennen pflegen."

*) Vgl. Burnouf, Lotus 536 ff. (M.-Nid.-Sutta). In dem Gespräch mit Ânanda werden hier aus der Begierde, die aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, solche wie die genannten in Kausalnexus gebracht. Aus der Wahrung oder Selbsterhaltung kommt das „Recht" (Rechtsgefühl), aus dem Recht „alles das strafbare Hinzukommen" (tous les accidents coupables), die zuvor dort aufgezählt sind. Wir müssen in einem andern Zusammenhang auf diese Buddhabelehrung zurückkommen.

dungen oder Einbildungen das Bewußtsein u. s. f. Unterbrochen, in ihrem stärksten Ringe unterbrochen erscheint die Kette mit Aufhebung der Begierde, so daß die frühern Wirkungen in ihrem Ziele gehemmt sind, die spätern Folgen aus ihrem Grunde nicht mehr erstehen können.

So tiefinnerlich ist Ethisches und Metaphysisches hier verknüpft. Aufhebung der Begierde ist Aufhebung der „Selbstsucht", der selbstischen „Anlage", des selbstischen Seins und Strebens im Menschen, und dessen Aufhebung ist die seines Urgrundes, des „Unwissens und Unwesens", der Sinnenwelt, ihres eitlen Seins und falschen Scheins. Das ist es was der Buddha gesagt: „Die Bahn ist verhauen, die Ein- oder Ausflüsse — der Lust, der Unwissenheit, des Erstehens und Wiedererstehens — sind versiegt, gehemmt"; Elend und Leiden sind versiegt, gehemmt. — Wie aber dahin gelangen, daß dieß geschieht, daß die Begierde aufhört und was sie alles begründet, individuelles selbstisches Sein und Streben, Werden und Wiederwerden; wie dahin gelangen, daß solches aufgehoben sei, nicht mehr erstehend und nicht mehr wiederkehrend, das soll uns die vierte Wahrheit lehren. Mit dem Wege zum Ziel mag uns dieses selbst heller beleuchtet erscheinen.

Wir kennen schon diesen Weg seinem Namen nach und auch die Theile, denen er seine Benennung verdankt (S. 622). Zahlenbestimmungen kommen aus den Uebungen der Schule. Scholastisches dürfte auch bis in die Anfänge des Buddhathums reichen.*)

Jedem der acht Wegtheile ist das Prädikat „recht" beigegeben, „rechte Ansicht, rechter Entschluß" u. s. w. Und „recht" soll hier heißen, seinem Ziele entsprechend, gehörig, angemessen „gerichtet".**)

Da ist nun vor allem „rechte Ansicht", d. i. solche, welche frei ist von Täuschung und Aberglaube, und dann „rechtes Urtheil" oder „rechter Entschluß", will sagen „ein hoher, würdig des einsichtigen, ernsten Mannes". Erstere führt, nach späterer Erklärung, zum Beschreiten des Rechtswandels, letztere „zum Aufgeben aller Wahl, allen Wechsels (Zweifels), aller Unschlüssigkeit". Beide bedeuten allgemein die rechtschaffene Gesinnung, insbesondere den guten und festen Buddhaglauben.

---

*) Noch viel mehr scholastisch und schon darum ein späteres erscheint was zur Einsetzung auch eines andern s. g. achttheiligen Weges geführt hat. (Vgl. Burnouf, Lotus 520 u. a.). Man unterscheidet nämlich bei dem Buddhajünger mit je zwei Abtheilungen oder Stationen vier Stufen oder Grade der Heiligkeit. Indessen bleibe die nähere Erklärung aus anderm Zusammenhang vorbehalten.

**) Was wir hier mit „recht" bezeichnet haben (samyak), bedeutet (nach dem P. Wb.) „zusammen — auf einen Punkt gerichtet (treffend)", ferner „richtig, recht, genau, auf die gehörige Weise, wahrhaft", und ähnlich (nach Childers, Dict.) das entspr. Pâliwort (samma). Unserm „recht" entspricht franz. droit (bei Burnouf), engl. right (Gogerly früher: „correct"). Vgl. Rhys Davids, Foundation of Kingdom of Righteousness (Dhammacakkapavattana-S.), Introd. (Sacr. Books, vol. XI), 143 f.; Kern (Jacobi) a. a. O. I, 527 hat „gut".

„Rechtes Wort", drittens, verlangt das „freundliche, offene, wahrhafte", die biedere Wahrhaftigkeit, führt, wies nachmals heißt, „zum Wahren oder Gewahren der Ebenheit aller Laute, Silben und Schälle, von Ruf, Rede und Widerhall". Viertens „rechtes Verfahren" oder Handeln geht auf die Rechtlichkeit in der „Aufführung", auf gute That, „daß keine Unthat zur Reife kommt", wies später heißt. Dazu kommt fünftens „rechter Lebensunterhalt", das ist einer „ohne Verschuldung und Verletzung", einer der Befriedigung gewährt und darüber hinaus „keine weitern Wünsche aufkommen läßt".

So wäre hiermit eine Rechtschaffenheit der Gesinnung, der Rede und Handlungsweise bedeutet, eine Sittlichkeit, wie sie für alle Welt und alle Zeit paßt. Doch weiter.

Es kommt als sechstes „rechtes Anstrengen" oder Streben, „in der Selbstzucht", wird erklärt, „zum Gelangen ans jenseitige Ufer", sagen die lichten Pforten des Gesetzes. Dann siebentens „rechtes Gedenken", fordernd „das wachsame Gemüt", nach andern „frommes Nachsinnen", nach der Legendenprosa, „nicht zu vergessen was das Gedächtniß behalten soll". Endlich achtens „rechtes Sichversenken" oder Sammeln, die geistige Vertiefung, führend, wie es heißt, „zur Ruhe oder Sammlung eines unerschütterlichen Geistes".*)

Wohl erscheint nun gar nicht besonders buddhistisch, was hier gelehrt und als „Recht" oder Richtung gewiesen wird. Regeln wie diese können jedem arischen Jüngling, der aus der Schule ins Leben tritt, mit auf den Weg gegeben werden. Auch die letzten drei, sofern sie allgemein genommen und Thatkraft (Energie), Gedächtniß und gehörige Bedachtsamkeit geheißen werden. — Nur daß die Stellung, welche der Buddha diesen Bestimmungen als Theilen seines hehren Weges gab, dieselben zu höherer, besonderer Bedeutung erhub; daß eine tief angelegte Sittlichkeit, welche, wie wiederholt bemerkt, durch die ganze Buddhalehre waltet, hier für den „Heilsweg" ihren vorzüglichen Ausdruck erhielt; daß endlich aber auch hier nicht allein Ethisches bedeutet ward, sondern Tugend und Weisheit zumal zur Erreichung des höchsten Ziels. Und dieß geht namentlich auf die drei, welche zuletzt besonders buddhistisch oder buddhistisch gewandt erscheinen. Die Anstrengung will jene vielbetonte und in den alten Liedern viel gepriesene Energie der Selbstbeherrschung, die sittliche Kraft, die nicht ermüdet und nicht abläßt in der tapfern Bekämpfung sinnlicher Lust und selbstischer Begierde

---

*) In jener umfassenden Anweisung des „Tugend- und Weisheitweges", welche die L.-V.-Prosa (Kap. 4) den Bodhis. vor seinem Scheiden aus der Tushitawelt geben läßt, „den lichten Pforten des Gesetzes", enthält eine Gruppe (75—82) auch die acht Theile des hehren Weges (S. 569 ff.). Durch eine Zweckbestimmung, welche die litaneiartige Aufführung jedem einzelnen beigibt, erhält dieses eine Art Erklärung. Solche ist weniger allgemein, aber flacher („kirchlicher") gehalten, als die autorisierten kurzen Erläuterungen, welche aus der Uebers. des Parinibb.-S. ꝛc. (Rhys Davids a. a. O. 107; 144) hier mitbenutzt wurden. Vgl. Burnouf a. a. O.; Kern, D. Buddh. I, 526 ff.; Lal.-Vist.-Uebers. S. 28 ff. u. Erkl. S. 149 ff.

und allen Widerstand mutig überkommt. Gedächtniß, inmitten, heißet ständig waches Besinnen darauf und ständig thätiges Vorhalten dessen was ein zielgerechtes Fortschreiten fördert. Sammlung, das Sich-Versenken des Geistes endlich bedeutet die volle Einkehr des Denkens in sich, das mit sich und in sich abgeschlossene — frei von Selbstgefühl, von Begierde und Verlangen, von Trug und Schein, von der Unwissenheit, die Tugend der Meisterschaft, jene selige Ruhe, der nichts gleichkommt.*)

So wird es in den Gâthâsprüchen (L.-V. 4) gesagt:

„. . . noch ohne That auch wird die Vollendung.
Seid eingedenk der Vorzeit, des Leidens, im Samsâra lange durch erfahren!
nicht ist Friede, nicht Sehnen gestillt, wo trügerische Truggebild' walten.
Ohn' Stolz, Dünkel und Hochmut, gerade stets, sonder Ränke und Berücken,
zum Nirvâna rüst'gen Schritts geht, auf dem Weg, so zum Heile euch geleitet!"

Und was ist jenes Heil? was ist nach Aufhebung von Begierde und Unwissenheit, von Dasein und Leiden, was ist, wie es heißt, Nirvâna? — Die Frage ist gewiß alt, ist schon frühe, oft und viel gestellt, auch schon frühe, oft und viel beantwortet worden, wenn solches überall auch Antwort heißen mag. Wie jener Geisterstimme Rauschen bei dem Liederdichter, das dem heimatlosen, leid- und weherfüllten Fremdling auf seine Seufzer, auf sein bittres Klagen und Fragen von überall zukommt, so ist was wir vernehmen, auch aus des Buddha und seiner Jünger Antworten alles was wir vernehmen, das bekannte: „da wo du nicht bist!" — Hier überall ist Samsâra, ist Dasein, ist Leiden, ist eitel Unwesen und Unbestand, hier ist überall das Diesseits — und erst drüben, im Jenseits ist Nirvâna. Also ist Nirvâna der Tod oder im Tode oder mit dem Tode, nur solchem, dem kein andrer mehr folget.

---

*) Ersteres, „die Anstrengung" (vyâyâma) ist an sich klar. Das zweite, „Gedächtniß" (smriti) soll nach späterer Schultheorie in den vier Richtungen, sog. „Einständen", des Körpers oder körperlichen, der Empfindung oder Wahrnehmung, des Geistes oder Urtheils und des Gesetzes (der Natur der Dinge) ihren Inhalt fest oder wach halten (vgl. zu L.-V.-Uebers., S. 146; Kern a. a. O. 525), oder aber, nachdem es die Kümmerniß überwinden geholfen, welche aus den Forderungen des Leibes, sinnl. Wahrnehmung und geistigen Ideen entstehen, in allem Thun mit seinem Inhalte gegenwärtig sein (nach M. Parinibb.-S. 2, 14 f.). Endlich drittens, „die Sammlung" oder das „Sich-Versenken" des Geistes (samâdhi) mit weiterm Begriffskreis als das verwandte Dhyâna, mit dem es nicht selten gleich gestellt erscheint und in einzelnen (höhern) Graden auch zusammenfallen soll. Die Samâdhi (einfach, vgl. L.-V.-Uebers. 149 f.) soll zum „Gleichmut" führen, worauf als besondere Tugend die Gleichgiltigkeit oder Nichtachtung (upexâ), natürlich der Sinnenwelt, folgt. Unterschiedene Arten und Grade der S., drei, vier, sechs, auch sieben, werden (im s. g. Yoga) später aufgestellt, in deren höchsten das Bewußtsein schwindet und das (konzentrierte) Denken mit seinem Gegenstande eines wird. So „gesammelt" soll der Arhant (wie der Buddha mit dem Dhyâna) ins Nirvâṇa eingehen. Näheres noch bei Burnouf, Lotus, 798 f.; Childers, Dict. s. v.; Kern a. a. O. 481 ff.

Da wissen wir denn, soweit die Verneinung alles andern hier Wissen gewährt, wo es ist — aber auch mehr und besser, was es ist, das Nirvâna? — In solchem Tode, so folgt aus dem gesagten, ist Nirvâna, was der Name bedeutet und was durch die Aufhebung gesetzt wird, ein völliges „Verwehen" oder „Verlöschen" des Daseins, die Vernichtung des individuellen Seins oder Selbst — dem gegenüber die brahmanischen Weisen wohl ihr absolutes, wahres und ewiges Sein oder Selbst oder Brahman hatten, dessen Wesen der Buddha aufgegeben. Darum steht nun hier dem nur scheinbaren, unwirklichen, unwesentlichen, trügerischen Dasein oder Selbst kein wahres und wirkliches noch gegenüber, und darum ist der Rest des völlig verwehten oder verlöschten Daseins — menschliches Gefühl mag sich sträuben, doch menschlicher Verstand kann es nicht anders denken, menschliche Sprache nicht anders nennen — völliges Nichts, Nichtsein.

Solches hat nun der Buddha, haben seine Jünger nicht gelehrt, aber auch das Gegentheil nicht, vielmehr das Nichtlehren, die Nichtoffenbarung des einen oder andern zur unverbrüchlichen Annahme gebracht, so daß es unbuddhistisch oder ketzerisch ward, noch anderes, jenes oder dieß zu behaupten. Freilich wohl, für ein Nichts, das zumal Etwas, oder für ein Etwas, das zumal Nichts ist, fehlet dem Verstande alles Erkennen und der Sprache alles Benennen und bleibet einzig noch dunklem Gefühl, neben unsagbarem und undenkbarem, Raum gewährt. In der That sind aber die ausweichenden und abweisenden Antworten des Buddha und seiner Schüler, ist ihre Art, solchen Fragen, wie nach dem Ich des Tathâgata im Jenseits, zu begegnen, wohl Raum gewährend jenem unklaren Gefühl, jenem Ahnen und seligen Hoffen, dessen nach unsern Begriffen kaum die stärksten Geister ganz entrathen mögen. — Da konnten denn immer im Glauben und Genügen eines Jüngers, in der Einbildung eines Laien, welcher zu den Tiefen der Buddhawahrheiten noch nicht hinzugelangt war, die Freude und Wonne eines Indrahimmels schweben, die lichte Herrlichkeit einer Brahmawelt, als seine schönste Hoffnung und höchste Glückseligkeit. Anders der ehrwürdige Heilige, der Arhant, welcher „die Pfade" angetreten und bis zu ihren Höhen verfolgt, der Begierde und Verlangen abgelegt, sein ganzes Selbstbewußtsein in sein „gesammeltes" Denken versenkt und sich seligen Entzückens bereits in einer andern Welt ergieng, da er an diese des Scheins und der Sinnlichkeit nur noch mit den schwachen Fäden seiner s. g. Skandha, der Daseinsstützen haftete. Gewiß, auch diese letzte Haft, auch diese letzten schwachen Fäden mußten fallen, um volle Freiheit, volle Erlösung, vollkommen selige Ruhe zu sein. — Nun denn, das erste, das Wähnen und Sich-genügen-lassen des Laien ist nicht Nirvâna und niemals dafür gehalten worden; das andre, das abgeschlossene In-sich-versenktsein des Heiligen konnte schon Nirvâna heißen und auch dafür genommen werden; das dritte endlich, nach unserm Sprechen und Denken ein seliges Nichtsein — das ist Nirvâna. So nach allem was geheiligtes Ueberliefern und folgerichtiges Schließen uns annehmen

lehrt. Doch der Buddhajünger beharrt dabei; das hat der Meister nicht geoffenbart.*)

Abermals jedoch wurde das Rad des Gesetzes vom Buddha in Schwung gebracht. Es galt, die hehren Wahrheiten, welche er zur Annahme geboten, verstehen. Und verstehen, sahen wir, bedeutet lernend begreifen und übend bethätigen.

Die Welt, das Diesseits, Dasein ist Leiden, ist Unbestand, ist Unwesenheit — so lehrte die erste Wahrheit, die Grundwahrheit des ganzen Buddhagesetzes. Was der Buddha verkündet, das hat er aus „Mitleiden“ verkündet, und weil es der „leidigen“ Welt und den im Leiden befindlichen Wesen zum Nutzen, zum Heil und Frommen gereicht; und was nicht der Welt und den Wesen zum Nutzen, zum Heil und Frommen gereicht, das hat er nicht geoffenbart. Auch gar nicht einem bloßen Wissen zu liebe, sondern um ihrer Einwirkung willen auf Thun und Lassen wurde die Wahrheit gelehrt. Daß sie seinen Jüngern die Grundrichtung abgebe für ihr Leben, ihre Lebensanschauung und Uebung, darum hat der Buddha die erste Wahrheit, die Grundwahrheit seiner Lehre verkündet.

Ein Lehrspruch aus jenem alten ehrwürdigen Spruchwerk, das die Tradition keinem geringern als dem Buddha selbst zuschreibt, kann hier wieder einmal alles besagen. Der lautet (Dhammap. 167): „Folge nicht schlechtem Gesetz! lebe nicht gedankenlos dahin, folge nicht falscher Ansicht! sei nicht huldigend der Welt!“ — Schlechtes Gesetz ist ein anderes als das Buddha- und Tugendgesetz. Gedankenlos dahin lebt, wer nach solchem seiner Lust und Begierde fröhnt, das unbeständige für dauerndes, unwesentliches für wirkliches und wahres hält, gar nicht auf Erlösung und Befreiung bedacht. Falsche

*) So nun schon in den Erkl. zur L.-V.-Uebers., S. 101 f.; 145; 159; 173. — Nirvāṇa erklären ist Buddhathum erklären, und was es an älterm oder jüngerm Schriftthum über dieses gibt, hat über jenes zu reden. — Von neuern hier nur Childers (Dict. s. v.), Trenkner (Milinda, Einl.), Rhys Davids (Buddhism; M. Sudassana-S., Introd.), Kern (D. Buddh. I, 462 ff.) und Oldenberg (Buddha, 273 ff.), die vornehmlich aus südbuddh. Ueberl. solche Fragen und Antworten, wie die im Text angezogenen, herausheben, ähnlich der besonders vermerkten Stelle aus dem Dialog mit Ānanda (Lotus, 542). Wir können auf weitere Erörterung hier nicht eingehen.

Uebrigens sei doch bemerkt, daß die religiösen Anschauungen des Alterthums ungleich breiter und tiefer als bei uns im Diesseits angelegt waren. Das altindische Glauben und Hoffen auf Himmelsseligkeit und Unsterblichkeit wurde von der Spekulation und besonders vom Buddhathum um so weniger aufgehoben oder gar gestört, als hierfür noch Stadien der Entwickelung, Wiedergeburten für unendlich lange Dauer verbürgt blieben. Endlich ist auch die brahmanische Nirvāṇa-Theorie und Spekulation nicht so gar weit von der buddhistischen unterschieden, indem es für das entschwundne oder verlorne Selbstbewußtsein (für die vernichtete persönliche Fortdauer) nicht viel anderes mehr bedeutet: Eingehen ins absolute Brahman oder ins unbegreifliche Etwas, d. h. selige Nichts.

Ansicht oder Lehre ist dann solche, welche im Widerspruch mit der Buddhalehre zu seiner Befreiung und Erlösung andern Weg als den der Tugend und Selbstbeherrschung einschlägt. Endlich huldigt der Welt, wer nicht von dem Welt- und Daseinsgetriebe sich abwendet und Samsâra zu entkommen, seine Zuflucht zum Buddha, zu seinem Gesetz und zu seiner Gemeinschaft nimmt.

Das ist und bedeutet nun nichts anderes als ein Jünger Buddhas, ein Bhixu oder „Bettelmönch“ werden. Abkehr von der Welt heißt Einkehr in sich, in die Pfade der Weisheit oder Heiligkeit. Pfadelenker oder Wegweiser sind da der Buddha und sein Gesetz. „Komm heran, Mönch“ — heißt die bekannte und uralte Aufnahmeformel — „wohl gelehret das Gesetz, führe einen geistlichen (Heiligkeits- oder Brahma-) Wandel zur Ueberwindung alles Leidens!“*)

Genug — denn auf näheres hier einzugehen ist ungehörig — die Wahrheit vom Dasein und Leiden vollkommen verstehen, begreifen und bethätigen heißt nichts anderes als der Welt entsagen und aus ihrem Scheinwesen und

*) Bhixu (pâli: bhikku) heißt „Bettler“ und begreift im besondern den Mönch oder Bettelmönch der buddh. Ordensgemeinschaft. Allerdings entspricht weder „Bettel“ noch „Mönch“ hier unsern mit diesen Ausdrücken verbundenen Begriffen. Doch sind andere Uebertragungen, wie sie gebraucht und vorgeschlagen wurden, noch weniger zutreffend (vgl. Rhys Davids, M. Parinibb.-S., S. 16, dazu Erkl. zur L.-B.-Uebers. No. 4, S. 53 f.). — Mit seinem Eintritt in die Pfade der Heiligkeit heißt der Buddhajünger srota-âpanna, der „in die Strömung, den Eingang gelangte“ (Neophyt). Leicht in (3) niedern Sphären sich bewegend erhebt er sich noch schwer zu höhern, da er von Makeln noch nicht frei ist. Ohne eine Wiedergeburt in tieferem Stande (als Höllenwesen) befürchten zu müssen, hat er als solcher noch sieben Geburten als Mensch oder Himmelsbewohner durchzumachen, ehe ihm das sichere Nirvâṇa zu theil wird. — So sind noch drei Stufen, auf deren untrer der sakṛd-âgâmin, „einmal wiederkehrende“ sich befindet, als schon in mehr (5) niedern Lagen frei und leicht, aber auch noch schwer in höhern einhergehend. Er wird noch einmal als Mensch und einmal im Himmel wiedergeboren, ehe er sein Nirvâṇa erreicht. — Anâgâmin, „nicht wiederkehrend“ heißt einer auf der dritten Stufe. Erhaben über den (5) niedern Sphären (Selbst- und Zweifelsucht, Scheinheiligkeit, sinnliche Zuneigung und Haß) wandelt er auch noch schwer in höhern Regionen. Er muß noch einmal im Himmel wieder erstehen, ehe er zum Nirvâṇa gelangt. — Der Arhant endlich oder „ehrwürdige“ steht auf vierter und letzter Stufe der Heiligkeit, ist frei von allen Makeln der Sinnlichkeit und Begierde und sicher mit seinem Ende ins Nirvâṇa einzugehen. — Jede dieser vier Stufen hat zwei Abtheilungen oder Stationen, deren erste mit dem Eintritt in dieselbe, die andre mit dem vollen Genuß (phalam) derselben gewonnen wird. Alle auf diesen vier Stufen oder „Pfaden“ befindliche nennen sich auch im Gegensatz zum „gemeinen Volk“ die „ehrbaren“ oder „edlen“ (ârya). Dabei erklärt sichs, wie wohl das ganze der Abstufung auch als „hehrer, achttheiliger Weg“ in Aufnahme gekommen (vgl. S. 638), obwohl wir mit Sicherheit annehmen dürfen — was Burnouf (Lotus 520; 849) noch nicht gewagt — daß dieser Weg, welcher eben nur die „Heiligen“ zum Ziele führt, späterer Erfindung und Mönchstheorie sein Entstehen verdankt. Vgl. übr. Childers, Dict., 225; Kern, D. Buddh. I, 386 ff.; dazu Erkl. zur L.-B.-Uebers. S. 58 (No. 7) u. 144.

Getriebe in die Klause oder Waldeinsamkeit, in die Habe- und Bedürfnißlosigkeit des Mönchslebens flüchten. Darin unterscheidet sich der Buddha nicht von andern Lehrmeistern seines Volkes und seine Lehre nicht von andrer Weisheit seiner Zeit. „Besser denn Erdenherrschaft," besagt ein Spruch (Dh. 176), „besser denn Eingehen in Himmelswohnung, besser denn der Welt Herrlichkeit ist die Frucht eines ersten Schrittes zur Heiligkeit."

Heiligkeit ist Tugend, ist Weisheit; und wie unterscheidet sich der Weise vom Thoren? „Thoren haben kein Verständniß," heißt es, keine „Sonderung", keine „Sonderung" (wie das selbe Wort bedeutet) von Sinnlichkeit, von Leidenschaft, vom Weltgetriebe. — Und nach dem Spruchbuch: „Den Thoren quält die Sorge: mir sind Söhne, mir ist Habe!" ihn, der nicht einmal selber sich angehört, geschweige denn Söhne und Habe. Jener hingegen, der Weise begehrt weder Söhne, noch Habe, noch Herrschaft; er hat das Dunkel (gemeinen weltlichen Lebens) aufzugeben, der Helle (geistlichen Lebens) nachzufolgen; alles Gelüste hinter sich lassend und nichts sein eigen nennend, hat er von allem, was sein Sinnen trübt, zu scheiden. Oder sie unterscheiden sich wie die beiden Weisungen oder Richtungen, davon die eine Habe und Gut verfolgt, die andre zum Nirvâna geleitet.*)

„Wenige nur," besagen noch die Sprüche über den Weisen, „wenige nur sind unter den Menschen, die dahin, ans andre Ufer gelangen; das andre Volk rennt diesseits auf und nieder." Aber was da auf und nieder rennen macht, die Entstehungsursache des Samsâra gab die andre Wahrheit zu verstehen.

Sie hat ihre Stelle, wie wir wissen, inmitten der Ursachenreihe, die Begierde, wie sie genannt ward, „jener Durst nach Werden und Wiederwerden" u. s. w. Einerseits sind ihre Folgen, Streben und Werden und Geburt, darnach „wie mit dem Stecken der Kuhhirte die Kühe zum Stalle", so Alter und Tod das Leben der sterblichen treibet. Und anderseits waren die Gründe, Unwissenheit, Einbildungen und wie die Reihe dann weitergeht. — Also der Ursachenverbindung angehörig, um nicht zu sagen entnommen, ist jener Durst, die Gier, welche das Buddhawahrwort allein als Entstehungsgrund des Leidens angibt. Und es muß dieß im Wesen derselben begründet sein, wie daß die Buddhalehre gar nicht aufhört, sie immer und immer wieder als schlimmste Feindin der Erlösung darzustellen.

Man höre auch hier nur die Lehrsprüche. — „Die Begierde des gedankenlosen Mannes," heißts da gleich zu anfang, „wächst wie eine Schling-

*) Dhammap. 62; 87 f.; 75. — Das Sanskritwort (viveka), nach dem P. Wb. allgemein „Scheidung, Sonderung ꝛc., Kritik ꝛc., richtige Unterscheidung, dann Einsicht, Verstand ꝛc." bedeutend, ist in buddh. Technologie dasselbe in dreifach besonderer Hinsicht, nämlich Scheidung oder Sonderung, als körperliche (Einsamkeit), als geistige (von Leidenschaft, eitlem Denken) und als höchste oder letzte, Nirvâṇa. Vgl. Childers, Dict. s. v. und M. Müller, zu Dhammap. 75 (Sacr. B. X, 22).

pflanze; er rennt von Leben zu Leben, wie ein Affe, der im Wald nach Früchten sucht. Wen die wilde Gier bewältigt, die giftartige, dessen Leiden mehren sich, wie wuchernder Taumellolch (virana). Wer sie bewältigt, die Gier, die wilde, hienieden so schwer zu überwindende, dem fallen ab die Leiden, wie Wassertropfen von einem Lotusblatt. Dieß heilsame Wort künd' ich euch: räumt hinweg, ihr alle, so viel ihr hier versammelt seid, die Wurzeln der Gier, wie einer, der nach der süßduftigen Usirawurzel sucht, den wuchernden Taumellolch ausgräbt, daß euch Mâra nicht wieder und wieder breche, wie die Flut das Röhricht zerbricht. Gleich einem Baum, der obwohl niedergelegt, so lange besteht und wieder Schößlinge treibt, als seine Wurzeln noch unverstört sind, so kommt auch dieß Elend immer wieder, bis mit allen Nährwurzeln die Gier völlig ausgerodet." — Die Bilder scheinen ausnehmend treffend: das von der Schlingpflanze, die in ihrer Umarmung den stärksten Baum tödtet; das vom Aufwühlen der Wurzel der giftigen Winde; das vom völligen Ausroden aller Wurzelsprossen. Sie weisen das Verständniß an, der Begierde bis auf ihren Wurzelboden nachzugehen, ihr Wesen aus ihrem Werden zu verstehen.

Dieß führt in der Reihe der Ursachen auf „Unwissenheit" zurück, als die Grundursache alles Uebels. Unwissenheit, das Nichtwissen von den Buddhawahrheiten und die Täuschung zumal über Schein und Sein, ist der Nährboden für die Wurzeln und Keime des Elends, des Werdens und Wiederwerdens, der selbstischen Lust und ihrer Tochter, der unersättlichen, unbändigen Begierde. Hier sickern jene trüben schlammhaltigen Wasser hervor, deren „Zuflüsse", wie sie heißen, das Samsâra bilden und unterhalten.*)

Aus der „Unwissenheit", sahen wir, entstehen die Einbildungen oder „Einwirkungen" (saṁskâra).**) Sie kommen durch Bewußtsein hindurch zu

---

*) Dhammap. 334. f; 337 f. (162). — Vgl. S. 638. — Ueber die s. g. Âsrava, „Ein- oder Zuflüsse" handelt im Pâli ein besonderes Buch, das Sûtra aller Âsrava (sabbâsava-s.), und wie dessen Uebers., Rhys Davids (Sacr. B. XI, 293 ff.) in seiner Einleitung bemerkt, ist der Ausdruck daselbst keineswegs auf die drei „Lust (kâma), Werden (bhava) und Unwissenheit (avidyâ)" oder die vier mit Einschluß von „Irrlehre, Häresie (drshti)", beschränkt (vgl. Mahâv. I, 6, 9 und Burnouf, Lotus 822 f.), sondern er begreift noch gar verschiedene (seelische) Verschuldungen und Untugenden. In der That werden die Âsrava damit den s. g. kleça (p. kilesa) oder „Uebeln" wesentlich synonym (vgl. Childers s. v.); wenigstens scheint ein Unterschied vielmehr im Standpunkte des Beurtheilers als im Wesen des Gegenstandes zu liegen.

**) S. 629. N. ist bereits auf das gleichartige in den Ausdrücken „Bildung, Einbildung" (saṁskâra) und „Gebilde, gebildetes" (saṁskṛta) hingewiesen. Hier soll ein neuer Ausdruck aus der gleichen Verbalwurzel eintreten „Werk, That, Handlung" (karman). Wir würden deswegen das früher schon mehrfach mitangesetzte „Einwirkung" als (für saṁskâra) ganz zutreffend gebraucht haben, wenn sich dazu gleich wie „Gebilde" zu Einbildung, eine Form im Deutschen böte, mit andern Worten, wenn uns „Einwirkung" auch die Herstellung eines Objekts der äußern Welt bedeuten könnte. Noch weniger wollen mir hier aus denselben und noch andern Gründen andre deutsche Benennungen passend erscheinen.

„Namen und Gestalt", d. h. zu individuellem Wesen. Und was da ist (ob Empfängnißprodukt, ob gebornes Leben), das wird fortgetrieben durch das Gebiet der Sinnlichkeit, durch Begierde, durch Streben zu Werden oder Wiederwerden. Lust, Begierde ist der Treibstachel. Was eines wird, konnten wir sagen, das hat es werden gewollt.

Hier aber ist es, wo sich für das Verständniß noch ein andres, gewissermaßen höheres einstellt. — Wohl ist alles Werden gewollt; aber ist nicht auch das Wollen jeweils vom Werden bestimmt? und muß es nicht sein, wenn anders jedes Wollen sein eigen Selbst ist, wenn keines anders wollen kann als wie es ist, war oder geworden? Unzweifelhaft wohl; nur daß zwischen beiden, Wollen und Werden, ein drittes, Wirken steht, wie als höhere Macht.

Wir müssen den Geburtenwechsel in acht behalten. Des Menschen Wille ist freilich der Ursprung seiner Handlungen, seines Wirkens; und Werke erzeuget sein Wirken. Aber der Wille selbst ist Wirken — es gibt Werke (Handlungen) des Denkens, der Rede, des Körpers — er beruhet auf Wirken, nämlich auf Einwirkung. Denn alle „Einwirkungen" (saṁskâra) sind besonderes Wirken, und dieses, Werk und Wirken (karman) steht wie jene auf dem selben Boden der „Unwissenheit". Im Jenseits sind Werke und Wirken aufgehoben. Doch hienieden, im ruhelosen Diesseits führen die Einwirkungen den sterbenden durch Tod zu Geburt, den gebornen zur Wiedergeburt. Sein Wirken, heißt es nun, bestimmt sein Werden. Und alles was einer ist und hat, was er immerfort wird, das ist immerfort die Frucht seines eignen, seiner Vergangenheit Wirkens. — So in die Ursachenverkettung eingeschlossen bedeutet Werk und Wirken (karman) zumal die Schicksalsmacht, der keiner entgeht, keiner, nirgend und niemals, zu entrathen vermag.

Abermals sehen wir einheitlich verknüpft ursächliches (metaphysisches) und sittliches (ethisches) Grundwesen. — Es werden in der Lehre gute und böse, lichte und dunkele, heilsame und unheilsame Handlungen unterschieden (auch gleichgiltige soll es geben). Die guten sind Erfüllungen der Gebote der Pflicht, des Heilsweges; die schlimmen sind Uebertretungen, Verschuldungen, Sünden, auch „Elend" (kleça) geheißen. Ihre Summe, die eines im Geburtenwandel erwirbt, schafft, „verwirklicht" ihm seine Welt (welche die Einwirkungen beherrscht), gibt ihm „Name und Gestalt" in einem der Reiche oder „Gänge", den Himmeln oder Höllen seiner Wiedergeburt. — So ist, wie gesagt wird, „ein jeder seines Glückes Schmied". Und nach den Gesetzessprüchen — „Schmerz ist der Austrag der bösen That; Freude ist der Austrag der guten That; nicht irgend kann einer dem Tode entrinnen, wie nirgend ein Mann den Folgen seiner Schuld." — Alles Wirken muß unverbrüchlich zur Reife gelangen. (Nur Sühne und Ausgleich ist alles Erfahren; Vergebung ist undenkbar.) So lange Werke sind, deren Frucht ungenossen, so lange ihm Schuld noch nicht gebüßt, „Unreines" oder „Elendiges" noch nicht zum Austrag oder durch Verdienst zum Ausgleich gebracht sind, so lange ist

einer im Samsâra, ist sein Dasein „verwirkt". Werk und Wirken (karman) ist eben der Ausdruck einer sittlichen Vergeltung.*)

Nun sind wir auch dem Verständniß der dritten Wahrheit nach der Buddhalehre näher gebracht. — Ein Thun und Wirken ist auch die Aufhebung der Begierde, nur Thun und Wirken in entgegengesetzter Richtung. Und wer hier wieder die Ursachenverbindung in umgekehrter Folge einsetzte, der dürfte im Verständniß auch dieser Wahrheit nicht fehl gehen. — Doch welches ist hier, näher betrachtet, die Bethätigung? „Weiser ist," so lehren auch die buddhistischen Lehrsprüche, „wer vom andern lernt" und durch Lob oder Tadel unbeirrt der Führung guter frommer Lehrer folgt, „wie der Mond dem Sternenpfad". Und ein Held auch ist der Weise, der Zorn und Leidenschaft bezwingt, „der seinen Körper, seine Rede, sein Sinnen zügelt", oder wie weiterhin gesagt wird, „der Hand und Fuß und Sprechen im Zaum hält, der innerlich heiter, gesammelt, für sich und zufrieden ist, der um deswillen Bhixu heißt". — So ist wohl Bhixu sein und als solcher leben, der Welt und weltlicher Lust entsagen, was die Aufhebung der Begierde erwirkt, da ja, wie es einst der Buddha dem Herdenbesitzer Dhaniya erklärte, mit ihrer „Unterlage", ihrem Gegenstande auch die Sorge hinfällig wird. — Doch müssen wir hier immer noch näher zusehen, gemäß einem andern früher angeführten Buddhawort, das also vervollständigt lautet:

„Nicht wohl jeder, der that, auch empfängt,
noch ohne That auch wird die Vollendung."**)

Die That, „Werk und Wirken" (karman) im engeren Sinne des Wortes, ist gute heilsame That, die sittliche Handlung im Gegensatz zur sinnlichen Begierde oder Lust. Jedes fromme religiöse Thun, Opfern, Begehen u. dgl., alles wodurch ein Menschenwesen aus dem gemeinen Getriebe zu höherem und heiligem sich erhebt, hieß von alters her „Werk" (Zeremonie). Aller That aber ist eine Kraft innewohnend, eine „Wirkenskraft" oder Wirksamkeit, welche früher oder später nothwendig zum Austrag, zur „Reife" kommt. Die

*) Nach Dhammap. 117 f.; 127 f. — Man hat Werk und Wirken (karman) wohl als „Erbsünde" hingestellt, wie nam. Köppen, Relig. d. Buddha I, 294 ff.; vgl. die Erkl. (No. 58) zur L.-V.-Uebers. 167. Indessen erhellt aus dem gesagten, daß hier nicht einmal eigentlich von Sünde, geschweige von allgemeiner Sünde und gar nicht von Erben oder Erblichkeit die Rede sein kann. Daß alles Dasein allerdings noch Folge von Verschuldung ist, mag diese Ansicht erzeugt haben. Trefflich ist, wie der Weise Nâgasena dieß dem König Milinda erklärt (d. i. Menander, um 150 vor u. Z., vgl. Burnouf, Lotus 621; Childers, Dict. s. v.; Kern, D. Buddh. II, 439). Da mag einer anders heißen, anders erscheinen; wie immer anders nach „Namen und Gestalt" ist einer in Wirklichkeit doch derselbe, d. h. als „Verwirklichung" seines eignen Verdienens und Verschuldens. Vgl. Childers s. v. kamma, ferner bei Kern, a. a. O., I, 457 ff., Oldenberg, Buddha 248 ff. (nach Milinda Pañha, p. 46 f.; 50 f.).

**) Dhammap. 76—86; 208; 234; 362; Uragavagga, Dhaniya-S., Ende; L.-Vist. IV g. E. vgl. o. S. 640.

Kraft der heilsamen That wirkt entgegen der Kraft der schlimmen That, und jedes Dasein — denn keines ist ohne Reife schlimmer That — ist also gleichsam das Resultat der beiden Kräfte, die einander entgegen gesetzt wirken. Bis keine Kraft schlimmer That mehr zu überwinden, mit andern Worten, bis keine Schuld mehr zu sühnen ist, muß die andre, muß Verdienst entgegen wirken. Dann hat auch dieses keine Bedeutung mehr; die sittliche Kraft wird hinfällig, wie sie keinen Widerstand mehr findet, wie ihr Gegensatz, die sinnliche Lust oder Begierde zu wirken aufgehört, aufgehoben erscheint.*)

So ist Aufhebung der Begierde kein bloßes Unterlassen, sondern ein Wirken nach der Tugendrichtung, und es ist nach allem „das Eintreten in die Pfade", was dem Wirken diese Richtung verleiht. — Rechtswandel ist unstreitig die Voraussetzung des Heiligenwandels. Doch, da wir hier nicht auf den Weg, sondern vielmehr auf das Ziel sehen, so ist unser Betrachten auf einen Punkt, einen Höhenpunkt des Wandels gerichtet, in dem Tugend und Weisheit nach buddhistischer Auffassung dem Sinnen- und Seinsgelüste das Gleichgewicht hält. Und wo ist dieser Punkt? Am Wirken haftet das Dasein; Wirken ist auch die Aufhebung. Wo ist hier der Ruhepunkt? wo anders als in einem dem Ausgangspunkt entgegen gesetzten, der so lange wieder Ausgangspunkt sein muß, als noch überwiegend nach der einen oder andern Richtung Wirkenskraft vorhanden, die Flamme nicht gelöscht, der Brennstoff nicht verzehrt ist, oder wie sonst hier die Gleichnißreden besagen.**) — Unser Textwort bietet die Handhabe zum Verständniß.

„Auch gar nicht auf andres Hinblick,
auf eu'r Selbst habt acht in ständ'ger Bestrebung!"

heißet die Vorderzeile zur voraufgehenden Anführung.

Das selbstsüchtige Selbst ist Begierde und Leidenschaft, die Ursache des Bösen. „So diesen nachhangen," sagt ein Lehrspruch, „treiben mit dem Strome dahin, wie die Spinne an dem Netzfaden, den sie aus sich herausgesponnen." Und eine ältere Erklärung fügt hinzu: wie die Spinne, wenn sie ihr Netz gewoben, sich am Blutsaft ihrer Opfer letzt und immer wiederkehrt und an derselben Stelle sitzt, so ähnlich die Wesen, welche Leidenschaften hingegeben, vom Hasse vergiftet und von Wut berauscht sind, daß sie aus dem selbst gezogenen Garn nicht heraus können. Wer weise ist, heißts in

*) Vgl. Erkl. zur L.-V.-Uebers. No. 58, S. 165 ff.

**) Mit dem Eintritt in die Pfade setzt das Buddhathum an irgend einem Punkte des im Saṃsâra kreisenden Lebens ein. Kein Anfang, nur das Endziel ist bestimmt. Und wenn die Nirvâṇa-Idee die Richtung dahin angibt, woher, daß Wollen und Wirken sich nach ihr richten, woher die Nöthigung, woher wohl freie Selbstbestimmung? — Das sind Fragen, die sich hier aufdrängen, und wenn irgendwo, so wird eine Kritik hier anzusetzen haben. Vgl. übr. Kern, D. Buddh., „Wiedergeburt" (Uebers. I, 457—61) und in der Darstellung dieses Kapitels die Anführungen aus dem jüngern Texte des Mil. Pañha (p. 46, 72), wie aus dems. Texte (p. 50 f.) die Erklärung und Vergleichung bei Oldenberg, Buddha, S. 250.

den Sprüchen dort, zerreißt die Fäden, die Stricke, die Banden, läßt die Welt, alle Sorge und alles Verlangen. — Auch die Richtung zum Guten kommt aus dem Selbst. Denn: „Selbst ist der Herr des Selbst; wer anders könnte Herr und Meister sein?“ Weshalb es, wie zum selben Spruch eine andre Stelle besagt, „sein Selbst zu lenken gilt, wie sein edles Roß der Kauffahrer lenkt“. — Wir fragen nicht mehr, woher hier der Antrieb zum Guten, woher das Vermögen, sein Selbst anders als in selbstsüchtiger Absicht zu lenken? Ein tritt eben, was einem Kausalnexus sonst fremd erscheint, die Zweckrichtung. Und Zweck ist die Aufhebung des Selbst durch das Selbst, mittels Andacht, Selbstschau, Selbstversenkung, mittels Einhaltens oder „Hemmens“ jedes Abflusses nach und jedes Einflusses von außen, bis die Quelle aller Lust und aller Leiden, des Guten wie des Bösen, gleichsam in sich (selbst) versiegt und eingeht. „Ein Bhixu, der Bedachtsamkeit übt, der Unbedachtsamkeit scheut, kann nicht abfallen (ins Verderben); er ist schon nahe an der Vollendung (am Nirvâna).“ Denn ferner: „Kein Pfad ist in der Luft: nicht ist einer Çramana (Asket, Mönch) durch äußeres Thun.“ Und endlich sagen die Lehrsprüche: „Wer über Gutes wie Böses, den Hang zu beidem überkommen, wer frei ist von Leid (Bekümmerniß), von Lust, von aller Unlauterkeit — wer wie der Mond klar, rein, helle, ungestöret ist, wer alles Vergnügens Quelle in sich getilgt hat — solchen nenne ich einen Brâhmana.“*)

Wir bedürfen kaum noch mehr, kaum noch weiterer Belege aus älterem oder jüngerem Schriftthum. Wenn der Buddhajünger sein volles „Absehen“ oder Abkehren von der Welt, die volle Einkehr in sich erreicht; wenn der tiefe Einblick, das Versenken in sein Inneres keine Lustempfindung zu anderm, auch zu keinem höhern Sein verspürt; wenn keine Willens- oder Wirkenskraft mehr rege ist — mit anderm Wort, was dasselbe besagt — wenn alle die „Bildungen“ (samskâra) seines Geistes, welche das erstorbene Leben und Bewußtsein unter anderm Namen und Gestalt zu erneutem Leben zurückbringen müssen, aufgehoben sind: dann ist Aufhebung, Aufhebung des Selbst durch das Selbst erlangt. Dann ist jener „Gleichmut“ erlangt, welcher im Leben schon Ruhe und Frieden, im Tode volle Vollendung gewährt; denn „für den nichts begehrenden, für den erkennenden,“ heißt es, „ist nicht ferner irgend Bilden, da er von aller Festhaltung befreit, überall nur selige Ruhe schaut.“**)

*) Dhammap. 347 (345—50); 160, vgl. 380; 165; 32; 254; 412 f.

**) Sutta-Nipâta, 954 (Sacr. B. &c. X, II, 179 f.). — Vgl. die Erkl. über samskâra, S. 628 f N., auch Oldenberg a. a. O., 251 f. — Wie vom Schlußstein im Gewölbe erscheint die Bedeutung des Selbst im Buddhathum. Gestützt auf die brahm. Lehre vom Âtman, geht dieses mit der Ausschließung des Absoluten hier seinen eignen Weg, der in der Entwickelung nicht sowohl eine metaphysische als vielmehr überwiegend ethische Richtung einschlägt. „Eines selbst übt böses — um einen Spruch weiter (Th. 165) anzuführen — sein eignes Selbst muß es büßen; eines selbst unterläßt böses, sein eignes Selbst wird geläutert; Lauterkeit und Unlauterkeit sind des eignen Selbst; keines kann das andere läutern.“ — Unter den ältern Texten sind es vornehmlich in

Dieß ist das Ziel, „das eigene Ziel", und der Weg zum Ziele ist jener hehre achtfache — „der beste von allen Wegen, wie die vier Wahrworte die besten von allen Worten, wie Begehrlosigkeit die beste von allen Tugenden, wie der beste von allen Menschen der, welcher Augen hat zum Sehen." Kein andrer Weg, besagen die Sprüche hierzu, führet zur „Läuterung der Erkenntniß". Drum wird auf jenem Wege zu wandeln geheißen, denn „alles Ding sonst ist Trugwerk Māras, des Versuchers". So wird bedeutet, was der siehet und erkennt, der Augen zum Sehen hat: „alle Gestaltung und Bildung (saṁskāra) unwesenhaft"; worauf es ankommt: auf Läuterung des Geistes und Erkennens, Erlösung und Befreiung von allem was das Reich und die Herrschaft Māras an Fesseln und Fallstricken hat, von sinnlich unwahrem und sittlich unklarem, von falschem und schlechtem; wer sie sind, so darum vor andern jenen Weg einschlagen: die haus- und heimatlosen, weltentsagenden Jünger Gautamas, welche „ihr Lebensschiff von allem Ballast entleeren", daß es „bald und rasch" über die Flut hinwegsetzt, das andre Ufer, die Seligkeit „des weisen und guten Mannes", Nirvāna zu gewinnen. Und hierin, wird endlich gelehrt, gipfelt das Verständniß der vierten und letzten Wahrheit.*)

Wir haben die Māyā gesehen, da sie das Gelübde der Enthaltsamkeit in die Hände ihres Gatten und Gebieters ablegt. Sie bekennt sich zur Einhaltung der „zehn heilsamen Werkesrichtungen", der „zehn Sitten", oder eines zehnfachen Heils- oder Zehngebots, das in That, Rede und Gedanken ein sittliches Handeln gebietet oder dessen Gegentheil verbietet. Nicht morden, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen — heißen die vier ersten dieser zehn Gebote oder vielmehr Verbote, welche alt hergebracht und überkommen, allgemein gegen Verletzung von Leben und Eigenthum, von Keuschheit und Wahrhaftigkeit gerichtet sind. Das fünfte Wort im Bekenntniß der Māyā ist gegen Verleumdung und Lästerung gesprochen, während sonst wohl (nach späterer Aufstellung) das Verbot des Rausches oder der Trunkenheit, im eigentlichen und wohl auch uneigentlichen Sinne, den Beschluß einer Fünfzahl allgemein verpönter Schlechtigkeiten oder Verschuldungen ausmacht. Wie übrigens das

der Sutta-Nipâta-Sammlung die s. g. Atthakavagga-Sutta, welche diesen ethischen Charakter hervorkehren, und mit vollem Recht weist ihr Uebers., V. Fausböll, in seiner Einleitung auf eine Gegensatzstellung hin, welche diese Lehrstücke zur Philosophie (Spekulation) einnehmen gleich der, welche die Samana gegenüber den Brāhmana behaupten (Introd. XII ff.). Der Buddha selbst gehörte zu den Samana und der induktive Charakter seiner Lehre, Tugend und Weisheit aus beschaulicher Vertiefung zu schöpfen, die ganze weitgehende Bedeutung, welche Geistesversenkung gewonnen, ist bis auf ihn und über ihn hinaus zurück zu führen. Wie ein stufenweises „Bemeistern" der trügerischen Sinnenwelt nachmals gelehrt wird (vgl. Parinibb.-S. III, 24—42), wie die spätere Skandhatheorie hier eingreift, durch Versenkung und allmähliches Aufgeben des Daseins ein andres zeitliches Nirvāna erzielt (vgl. Childers, Dict. s. v. nirodha), das gehört, obgleich hier nicht weiter erörtert, in diesen Zusammenhang.

*) Dhammap. (c. XX) 273 ff.; 277 ff.; 289, vgl. 170; 369.

Verbot, „nicht berauschendes zu trinken“, eine andre Fünfzahl von Ordensregeln einführt, welche in buddhistischen oder vielmehr mönchischen Dekalogen die andre „Seite“ einnehmen, so ähnlich im Munde der Mayâ, da auf jenes fünfte ein sechstes Wort sich kehrt gegen „knotiges“, barsches oder rauhes, ein siebentes gegen „loses“ und leichtfertiges (frivoles) Reden. Hiernach, auf das Gebiet des Denkens oder innern Seins übergehend, verbietet das achte Wort die schlimme Absicht oder den Gedanken zu schaden, das neunte den bösen Neid, „nicht zu gelüsten“, wie es biblisch heißt. Und das zehnte Wort endlich ist gegen Aber- und Unglauben, gegen „eine falsche Anschauung“ gerichtet oder allgemein zu „tücke- und schelsuchtfreier, zu rechter Ergebenheit“ verpflichtend.*)

Mit „dem Eintritt in die Pfade“ war, wie von jeher mit der Weihe zu heiligem Leben oder zu heiligen Handlungen, ein frommes Geloben und Verpflichten verbunden. Das erhebende Bewußtsein der Erfüllung, die Freude am Einhalten eines sittlich frommen Wandels sollte die Kraft des Handelns stärken, auf höhere, vom gemeinen, vom Banne der Begierde und Sinnlichkeit abgewandte Bahn leiten. Und wie als Boden, als allgemeine Grundlage des Wohlverhaltens, als Vorbedingung zu höherer Vollkommenheit waren „die zehn Sitten“ gegenüber eben so vielen „Uebeln“, Elendigkeiten und Verschuldungen, wie sie buddhistisch heißen, — ihre Zehnzahl wohl noch früher als ihr ganzer Inhalt — bestimmt und aufgestellt.

Ebenso alt hergebracht und festgehalten war die dreifache Beziehung auf Herz, Mund und Hand, wie wir sagen, die Lauterkeit im Denken, Reden und Thun. „Sein Reden hütend, sein Sinnen wohl einhaltend, soll einer niemals unrecht mit seinem Körper begehen! nur diese drei Pfade des Handelns möge er sauber halten, und er wird den Weg, welchen die Rishi, die Weisen gelehrt haben, ganz vollenden.“**) —

---

*) Vgl. S. 569 und Lal.-Vist.-Uebers., Erkl. Nr. 66 (S. 183—89), da auch im Anschlusse an das Mâyâ-Bekenntniß „so zehnfach tugendlichen Werts will den Pfad ich wandeln“, die buddhistischen Deka- und Pentaloge (Zehn- und Fünfgebote) nach ihrer Ueberlieferung und Zusammenstellung erörtert werden. Hier nur so viel, um dem Leser einen Begriff von dem Zehngebot der Schule zu geben, darin das dritte Gebot Keuschheit überhaupt befiehlt, und andere Ordens- oder monastische Regeln (nach dem Pratimoxa-Sûtra) heißen, „kein unzeitiges Mahl zu halten, nicht Tanz, Gesang und Spiel anzuwohnen, nicht Zierat, Salben u. dergl. an sich zu haben, nicht auf erhöhtes Polster (höher als der Lehrmeister) sich zu setzen, nicht Gold oder Silber anzunehmen“. Das Schlußwort, auch brahmanisch gegen Häresie und ketzerische Ansicht gewandt, dürfte allgemein auf das Gebot der rechten frommen Gesinnung (samyak-prayukta) gestellt sein.

**) Dhammap. 281. — Sitte, Sittenhaftigkeit (çîla) ist gegenüber dem Schlechten oder Uebel (kleça), im einzelnen und überhaupt. In einer Zehnzahl werden als letztere genannt: Begehrlichkeit, Haß, Bethörtheit, Hochmut, Irrglaube, Zweifelsucht, Trägheit, Anmaßung, Schamlosigkeit, Hartherzigkeit. Davon wurden die ersten vier mit dem letzten zu einer Fünfzahl gerechnet. Vgl. Childers, Dict. s. v. kileso; Burnouf, Lotus, 444. Burnouf bringt unter diesem Worte eine größere Abhandlung über die

Wenden wir uns nunmehr zu dem „hehren achttheiligen Weg“ zurück, so sehen wir in den beiden ersten, „rechtes Ansehen und rechtes Absehen“, was den drei letzten Worten im Zehngebot entspricht. „Rechte Anschauung“, das ist nicht falsche oder irrgläubige und nicht verkehrte, welche recht für unrecht und unrecht für recht hält, und „rechtes Ansehen“ oder Nachtrachten, beides, guter Glaube und guter Wille, bilden die Rechtschaffenheit der Gesinnung, die ersten Stadien auf dem Wege des Heils- oder Rechtwandels: „gute Lehre verachten und falscher Lehre folgen bringt Frucht zu eignem Verderben, gleich dem Katthaka-Rohr, das an seiner Frucht zu grunde geht.“ So heißts in den Lehrsprüchen vom Selbst. Denn auch das Selbst, das Wollen, wird durch Lehre „gerichtet“.*)

Mit dem dritten, „rechtes Reden“, vergleicht sich was im Zehngebot auf Wahrhaftigkeit, Geradheit und Güte des Wortes geht. „Wer sagt was nicht ist, der Lügner fährt zur Hölle. — Barscher Anrede begegnet barsche Antwort; böses Wort schmerzt, Schläge folgen den Schlägen. — Und Brâhmana wird geheißen, wer wahre, belehrende, milde Rede führt, die keinen verletzt!“**)

„Rechtes Verfahren“ und „rechtes Unterhalt-Versorgen“, der vierte und fünfte Wegtheil, entsprechen den drei ersten Verpflichtungen des Zehngebots. Nur weit über diese hinaus gehen jene, so weit, um das hier zu sagen, als Gebote des Rechten über Verbote des Unrechts hinaus gehen. Unrecht und verboten ist es, dem andern an Leib und Leben und Eigenthum zu schaden — recht und gut und geboten, „nach altem Grundsatz, Haß durch Liebe tilgen“, unrecht ist, „eignes Gedeihen unredlicherweise suchen“, recht, zufrieden und genügsam sein, ja „nichts sein eigen zu nennen“; unrecht, seines gleichen Lebensglück stören, recht und gut, das Lebensglück seines gleichen fördern, „freigebig und mildherzig“ zu sein; verboten ist, „auf seines Nächsten Weib zu sinnen“, geboten, Weiber- und Sinnenlust zu zerstreuen, überhaupt „Haß und Leidenschaft abzuschütteln, wie eine Vassikâ (Jasmin)-pflanze ihre welken Blüten abwirft“.***)

So sind die Wegtheile dem Zehn- oder vielmehr dem Fünfgebot sich anschließend, um nicht zu sagen, entsprungen. Nur daß wir das fünfte im Fünfgebot, wie es auch die Lehrsprüche haben, als gegen Rausch und Be-

---

„Zehn Sitten“ (Lotus, 443—98), die sich zu großem Theil an eine Uebersetzung des s. g. Sâmanaphala-Sutta (Digh. Nik.) anschließt, wozu aus den Pâliwerken noch die drei s. g. Sila-Sutta (nach Rhys Davids Uebers., Sacr. B., Tevijja-S., XI, II, 189 ff.) zu ziehen sind. Viel weniger an sich als historisch merkwürdig sind hierin die monastischen Regeln und Verordnungen, welche dem allgemeinen Sittengesetz angereiht erscheinen, inwiefern sie bezüglich der Lebensweise, Trachten, Geschenke u. dergl, auf die „Sitten“, Gewohnheiten und Uebungen der buddh. Zeit, besonders der Mönchsorden, ein volles Licht werfen.

*) Dhammap. 164; vgl. 11 u. 12.

**) Das. 306; 133; 408.

***) Das. 5; 84, vgl. 132, 291; 88; 129 ff.; 177; 310, vgl. 284; 377.

rauschung im weitern Sinne oder deren angegebene Folgen, Unbedachtheit und Bethörtheit gerichtet ansehen.*) Dann freilich „wurzelt" das sittliche Leben in der Einhaltung des Zehn- oder allgemeinen Fünfgebots, während der „Weg" zu höherer Vollkommenheit geleitet, die bisher betrachteten Wegtheile in ihrer dreifachen Hinsicht auf die Bildung des Sittenwesens, des sittlichen Charakters (çîla) ausgehen.

Uebrig sind, die wir als eigens buddhistisch gewandt ansahen, zunächst die beiden „rechtes Anstrengen" und „rechtes Besinnen". — Nächst dem eigentlich Schlechten ist dem Buddha nichts mehr verpönt als Trägheit und Gedankenlosigkeit. „Wer gedankenlos ist, nicht auch wirksam thätig, hat bei allem (Wissen und) Hersagenkönnen keinen Theil an der Gemeinschaft (des Heils); er gleicht dem Hirten, der (für seinen Reichthum) die Rinder anderer zählt." Nach anderm Spruch heißt „das gute träge thun am bösen Gefallen haben". Aber mehr ist hier gemeint. — Lebhafte Wirksamkeit und kraftvolle Energie sollen auf ein Abwerfen von Welt und Sinnlichkeit und ein stetes Zurückziehen von Geist und Sinnen auf sich selbst gerichtet sein. So sind beide verbunden, der eine auf den andern „Theil des Weges" führend. Ihr Absehen ist zumal energisch wachsame Selbstbesinnung. „Wachsamkeit," sagt der Lehrspruch, „ist der Pfad des Unsterblichen (Nirvâna), Gedankenlosigkeit (Unachtsamkeit) der Pfad des Todes (Samsâra)." Und nach der Erklärung zu diesem und nach andern Lehrsprüchen ist hierin die erste Einkehr in eines Selbst und die Wurzelstätte aller Tugenden zu sehen. Das ist kein äußerliches, kein solches (asketisches) Erscheinen oder Thun, „kein bewegungsloses Hinsitzen", wie gesagt wird. „Gleich dem edlen Roß, von der Peitsche berührt," gilt es „munter und wirksam zu sein und durch Vertrauen, durch Tugend, durch Energie, durch Sammlung und Gesetzerwägung, vollkommen in Wissen und Wandel, stets besonnen, das große Leid zu überkommen. — Rinnenmacher leiten das Wasser zu, Bogenmacher biegen den Pfeil, Zimmerleute richten das Holz — die guten bilden ihr Selbst."**)

So sind die beiden hier zu verstehen und so auf ihr drittes und ein letztes hinführend, „die rechte Sammlung". — Dreifaches forderte der Buddha

---

*) Dhammap. 246 f. „Wer Leben verstört, Unwahrheit spricht, was ihm nicht gegeben nimmt, zu eines andern Weibe geht; wer sich dem Trunke berauschenden Getränks ergibt, der gräbt sich hienieden in der Welt seine eigne Wurzel aus." — Vgl. Burnouf, Lotus, 447 (nach dem Pâtimokkha). Auch das Skr.-Wort für „Rausch" (mada) hat „Dünkel, Hochmut" u. dgl. in uneigentlicher Bedeutung.

**) Dhammap. 19, vgl. 116; 21, vgl. 327; 374 f.; 144, vgl. 80. — Wie weit dieß mit der „Wachsamkeit" getrieben und diese wohl von ihrem ursprünglichen Wesen entfernt ward, geht aus spätern Mittheilungen und Regeln geistlicher (asketischer) Uebungen vorher. So z. B. das Beachten und Zählen der Ein- und Ausathmungsbewegungen (prâṇâyâma), ob langer oder kurzer Athemzüge u. desgl., wie es mit der Meditation verbunden wird. Es ist ähnlich wie wir überall sehen: aus sinniger Heiligkeit des Werkes wird unsinnige Werkheiligkeit. Vgl. Kern, D. Buddh. (Uebers.) I, 513 ff. u. a.

von seinen Jüngern. Er fordert zuerst Sitte, Sittlichkeit (çila), dann Sammlung des Geistes (samâdhi). Wir kennen schon deren Wesen, sind auf dem Wege bisher auch näher ihrem Verständniß gelangt, als eines tiefen, immer tiefern In-sich-versenkens des Geistes. Und was ihr Ziel ist, eine höchste „Rechtschaffenheit“, höchste Tugend, das ist das dritte was der Buddha fordert — ein äußerliches Absehen und innerliches Einsehen, vollen „Gleichmut“, mit einem Worte: „Weisheit“ (prajńa). „Unerschüttert vom Windstoß, bei Lob oder Tadel gleich unentwegt steht der Weise, felsenfest; heiter und ruhig, gleichet sein Wesen dem tiefen, glatten, stillen See.“ Er hat „den dunklen Stand“ (des weltlichen Lebens) aufgegeben und ist in „den hellen Stand“ (des heiligen, geistlichen Lebens) eingetreten. „Wachsamkeit über seine Sinne, sich genügen lassen, Einhalt unter das Gesetz ist ihm der Anfang“ seiner Einkehr in sein Selbst. Nicht ohne „Erkennen“ — denn dieses ist stetes Absehen — ist sein Sinnen und Betrachten, sein „Versenken“; nicht ohne „Versenken“, ohne Sinnen und Betrachten — denn dieses ist stetes Mittel — ist sein „Erkennen“. So sieht er das Entstehen, sieht das Ende und Zunichtewerden der Daseinsstützen (skandha), und er findet ein Glück und eine Seligkeit, wie es denen zu eigen, welche das ewige und unsterbliche (Nirvâna) schauen.*)

Die höchste Tugend ist Weisheit, und Weisheit gewährt höchstes Glück, und höchstes Glück ist Nirvâna. Nun denn, sollte die Weisheit mit ihrer beglückenden, erlösenden und befreienden nicht auch die berufene Macht haben, den verhüllenden Schleier von jener Seligkeit so weit zu heben, daß von ihrer Höhe hinab über das andre Ufer hinaus zu schauen, Einblick in das Jenseits sich

*) Vgl. Burnouf, Lotus, 495; Dhammap. 81 f.; 87 (vgl. S. 644); 372—75. — Die häufige Anführung von Sprüchen dieser Sammlung läßt auf die Wichtigkeit schließen, welche derselben als kanonischem und ältestem buddhistischen Sittenlehrbuch zukommt. Nach allem, was Herausgeber und Uebersetzer — Fausböll (1855); Weber, Z. d. D M. G. (1860) 14, 30; M. Müller (1870, Sacr. B. X, Intr. — angeben, dürfte das Werk mindestens bis in die erste Hälfte des zweiten, eher noch bis auf das dritte oder vierte vorchristl. Jahrhundert (auf sechs bis sieben hundert Jahre vor seinen berühmten Erklärer Buddhaghosha) zurückgehen. Seinem Inhalte nach, der somit allerdings nahe genug an den Buddha selbst herankommt, zeigt es im einzelnen oft auffallende Aehnlichkeit mit solchem des M. Bhâr. (besonders des jüngeren 12. und 13. Buches). — Ein Beispiel, das auch inhaltlich hierher gehört und noch sonst merkwürdig erscheint, ist was M. M. zu V. 200 anführt, das Wort, welches dem Videhakönig in den Mund gelegt wird, da seine Hauptstadt Mithilâ in Feuer stand (M. Bh. 12, 276, 4): „Glücklich, fürwahr, lebe ich, dieweil nichts mein eigen ist; mag Mithilâ in Flammen aufgehn, vom meinigen verbrennet nichts.“ — Angeknüpft an Erzählungen und Parabeln, wie in der chines. Ueberl. des Dhammapada (übers. von Sam. Beal, Trübners Or. Ser. II, 1878) und in Buddhaghoshas Erklärungen mögen diese Sprüche in der That wohl die damals auch vom Buddha geübte und beliebte Lehrweise beleuchten (vgl. M. Müller, Intr. X; Beal, Intr., 22). — So lassen sich diese alten buddh. Sittensprüche theilweise nicht sowohl mit den bibl. Sprüchen Salomos und den apokryphischen des Buches Sirach als vielmehr noch mit den s. g. „Sprüchen der Väter“ in Vergleichung bringen.

aufthue, besser, als dieß bisher vergönnt ward? Denn es war doch wenig, wenig verheißend und wenig befriedigend, das dunkle geheimnißvolle Schweigen, was darauf sinnendem Spähen und fragendem Forschen gezeigt ward.*)

Wir sind dem Erkennen und Erfüllen der hehren Wahrheiten, dem sittlichen Aufstieg des Heiligen bis ans Ziel der Vollendung gefolgt. Mit fester Thatkraft, „wie sie einem Indra zur Götterherrschaft verholfen", hat er auf steilen Pfaden die Gipfelstätte erklommen, darum ihn Götter und Halbgötter und andere Menschen neiden müssen, da sie selber seinen Spuren nicht folgen können. Es ist der Arhant, der ehrwürdige fromme, der weise vollkommene, welcher die Höhe lichter Klarheit und lautrer Wahrheit gewonnen, die Freiheit über Naturgesetz, die Erlösung vom „Uebel", vom Dasein. Seliger Ruhe, vollen Gleichmuts, heitern Friedens sieht er auf Welt und Wesen, tief unter sich im Kreiswandel, und sein Geist ist in Betrachtung versenket, auf dem schmalen, scharfen Grate, der ihn von Ewigkeit und Unendlichkeit trennt. Kein Schwindel und Grauen kann ihn erfassen, denn nichts, keine Macht der Versuchung kann ihn hinab ziehen. Noch eine Weile, da weicht der letzte Rest staubigen Bodens unter seinen Füßen, der schwache Daseinshalt bricht ab, und vergebens harrt „die düstere Rauchwolke" um jenen First, sucht Mâras Schatten nach ihm, seinem Selbst, seinem entwichenen „Bewußtsein", da er ins Nirvâna eingegangen.**)

„Sein Selbst, sein entwichenes Bewußtsein"? — Wir müssen uns der geläufigen Formen unsers Denkens, ihres gewohnten Begriffsinhalts hier entschlagen. — Seele, und was sie ausmacht, Seele und Geist sind wie Leib und Körper „Bildungen, Einbildungen", auf „Nichtwissen" beruhend, dem „Bewußtsein" dienend. „Bewußtsein" ist bleibendes im Wandel, so wie und so lange als der Wandel bleibt. Was es trägt, „Name und Gestalt" — anders, das Ich, die Person, das Selbst, es ist stetig wechselndes im Wechsel, das wechselnde Ergebniß von Verdienst und Schuld, bis mit dem Dasein sein Wechsel und Wandel aufhört, sinnliches Selbst durch sittliches Selbst aufgehoben ist „Also," schließt logisches Denken, „ist es dann nicht; oder wie

*) Vgl. S. 640 ff. — „So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es, ihr Jünger, euch keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntniß, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet." — Aus dem Sañy. Nikâya g. E. nach Oldenberg, Buddha, 208, vgl. 282.

**) Nach einer Erzählung im Kommentar zum Dhammap., S. 254 ff., aus dem Samyutta Nikâya, I, fol. ghi', angeführt bei Oldenberg, Buddha, 273. — Auf die Frage seiner Jünger, was der Rauch bedeute, den sie in einer finstern Wolke um den Leichnam des Godhika sich bewegen sahen, antwortet der Buddha: „Das ist Mâra, der böse, der das Bewußtsein des edlen Godhika sucht. Wo hat das Bewußtsein des edlen seine Stätte gefunden? Godhika, der edle, ist in das N. eingegangen; nirgends weilt sein Bewußtsein."

kann es sein, wenn etwas ist?" „Ist," fragt der Buddhajünger, „oder ist nicht das Ich das Tathâgata nach seinem Eingang ins Nirvana?" Seiner Frage, wissen wir, begegnet ausweichende Antwort.*) — Lächelnd blickt der

*) Es liegt wohl gar nicht sehr fern, den Widerstreit hier zwischen logischem oder metaphysischem Denken und ethischem Empfinden durch Abweisung des erstern für aufgehoben zu erklären, und wie ich selbständig hierauf gekommen war, habe ich mich gefreut, einem gleichen nicht nur in der trefflichen Darstellung Oldenbergs (Buddha, 273 ff.) zu begegnen, sondern auch ältere Texte dort angeführt zu finden, welche solchen Ideengang ausdrücklich darthun (S. 278 ff.; 281 f.; 443). Nicht anders was den Grund des Schweigens über solche Dinge, wie über Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, über das Ich des Tathâgata im N. u. a. angeht, was der Buddha wohl für sich erkannt aber nicht verkündet, weil es „nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, nicht .. zum Heil, zum Frieden führt" (das. 208; 282). Aehnliches wird auch in den betr. Fragen des Milinda (des jon. Fürsten Menander, S. 647 ff.) bei Kern (D. Buddh. I, 464) gesagt, und als Grund des Schweigens angegeben, es sei kein Grund zur Aufklärung vorhanden. Wenn Kern indessen im Verlauf seiner Darstellung, die darauf ausgeht, Nirvâṇa und Tod als sich deckende Begriffe darzuthun, eine auch dahin gehende Erklärung an die Worte des Nâgasena anknüpft (das. 466; Mil. P., S. 69), so kann ich dem nicht beipflichten, da er m. E. das punctum saliens in dem allen, die sittliche Willenskraft außer acht läßt und so dazu kommt, das umgekehrte des im vollen Sinne buddhistisch richtigen, nämlich jeden Tod für Nirvâṇa zu erklären, was der Kirchenvater gewiß nicht hat sagen wollen.

Der Widerstreit ist hier offenbar auch wohl ähnlich wie der, welcher sich zwischen der berechtigten Annahme einer sittlichen Vergeltung und dem verneinten Subjekt oder Wesen des Ich erhebt. (Vgl. Mil. P., 25 ff.) Und die Antwort, die „Lösung" der Schwierigkeit ist auch ähnlich wie die, welche (nach dem Samyutta Nik I, fol. du) der Buddha auf die dießbezügliche Frage eines Mönchs gibt. Dieser fragt: „Ist die Körperlichkeit nicht das Ich, sind Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen (Einbildungen), Bewußtsein nicht das Ich, welches Ich soll durch die Werke, die ein Nicht ich thut, berührt werden?" Jener antwortet: „Mit deinen Gedanken, die unter der Herrschaft des Begehrens stehen meinst du des Meisters Lehre überholen zu können." (So angef. bei Oldenberg, Buddha, 264 f. N.; vgl Mahâv. I, 6, 38 ff.) Das ist freilich keine Lösung der Frage, sondern eine Abweisung.

Uebrigens ist es im Buddhathum Grundsatz geworden, eine Regel, die auch auf den Buddha selbst zurückgeführt wird, über gewisse Fragen eine bestimmte Ansicht nicht auszusprechen (vgl Burnouf, Intr. 457 ff.; Köppen, Relig. 2c., 598; Kern I, 353 f.). So soll einer nicht sagen: das alles gefällt mir, das alles gefällt mir nicht, das eine gefällt mir und das andre nicht Denn es kommt, wie gesagt wird, nach der einen oder andern Seite auf Abneigung, Mißvergnügen, Zwiespalt u. ä. hinaus. Das gilt so von der Behauptung: „die Welt ist endlich, ist nicht endlich, ist weder endlich noch nicht endlich". Mit der Annahme einer der drei Ansichten entsteht ein Gegensatz zur andern und damit möglicherweise Uneinigkeit unter den Schülern und auf die Hörer schlechter Eindruck. Bei seiner Stellung gegenüber der brahmanischen Spekulation, bei der Mannigfaltigkeit der Orden und Schulrichtungen, bei dem Absehen auf weiteste Verbreitung seiner Lehre hatte das Buddhathum gewiß Grund genug solches zu vermeiden. — Wir, die wir von Zweckmäßigkeit in Sachen der Wahrheit absehen gelernt, sagen: es ist im grunde hier die Frage und der Widerstreit, wie sie überall vom Anfang an bestehen und bis ans Ende wohl bestehen bleiben, der Widerstreit zwischen Gefühl und Erkenntniß, Glaube und Wissenschaft. Sie müssen bleiben, wenn uns endlichen Menschen anders Gott, Ewigkeit, Unendlichkeit bleiben sollen Denn: „mich siehet nicht der Mensch und lebet".

Weise von seiner Höhe auf solche Anstrengung gemeinen endlichen Verstandes. Sein logisches Denken war immerfort durch das Bewußtsein aus Verdienst und Schuld vom ethischen Gefühl durchsetzt, beherrscht. Was kann gelten, was hat noch zu sagen gemeines Denken gegen sein heiliges ethisches Empfinden? gegen sein Hochgefühl göttlicher Vollendung? Hoch erhaben über den Sphären endlichen Wandels sieht er in sich versenkt den letzten schwachen Rest des Daseins, der Unvollkommenheit dahin schwinden; er wartet, „bis seine Stunde kommt"; kein Schatten fällt auf sein helles Erkennen, kein Zweifel trübt sein helles Vertrauen; sein Glück kann nicht wanken, nur aufwärts steigen, nicht abwärts, nicht niedriger sinken, sein letzter Hauch ist, das Dasein verneinend — Nirvâna.

„Dreiwendig" aber war das Schwingen des Gesetzrades und dreitheilig das „Wissen und Einsehen" der Lehrverkündigung. „So habe ich sie verstanden," hieß es drittens, die vier hehren Wahrheiten nämlich, wie sie eine Heilkunde an die Hand gab: das Leiden oder die Krankheit der Welt, deren Entstehung oder Ursache, deren Aufhebung oder Heilung, dazu den Weg oder das Heilmittel. „So habe ich sie verstanden," hieß es, „ist das Auge, das Wissen, die Weisheit, ist Einsicht und Erkenntniß mir aufgegangen, der Einblick darein mir offenbar geworden" (S. 624). Götter und Genien, geht die Sage, hatten dem Erleuchteten gehuldigt, und der Ausgang ihrer Preislieder war ständig: „Möchten wir dir gleich werden!" Gleiches Streben ist den Jüngern und Anhängern des Buddha zur Nachfolge gesetzt, denn die dritte Wendung heißet: vollkommene Erleuchtung in dem Heilsgesetz nach dem Vorbild idealer Meisterschaft.

Er hat das Leiden, das Samsâra verstanden. — Nach einer Reihe von Lebensläufen ist der Bodhisattva endlich aus den lieblichen Wohnungen der Götter zu seiner letzten Geburt auf die Erde hinabgestiegen. Seine leibliche Gestalt ist die eines Nârâyana, eines Menschensohns, als des Urbildes männlicher Schönheit und Kraft, ausgestattet mit den Merkmalen, welche den künftigen Buddha und Weltherrschaftslenker kennzeichnen. Entsprechend seinen leiblichen sind seine geistigen Vorzüge und Eigenschaften, seine Gedächtniß- und Willenskraft, die über das gemeinen Menschen hierin zugetheilte Maß weit hinausgehen, seine ungewöhnlichen Anlagen in Erkenntniß- und Tugendrichtung, die seinem Erreichen höchster Erleuchtung fördernd zur Seite stehen.*) —

---

*) Vgl. S. 578. — Die 32 Zeichen oder Merkmale (laxaṇa) am Körper eines Bodhisattva oder Mahâ-Purusha („großen Mannes") sind L.-V. Kap. VIII (Text-Ausg. p. 105 f.) aufgeführt. Eine eingehende Schilderung davon hat Burnouf, Lotus 553—583, und im weitern (583—603) auch eine solche von den achtzig untergeordneten oder Nebenmerkmalen gegeben. Ihre Aufzählung ist auch bei Hardy, Man. 368; Kern, D. Buddh. I, 342; 525 ff. u. a. zu finden.

So ist er ein Königserbe, mit den herrlichsten Gaben ausgerüstet ins menschliche Leben, auf die Höhe des Glanzes, der Ehren und der Reichthümer gesetzt; Freuden und Genüsse lachen ihm aller Orten; Scharen von Dienern und Dienerinnen sind seines Winkes gewärtig, die schönsten der Frauen zu seiner Lust bestellt. Da fährt er hinaus in seine Vergnügungsgärten und gewahret: Leiden ist Dasein; alles ist nichtig, leer, eitel; alles Wesen ist Unbestand, Vergänglichkeit; lebensfrische Jugend wird gebeugtes Alter; der gesunde erkrankt und siecht elendig dahin; sterbende, dem Tode verfallene bestatten jammernd ihre Todten; einzig begründet ist der Wandel des Einsiedlermönchs, welcher der Welt entsaget, heiter und sorgenlos auf Erlösung sinnet.

Das ist, wie wir sie kennen, die Lehre vom Leiden nach dem Vorbilde des Buddha. Und wenn es nicht der gezeichnete Gegensatz ausmacht, so ist

---

Unter dem Namen von „Accidenzien zur Bodhi" (bodhipaxadharma) werden 37 — eigentlich und ursprünglich auch 32 — an der Zahl, die geistigen Eigenschaften oder Vorzüglichkeiten des Bodhisattva traditionell aufgeführt. Vgl. Erkl. zur L.-V.-Uebers., (No. 22) S. 85 f. u. 146 ff. Es sind 1) die vier Gedächtniß- oder Bedachtsamkeits-Beziehungen „Eintritte" oder „Einstände", auf den Körper (körperliche Verrichtung, zu „sondernder" Beachtung), die Empfindung (deren Auflös- oder Unhaltbarkeit), den Geist oder das Denken (dessen Truggebilde), die Bedingungen oder Eigenschaften im Dasein (zu deren „ungetrübtem" Bewußtwerden); 2) die vier rechten Anwendungen oder Richtungen (des Willens) auf Gefallen, Denken, Thatkraft und Prüfung, wie es heißt, entstehendes Verschulden abzuwenden, bestehendes zu beseitigen, entstehendes Verdienst zu erwerben, bestehendes zu bewahren — ich nehme entgegen früherer Erklärung, hier (mit Kern a. a. O. 386 N.) den Ausdruck (prabâna, so geschrieben, für pradhâna), wie er auch seiner Bestimmung in „den lichten Pforten des Gesetzes" wohl entspricht —; 3) die vier Weisen der Wunder- oder höheren Willensmacht, eine höhere Kraft oder Herrschaft über die vorher genannten Richtungen (vgl. Burnouf, Lotus, 310 ff.; Childers, Dict., 157) „zu leichter Lenksamkeit von Körper und Geist"; 4) und 5) die fünf geistigen Vermögen und Kräfte, der Zuversicht oder des gläubigen Vertrauens, der Wirksamkeit oder Energie, des Gedächtnisses oder der Bedachtsamkeit, der Sammlung oder Betrachtung, der Erkenntniß oder Weisheit — doppelt gerechnet nach ihrer nominellen, nicht wesentlichen Unterscheidung —; 6) die sieben Glieder oder Theile der Erleuchtung (bodhi), nämlich Gedächtniß oder Erinnerung, Untersuchung oder Forschung, Wirksamkeit oder Energie, Freudigkeit, Zuversicht oder Vertrauen, Sammlung und Hinwegsehen (von störendem) oder Gleichmut „zur Verachtung aller Geburt und Wiedergeburt"; endlich 7) der hehre achttheilige Weg der Rechtschaffenheit. — Wir sehen, es sind geistige Eigenschaften oder Vorzüglichkeiten, eine andere Siebenzahl von Juwelen des Cakravartin, nach Cullavagga IX, 1, 4 (Sacr. B., XX, 304 f.; vgl. XI, 62 f.).

Ihre Anzahl 32, denn so dürfen wir sie hiernach ansetzen, gibt sich als scholastisch heilige Zahl zu erkennen. Nach Kern (D. Buddh. I, 341) ist sie „ohne Zweifel den 32 Richtungen der Windrose entlehnt", was jedoch noch eines Beweises bedürfte, um so „unzweifelhaft" zu sein. Wir wissen, wie in der buddh. Scholastik eben alles gezählt wird und nicht sowohl die Zugehörigkeit einer Sache als vielmehr die Erfüllung der Zahl den Ausschlag gibt. Solchen Zahlenheiligen (so die Potenzen von 2 als 8, 16, 32, 64, letzteres die Merkmale der Buddhafamilie) und Zahlenspielereien begegnen wir überall. Auf ihren Grund zu kommen, dürfte mitunter schwierig und meistens verlorne Mühe sein.

hier auch kaum etwas in diesem Bilde, was es von der ebenmäßig angelegten Grundlage seiner Zeitrichtung und über dem Boden der herrschenden Anschauung auf- und in die Höhe hebt.

Sein Gewahren und Erkennen macht sein Herz von „Mitleiden“ überströmen. Mitleid mit den Wesen im Samsâra heißt ihn auf Heilung sinnen, heißt ihn Reich und Thronsitz aufgeben und zum Bettelnapf des Einsiedlermönchs greifen, den größten weltlichen Besitz mit einem geringsten vertauschen, der nichts hat und an nichts haftet. Denn sein Erkennen lehrt ihn, nicht in der Welt, die eitel Tand und Trug erscheint, sondern außerhalb, jenseit der Welt des Daseins und Leidens Heil und Rettung suchen — und auf dieses, sein volles, festes, unerschütterliches Vertrauen in sein Erkennen alles Wesens gründet der vollendete Buddha sein Reich der Befreiung und Erlösung.*)

Er hat die Entstehung des Leidens erkannt. — Was trat dem Bodhisattva, der Ausführung seines Erlösungswerkes hindernd entgegen? Nicht was lautrer Götter Macht ihm in den Weg rückt, nicht was ihn Mitleiden empfinden, was ihn Dasein als Leiden erkennen läßt. Seiner Geburt Anspruch auf Thron und Herrschaft; Freuden und Genüsse, die ihn reich umgaben; Frauenreize und Liebe, Gesang, Spiel und Tanz ohne Ende, seine frohe Jugend zu bestricken — mit einem Worte, seines Daseins Lust. Deren Gottheit, der Gelüste-Welt Herrscher selbst stellt sich überall versuchend ihm gegenüber, und was dessen dienstbarer Geister Banden nicht vermögen, das sollen zuletzt die allerschönsten seiner Töchter mit ihren Künsten vollführen, den nach dem höchsten strebenden Heiligen durch Sinnenreiz zu berücken, zu fesseln und gefangen zu nehmen. Die der Freiheit entgegen tritt, Lust oder Gier, tritt der Freiheit von Schuld entgegen, der endlichen Befreiung überhaupt entgegen. Sie aufdeckend, ihren Spuren folgend, ihr Werden erforschend und ihr Wirken betrachtend, hat sie der Buddha als Entstehungsursache des Leidens erkannt.

Aus dem Gegensatz im Leben und Vorbilde des Meisters soll der Jünger lernen. Die gewaltige Macht der Lustbegier, der Götter und Menschen unter-

*) Eine vierfache „Vertrauensseligkeit“ oder „Unerschrockenheit“ (vaiçâradya) wird dem vollendeten Buddha zugeschrieben, gleichsam vier Unfehlbarkeits-Erklärungen des siegesbewußten Meisters, welche ebenso den Widerstreit seiner Gegner herausfordern als die Zuversicht seiner Anhänger erwecken. Sie werden in den Texten (Lal.-Vist., Dh.-pradîpikâ u. a.) nach Inhalt und Ordnung etwas verschieden angegeben (vgl. Burnouf, Lotus, 402 ff.), beziehen sich aber im einzelnen auf die unerschütterliche Erkenntniß von der Natur oder dem Wesen (dharma) aller Dinge, von den Hindernissen der Erlösung, von der Tilgung der Schuldflecken und vom Wege zur Erreichung des Zieles, allgemein (nach Hardy, East. Mon., 291, am Schlusse seiner Erklärung) darauf, daß „er weiß was gut ist“. Hiernach kann man sie, wie geschehen, als wesentlich im Einklang mit den vier Grundwahrheiten ansetzen, deren erste, wie gezeigt, für ihre Bekenner eine gar weittragende, für uns zu naheliegenden Vergleichen anregende Bedeutung hat.

than, ist zumal das böse Prinzip, der böse Feind des Buddha und seiner Erlösung, ist daher der Tod — in Ewigkeit Tod.

Solches Erkennen gab dem Tathâgata einen Lehrsatz von unfehlbarer Wahrheit, den er fest vertrauend und Vertrauen erweckend behauptet, sicher, daß nicht Götter noch Menschen ihn erschüttern können.

Er hat die Aufhebung des Leidens erkannt. — Wiederum, auch zur dritten Wahrheit hat sein lebendiges Beispiel den Jüngern ein Vorbild gegeben. Aufgegeben hat der Bodhisattva die glänzendsten Güter irdischen Lebens, Krone, Reich, Herrschaft, Pracht und Herrlichkeit, stolzer Jugend Freude und Genuß. Eines Leichenfelds Anblick ist ihm der nächtliche Blick auf die Schönheiten seines Frauengemachs. Seines Vaters Bitten, seiner Gattin schmerzliches Jammern, seines treuen Dieners bekümmerte Vorhaltung, nichts kann ihn aufhalten, zum Bleiben in der Lust bewegen. Der Königssohn wird zum Bettelmönch, um mit geringstem Haben und Anhaften am sinnlichen einher zu wandeln, wird Asket, um die Entsagung sogar nöthiger Daseins-bedürfnisse zu erproben, wird endlich siegreicher Bekämpfer von des bösen Feindes hölleerstandener Schreckens- und arglistiger Versuchungsmacht. Sieges-bewußt gewahrt er in sich die Aufhebung alles sinnlichen, selbstischen Begehrens, sieht sein Auge vom Lichte des befreiten Geistes erhellt werden.

Sein Vorbild lehrt die Sinnenlust und Verschuldung tilgende, daher erlösende und befreiende Macht, die einen Menschensohn über der Götter Herrlichkeit und des Todes Herrschaft erhebt und sein bewährtes Vertrauen zu dieser unerschütterlichen Wahrheitsverkündigung soll seine Jünger zu gleichem Thun befestigen.

Er hat den Weg zur Aufhebung des Leidens erkannt. — Der vollendete Buddha wird ein „zehnkräftiger" (daçabala) geheißen, ein Name, wie er wohl Göttern zukommt. In der That begreifen die zehn Kräfte als Kräfte des Wissens und Kennens eine göttliche Allwissenheit. Anhebend mit einer Wissens- oder Kennenskraft dessen, was „statthaft und unstatthaft", zulässig und unzulässig, gehörig und ungehörig ist, übergehend zu einer von der „Reife" oder dem Erfolge der Handlungen überhaupt, dem menschlichen Wollen, Entschließen und Handeln insbesondere, dem unterschiedenen Fürrecht-halten, den unterschiedenen Neigungen und Anlagen, verbreiten sich diese Wissens- oder Kenntniskräfte über alle „Elemente" sinnlichen und sittlichen Lebens, über alles, was Verdienst schafft und Verschulden tilgt, solches erwirkt, erwirkt hat oder erwirken wird, in Gegenwart, in Vergangenheit und in Zukunft. „Des Wissens Vollbesitz," heißt es, „gewährt der zehn Kräfte Erfüllung."*)

---

*) Nach L.-V., Kap. IV (No. 98 der „lichten Pforten ꝛc.") — Ueber die zehn Kräfte eines Buddha zeigt Burnoufs Auseinandersetzung, Lotus, App. No. XI, 781—96,

Indessen bedeuten diese zehn Kräfte in ihrer Richtung nicht sowohl geistige als vielmehr sittliche Vollkommenheit. Die drei letzten sind Kenntnißkraft „des Gedächtnisses der frühern Wohnungen", d. h. früherer Daseinsformen, „des Entstehens und Vergehens", von Geburt und Tod, „der Tilgung allen Lasters". Wem solche Kraft zu eigen, der hat die Tugend, den Rechtswandel erkannt, in seinem Dasein unzweifelhaft erfüllt, ja, mehr als dieß zu leuchtendem Vorbild gegeben.*) — Der Buddha hat als solcher eine Tugendübung aufgewiesen, die über das gewöhnliche Maß und menschliches Vermögen hinausgeht, daher deren einzelne Richtungen als „Tugenden oder Tugendvollkommenheiten des Jenseits" bezeichnet werden. Geben (Freigebigkeit), Sitte (Gesittung), Ausdauer (Geduld), Mut (Tapferkeit, Energie), Andacht (Beschaulichkeit) und Weisheit sind diese s. g. Pâramitâ (ihrer sechs, nach andern auch mit Aufführung noch anderer ihrer zehn) an der Zahl.

Solche Tugenden hat der Buddha oder Bodhisattva in uneingeschränktem Maße, wie gesagt, im Leben geübt. Und für weitere Beispiele boten die bekannten Jâtaka oder „Geburtsgeschichten" ein reiches Feld, oder umgekehrt, es wurden Geschichten früherer Geburten erzählt, um davon Beispiele zu geben.**)

Mitleid, wissen wir, ist die Triebfeder aller Buddhahandlung, und Wohlthätigkeit, Geben ist demnach die erste aller Tugenden. — Die Geschichte vom Prinzen Viçvantara, der aus seiner Residenz vertrieben, Habe und Gut ver-

---

in der ersten Hälfte verschiedene, in der andern im ganzen übereinstimmende Tradition. Vgl. S. 625 f. und auch Erkl. zur L.-V.-Uebers. No. 54, S. 156 f. — Kurz und mit B.s Darstellung im einzelnen unzutreffend ist die Aufführung der zehn Kräfte bei Kern (I, 346), der mit ihnen die zehn „unvergänglichen" Kräfte vergleicht, welche dem Çiva, als höchstem Guru, beigelegt werden.

*) Eine andre Art von Buddhaeigenschaften, die auch „nicht sowohl geistige als sittliche Vollkommenheit" bedeuten, sind nach späterer Scholastik die achtzehn „Unabhängigkeits-Weisen" (âvenika-dharma), auch Buddha-Wesenheiten (buddha-dharma) genannt. Nach einer Erkl. (Jina âlamk.) bei Burnouf, Lotus, 649 (vgl. Kern I, 347), sind diese: „Uneingeschränkte Kenntniß von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart (1—3); daher ist nach dieser dreifachen Kenntniß jede Buddhahandlung geleitet und gerichtet (4—6); daher kein Wanken in Willen, (Gesetzes-)Unterweisung, Mut (Energie), Sammlung, Erkenntniß (Weisheit), Erlösung (7—12); endlich (vermöge dieser zwölf) ist er frei von Flüchtigkeit, von Unruhe, Unklarheit, Ueberstürzung, Voreingenommenheit, nicht vollbewußtem Absehen (13—18). Von diesen Angaben sind einige (bes. 13 u. 14) von Burnoufs Uebertragung, andere (4—6; 16 f.) von Kerns Angaben abweichend.

**) Die sechs „Kardinaltugenden" (pârami oder pâramitâ) sind mit ihrer Bedeutung in „den lichten Pforten des Gesetzes" (L.-V. IV) No. 87—92 aufgeführt; vgl. Erkl. zur L.-V.-Uebers. S. 151—54; Burnouf, Lotus 544—53. — Ihre Zehnzahl (besonders bei südl. Buddhisten) machen aus: Geben, Sitte (Gesinnung), Auszug (Verlassen der Welt, Entsagung), Weisheit, Tapferkeit, Ausdauer, Wahrheit (Wahrhaftigkeit), Festigkeit, Freundlichkeit und Gleichmut. Jede dieser Tugenden soll dann in drei Graden, einem niedern, mittlern und höhern der Vollkommenheit geübt werden. Vgl. Childers, Dict. s. v.; Kern a. a. O. 1, 385; Rhys Davids, Buddh. Birth Stories (Trübner's Or. Ser.) I, 18—28. Ueber Jâtaka überh. vgl. S. 562.

theilte, zuletzt in unwirtbarer Waldeinsamkeit noch sein geliebtes Kinderpaar und endlich ihre Mutter, seine traute Gattin bettelnden Brahmanen verschenkt, konnte nachmals wohl kein Buddhajünger hören, ihre bildliche Darstellung keiner sehen, ohne zu Thränen gerührt zu werden; und Viçvantara oder



Sanchi, Vessantara-Jâtaka

Vessantara war Gautama Buddha in einer früheren Geburt. — In einer andern solchen Erzählung oder Dichtung gibt der fromme gabenbeflissene sich selbst, sein Fleisch und Gebein her, um dereinst Buddha zu werden, von dem die Gâthâlieder diese Hingabe zum öftern rühmen. — Aehnlich andere in maß- und schrankenloser Selbstaufopferung als Pâramitâ gepflegte Tugendübung.*)

*) Die Legende vom Bodhisattva Viçvantara, ist allen Buddha-Verehrern bekannt. Sie findet sich erzählt bei Fausböll, Ten Jâtakas, No. 2, nach Spence Hardy, Manual 116 ff., bei Kern, D. Buddh. I, 388—406, kurz bei Oldenberg, Buddha 309, nach dem Tibet. des Kah-Gyur (IV, 192 ff.) von Schiefner, engl. übers. von Ralston, Tib. Tales (Trübner's Or. Ser.) 257—72 u. a., angeführt bei S. Beal, Buddh. Records 1, 17, 93; Rhys Davids, Buddh. Birth Stories I, 33; 101 u. f; Burnouf, Lotus, 414 u. a. m Hier nur, so viel unsre Illustration erheischt, folgende kurze Inhaltserzählung. Viçvantara (p. Vessantara), ein Sohn des Königs Sanja und seiner Lieblingsgattin Phusati, war aus seiner Heimat (Jayatura im Çibilande), weil er seinen weißen Elefanten, den Segen des Landes verschenkt, verbannt worden. Er vertheilt Hab und Gut und zieht mit der Mâdrî, seinem lieben Weibe, und einem Kinderpaar, Jâlin und Krshṇâjinâ, hinaus; unterwegs auch auf Verlangen noch Pferde und Wagen hergebend. In seiner Waldeinsamkeit am Vakragiri kommt ein garstiger Brahmane, Jûjaka, und erhält auf Verlangen in Abwesenheit der Mutter, die Kinder ausgeliefert, die vor den Augen des Vaters mit Ruthenhieben fortgetrieben werden. Um sie andern zu entziehen, erhält Indra, als Brahmane erscheinend, die jammernde Gattin zu eigen. Endlich nach allem Leid und Hingeben wird der gabenselige Prinz von seinem Vater unter großem Geleite wieder zurückgeholt, erhält mit seiner trauten Gattin seine Kinder, auch den Elefanten wieder und nachher die Königsherrschaft.

Dieß die Hauptzüge der Erzählung, welche im einzelnen zu Rühr- und Jammerszenen überreichen Anlaß bietet. Unser Bild zeigt den Aufenthalt in der Wildniß am Vakragiri, das feierliche Verschenken (durch Uebergießen der Hände mit Wasser) und Forttreiben der Kinder, die Wiederkehr der Mâdri aus dem Wald und deren Hingabe sowie die endliche Abholung in die Heimat. (Vgl. Fergusson. Tree etc., 125 ff.) — Auf andre Jâtakageschichten und Bilder möchte ich mich hier nicht gern einlassen.

Die letzte von den sechs (die vierte von den zehn der südlichen Annahme) ist die Weisheit. „Wie ein Mönch von Haus zu Haus geht — so belehrt der weise Sumedha seinen Schüler, den Bodhisattva Dîpankara — und keines, nicht großes, noch kleines, noch mittleres ausläßt, sich seine Nahrung zu sammeln, so gehe du, ständig die Weisen befragend; und so du der Weisheit Vollkommenheit erlangt hast, wirst du der höchsten Buddhawürde theilhaft sein" (vgl. S. 647). Aus dem Buddhaleben sehen wir, und die Jâtaka wissen noch viel mehr zu erzählen, wie der Gautama dieser Berathung seines Vorgängers nachgefolgt ist, wie er von Meister zu Meister, von Schule zu Schule wanderte, um Weisheit einzusammeln. Er fand die volle Weisheit, die ins Jenseits, „über die Grenzen höhern Wissens" hinauskommt, doch nicht in den großen Lehrversammlungen seiner Zeit, auch nicht auf dem Wege der Selbstkasteiung und Ertödtung, sondern einzig zuletzt in sich selbst hinab- und die Stufen der Betrachtung hinaufsteigend. Daher die hohe Bedeutung der Sammlung und Geistesversenkung (samâdhi), des Dhyâna, des tiefsinnigen Denkens oder Betrachtens, für deren Uebung und Erfolg das Idealbild des Meisters seinen Jüngern vorangeleuchtet. Wie er seinen Sitz am Bodhimanda eingenommen, unbekümmert und unbetrübt, von den aufgeregten Gewalten und Kämpfen, Anfechtungen und Versuchungen umher unberührt die höchsten Höhen der Andacht im Geiste erstiegen; da ist ihm das volle Licht der Erkenntniß, die volle Erleuchtung geworden. Ein Tathâgata kann er vor seine ehemalige Genossen hintreten und sagen: „Ich habe erkannt, das Auge, das Wissen, die Weisheit ist mir aufgegangen; durch Einschlagen des Tugendweges bin ich zum Jenseits der Erlösung gelangt; die Wahrheit, welche ich verkünde, kann nicht durch Götter noch durch Menschen erschüttert werden."

Unerschütterliches Vertrauen in die Wahrheit seiner Lehre erfüllte den Buddha; sein eignes Vertrauen erweckt Vertrauen. — Vertrauen, „führend", wie es heißt, „zu untheilbarer Hingebung", ist die erste der lichten Pforten, welche der Bodhisattva einst den seligen Himmelsgöttern zum Abschiede erschloß, mit deren letzter er ihnen „ein geduldiges, ruhiges Erwarten günstiger, noch nicht erstandener Bestimmungen", den Ausblick endlich auf ein „Gebiet oder Land der Nicht-Wiederkehr" aufthat. Dieß ist aber das „Gebiet oder Land der Buddhaweihe", das der vollendete Buddha durchwandert, mit anderm Worte, das Leben, dessen Idealbild er seinen Jüngern zur Nachfolge vorhält, das er in den angekündigten Hauptphasen durchlaufen, bis zur letzten, bis zum „Erschauen des sehr herrlichen Nirvâna". — Auf die Frage, was dieses Nirvâna sei, gibt das Auszugs-Sûtra folgendes zur Antwort: „Es ist die Stillung jeglichen und allen Leides, dessen ganze Stillung, dessen Abkühlung, dessen Verschwinden; dieß, ihr Mönche, ist der Aufenthalt der Ruhe, das Aufgeben aller Daseinshaften (skandha), das Schweigen alles Verlangens, die Aufhebung und der Einhalt (nirodha) aller Leidenschaft; dieß ist das Nirvâna." Das des Arhant, werden wir hier sagen, des ehrwürdigen Weisen

wie es am höchsten der Tathâgata besitzt, da er seinen Jüngern seine Lehre gab, ehe er durch den Tod in das ewige, unendliche, vollkommene Nirvâna eingieng.*)

Das lebendige Bild des Tathâgata, eines Erlösten und Erlösers, das Anschauen jenes Nirvâna, darin sie ihren Meister, wie es heißt, „ruhig, unbesorgt und sicher“ einherwandeln sahen, konnte und mußte das liebevolle Vertrauen seiner Hörer und Jünger befestigen, das dann wie Bekenntniß und Anerkenntniß in jenem kurzen, den Geist der Lehre bedeutenden Bekehrungswort eines frühesten Jüngers, einem alten und geheiligten Gâthâspruche zum Ausdruck kommt:

„Was Wesen aus Ursach ersteht, des Wesens Ursach der Tathâgata erkläret;
auch zumal was dessen Einhalt, verkündete der große Entsager.“**)

So wäre hier eine Darstellung des Buddhagesetzes versucht, in Gang und Gliederung wie der Buddha selbst überlieferungsmäßig seine vier Wahrheiten verkündet hat. Freilich, die Predigt von Benares hat hierfür nur die Grundzüge angegeben. Eine „dem dreitheiligen und zwölffachen Wissen und Einsehen“ entsprechende vollständige Lehrverkündigung ist nicht vom Buddha oder seinen Jüngern übermacht worden. — Wie ein abgeschlossener erhabener Bau aber erhebt sich dieses Gesetz auf einem Boden, der brahmanisch gefestigt, aus Baustücken gefügt, die in brahmanischer Werkstatt hergerichtet oder vorbereitet sind. Gewiß sehen wir wohl unhaltbares im Untergrunde, sehen da und dort auch fehler- und lückenhaftes Gefüge, was dem Bau, darin nicht Gottheit noch Gnade eine Stelle findet, Gefahr droht, keine Sicherheit und Festigkeit gewährt. Darauf mochte geschichtliche Darstellung im Vorbeigehen hinweisen; auf nähere Prüfung und eingehende Erörterung mußte sie verzichten. Spätere Risse und Abfälle haben solches ohnehin bloßgelegt; noch mehr haben Stützen, Ueber- und Anbauten der spätern Zeit die ursprüngliche Anlage verdeckt. — Indessen betrifft dieß, soweit wir hier unterscheiden und trennen können, vornehmlich metaphysisches, was auch vorab im Bilde eines Bauwerks vorgestellt, nicht sowohl ethisches, sittliches Wesen im

*) Vgl. L.-V.-Uebers, S. 29 f., Erkl. S. 158 ff.; ebendas. die Anführung aus dem Abhinishkramana-Sûtra, 129“ (Foucaux, Rgya etc. 47, Note); für die folg. (nach Dharmaprad. f. 21) s. Burnouf, Lotus, 403; auch Kern a. a. O. 1, 349.

**) Nach der Tradition ist dieß das Bekehrungswort, welches Açvajit, einer der „fünf“, dem Çâriputra vorhielt, da dieser nur nach dem Geist (der Lehre) verlangte. Aehnlich ist offenbar, worin die erste Erkenntniß Kaundinyas gipfelt: „Was Entstehen unterliegt, das unterliegt Vergehen“ (Mahâvagga I, 23, 4 f.; 6, 29). — Das berühmte Distichon als Tempelinschrift von Sarnath bespricht Hodgson, Essays &c. 111 f. — Eingehend über Inhalt und Wortlaut handelt Burnouf in einer Erklärung der vier Wahrheiten, Lotus, 521 ff. Vgl. ferner Kern, Over de Jaartelling etc., 116 und D. Buddh. 1, 364 f.; Oldenberg, Buddha, 137 N.; auch das Skr.-Original angeh., L.-V. Textausg., Schluß.

Buddhagesetz. Hierin walten Mitleid und Liebe, jene Sonne erzeugend, die ihre leuchtenden und erwärmenden Strahlen einem fernen Drittheil der Menschheit zugesandt. Und bei aller Entfernung, räumlicher wie innerlicher, welche die Lehre des Buddha von ihrem ursprünglichen Stande erfahren, ist



Buddha-Gayâ.

der fromme Blick vieler tausende von Menschen noch heute nach jenem Buddhagayâ gerichtet, wo ein hoher Tempel, einst golden geziert, mit überhangendem Bodhibaum die Siegesstätte bezeichnen, daher „das Licht der Welt", daher ihnen Trost, Heil und Erlösung ausgegangen.

Viertes Kapitel.

Die Gemeinde oder heilige Jüngerschaft des Buddha.

Im seligen Bewußtsein seines Sieges saß der Vollendete unter dem Baume der Erkenntniß, nach andern unter dem Nyagrodha des Ziegenhirten, als der Böse nochmals an ihn herankam und ihn aufforderte, nunmehr ins Nirvâna einzugehen. — Wir kennen diese Erzählung, die Aufforderung und die Antwort, welche dem Versucher geworden. „So lange, Böser, mir nicht Bhixu sind, aufgehellte, anhängliche und treu ergebene im Gesetz, befähigt als Lehrer auf- und Gegnern entgegen zu treten; so lange nicht der Buddha und seine Lehre und seine Gemeinde in der Welt befestigt sind ... so lange, Böser, werde ich nicht in das Nirvâna eingehen" (S. 615).

So hatte der Buddha geantwortet, und an diese Antwort gemahnte ihn Mâra, da er, wie ferner erzählt wird, abermals mit der Aufforderung an ihn herankam. Das war, berichtet die Sage, kurz vor dem Ende des Tathâgata, da dieser sich mit seinem Jünger und Vetter Ânanda bei Vaiçâlî aufhielt. — „Möge der Herr nun aus dem Dasein scheiden, möge Bhagavant, der glückselige nun sterben!" sagte der Böse. „Alles ist nun so geschehen, alles ist nun von der Lehre so erfüllt, wie es der glückselige mit seinen Worten — diese werden im einzelnen wiederholt — dereinst bestimmt. Darum möge der Herr nun aus dem Dasein scheiden, möge Bhagavant, der glückselige nun sterben! Die Zeit des Dahingehns ist für den glückseligen gekommen." Und der so angesprochene antwortete: „Sei zufrieden, Böser, die endliche Auflösung des Tathâgata wird in kurzem statt haben; nach drei Monaten von hier ab wird der Tathâgata sterben."*)

In der That war in dem Zeitraum, welcher die beiden Erzählungsauftritte trennt — vierundvierzig Jahre überlieferungsmäßig — alles so geworden, wie es der Buddha gewollt. Die heilige Gemeinschaft seiner Jünger, der Sangha war hergestellt; es gab eine Menge Brüder und auch Schwestern im Gesetz, Mönche und Nonnen, auch eine Laienschaft beiderlei Geschlechts; es waren „treue Hörer" und eifrige Hüter der Lehre zahlreich vorhanden, „weise und erfahren", wie es heißt, „solche die gelernt hatten und befähigt geworden, andre zu belehren, und auch befähigt, falsche Lehren und Ansichten

*) Es erscheint die erste Begegnung allerdings im Widerspruch mit dem später erzählten Schwanken des B., seine Lehre zu verkünden, und den Versuchen des großen Brahman, ihn davon abzubringen (S. 617f.; Old., B., 119, N.). — Streng genommen aber müßten wir auch wie jene, welche im Mahâvagga fehlt, wohl diese Erzählung von dem bedeutsamen Bedenken des B. und seinem Wunsche, sich seiner vollen Erkenntniß allein als Pratyeka-B. zu erfreuen, als mit seinem ganzen Leben und Auftreten unvereinbar abweisen. — Meines Erachtens läßt sich jenes beides doch wohl, sogar unschwer vom gläubigen Standpunkt des Erzählers. vereinigen. — Uebrigens haben wir hier Legendenerzählungen, frühere und spätere, die nicht als solche, sondern in ihrem tiefern Hintergrunde Geschichte abgeben.

siegreich zu bekämpfen, und so die wunderwirkende Wahrheit zu verbreiten."*) Dieß aber, die älteste Bildung und Erweiterung der Buddhagemeinde, ihre äußere und innere Einrichtung, ihr Verhältniß zur Laien- und andern Welt haben wir uns des näheren nunmehr zu betrachten.

Wie die Buddhalehre so steht die Buddhagemeinde auf brahmanischem Boden. Auf diesen müssen wir hinsehen, auf eine Gesellschaft, auf Geistes- und Gemütsgebilde, welche auf diesem Boden gewachsen und groß geworden, sowie sie schon früher (schon im Eingangskapitel dieses Abschnitts, schon in „Schule und Weisheit der Brahmanen") uns vor Augen traten. Sonst mögen wir ein Wesen und Werden schwer begreifen, das nur dort und damals sein ähnliches, aber nirgend anders seines gleichen hat.

Da sehen wir thatsächliche Wahrheit im Buddhawort: eine Menschheit, leidend, erkrankt am Bedürfniß nach Erlösung. — Asketen, Çramana und Brâhmana, wie die beiden Hauptgattungen mit verschiedenen Unterarten heißen, durchstreifen in Menge das Land. Sie gehen einzeln oder sind von Genossen, die Lehrmeister von Anhängern und Schülern begleitet, welche der Ruf ihrer Weisheit ihnen zugesellt. Diese haben bald da bald dort ihr Standlager, wohin scharenweise, wenn der Ruf ihrer Heiligkeit und Weisheit verbreitet ist, die lern- und befreiungsbeflissenen Hörer gezogen kommen. — Das sind ältere Leute, welche Haus und Familie aufgegeben, aber auch und wohl bei weitem mehr noch jüngere, welche ihre Lehrzeit abgethan haben. — Wir kennen diesen alten Schüler- und Studentenstand. Jeder Schüler und Student ist gewissermaßen Mönch, sofern er allgemeinen mönchischen Regeln und besonderen seiner Lehr- und Rangordnung unterstehet. — Wohl ist gesetzlich, daß jeder Jüngling nach beendeter Lehrzeit sich einen eignen Hausstand, Herd und Familie gründen soll. Aber er darf sich dem auch entziehen, wissen wir; und wie nicht nur Greise, sondern auch Männer im besten Lebensalter ihr Haus verlassen und das Pilgerleben wählen, so kann auch der Jüngling sein lebenlang auf Ehe und Familienglück verzichten. So wissen wir denn nicht, was uns hier mehr wunder nehmen mag, die Macht des Entsagungs- und Erlösungstriebes, welche ganze Volksmengen zu Heiligen und Bettlern macht, oder die Macht der Natur und „alter guter Sitte", welche bei dem allem noch einigermaßen ihr Recht bewahrt.**)

Freilich, Land und Klima sind, wie gesagt, solchem Wesen günstig. Die Stille und Frische des dichten Waldes, die milde Kühle am Wasserrand sind verlockend gegen die erschlaffende Hitze der Häuser und Felder. Aber abgesehen von den opferwirkenden Brahmanen und anderseits abgesehen von den eigentlichen Einsiedlern, die allein von Waldesfrüchten und Baumwurzeln leben,

*) M. Parinibbâna-Sutta, übers. von Rhys Davids (Sacr. Books, vol. XI), III, 7f. u. 43—47 (S. 42ff. u. 52ff.).

**) Vgl. S. 484f; 466 N.; Fausböll, Sutta-Nipâta (Sacr. B., X) Introd., XIIff.; Kern, D. Buddh., II, 3ff.

sind die heiligen Mönche doch auf die Haushälter angewiesen. Diesen, den Gebern, ist frommes Verdienst, und jenen, den Empfängern, ist Bedürfniß die Speisegabe, welche dem schweigsam von Haus zu Haus wandernden Bhixu gereicht wird. Gewiß sind hierbei die Frauen besonders thätig, und gewiß ist nicht das alles nur Mythos und Legende, was uns die Buddhasagen in dieser Hinsicht erzählen. Wenn anderswo Frauen und Jungfrauen Feierkleider herrichten oder Kränze winden für den in Schlachten und Männerkampf ausziehenden oder daher wiederkehrenden Helden, so sehen wir sie hier die Reis-, Milch- und Honigspeisen für die Pilgermönche bereiten, sich selbst und ihr Haus schmücken für den Empfang eines frommen heiligen Gastes.

Wie in diesem so überall wo wir noch vergleichen möchten. Wohl haben wir auch anderswo einen ganzen Volkstheil für den Dienst im Heiligen bestellt, als Lehrer und Aerzte wirksam und für seinen Unterhalt auf die Gabe und Frömmigkeit der übrigen angewiesen. Wir finden da Prophetenschulen, wohin die edelste Jugend des Landes strömt, sehen wieder anderswo weltweise Sophisten auftreten, Rede- und Rechthabekünstler, welche die Jünglinge in Menge an sich heranziehen, auch habe- und besitzverachtende Sonderlinge, von den größten und vornehmsten des Landes geehrt. Aber überall sind der Einschränkungen weit mehr als des nur entfernt ähnlichen, da nirgend ein Volk ist, dessen ganzes Sein und Streben, dessen ganze Jugenderziehung sich so von Welt und Daseinsfreude abkehrt, daß ihm aus seinen höhern Ständen ein höchster Bettelstand hervorgeht, darauf seine alte Verehrung gegen Sänger und Dichter, seine Scheu und Unterwürfigkeit gegen Priester und Opferer sich sogar voll überträgt. — Ja, in Indien selbst ist dieß wohl in keinem Theile und zu keiner Zeit so wie in jenem untern Gangesgebiet, da der Çâkyasohn dort seine Buddhaschaft antrat.

Unter dem Namen und Bewußtsein seiner Vollkommenheit — beides wohl schon früher angekündigtes — war der Çâkyaweise von Buddhagayâ nach dem Gazellenpark zu Benares aufgebrochen. Dort wußte er die, welche einst mit ihm die Schule des Râmasohns aufgegeben hatten und nach dem Hingange dieses und der andern Schulhäupter ihm in Stammes- aber noch viel mehr in Geistesverwandtschaft zunächst standen — Kaundinya und die vier andern, „die fünf der edlen Genossenschaft". Ihnen verkündete er sich als Vollendeter und als vollkommener Buddha, predigte ihnen seine „hehren Wahrheiten", und wie die Mönche seine Lehre „erkannten und anerkannten", machte er sie zu Jüngern seiner Buddhagemeinschaft. —*)

*) Die Namen der vier andern, Vâshpa (p. Vappa), Bhadrika (p. Bhaddiya), Mahânâman und Açvajit (p. Assaji), sind in einigen Texten (L.-V., Bkah-hgyur) hier gar nicht, in neuern (südl.) nicht bei früherer Gelegenheit mit Kauṇḍinya (p. Koṇḍañña) genannt; sie können wohl nicht so wie dieser für historisch genommen werden. Ihre Abkunft von Brahmanen der Çâkyafamilie ist aus früherem erhellend. — Vgl. S. 579, N.; Hardy, Man. 165; Kern, D. Buddh. I, 72f. u. N.

Kaundinya, heißt es, hatte die Wahrheit zuerst erkannt und begriffen, und auf des Buddha freudigen Zuruf: „Du hast erkannt, du hast erkannt, Kaundinya!" hieß er von da ab „Kaundinya, der Erkenner". Er bat den frühern Genossen, ihn als seinen Jünger anzunehmen, und jener, der Tathâgata, sagte: „Komm herzu, Bhixu, eine gute Weisung ist das Gesetz; führe einen heiligen Lebenswandel, alles Leiden zu überwinden!"*)

Diesem Vorgange folgten die andern, deren ein Theil, wie erzählt wird, immer abwechselnd ausgieng, die Speisegaben für die Genossenschaft zu sammeln. Auch ihnen wurde die Erkenntniß und auf ihre Bitte dann in gleicher Weise die Weihe zur Jüngerschaft ertheilt.

Noch in manchem einzelnen der Lehre unterwies der Meister seine Jünger, woraus diesen die Einsicht ward, daß „alles was dem Entstehen auch dem Vergehen unterlieget" — damals als es sechs Arhanten oder Heilige in der Welt gab, den Buddha und die fünf der edlen Genossenschaft. —**)

Mit diesen, seinen ersten Jüngern, zusammen blieb der Buddha noch in der Kâçistadt und ergieng sich eines Nachts am Ufer des Flusses, der Asî oder Varânasî, welche sich dort in die Gangâ ergießt. Da trat ihm von drüben einer entgegen, der ihn anrief, Yaças mit Namen, ein Jüngling aus edlem Geschlecht. Er war aus seinem Vaterhause entflohen, um draußen Heil und Erlösung zu suchen. „Çramana, ich leide, ich leide!" so rief er den Vollendeten an, der ihn seinerseits mit den Worten zu sich herüber beschied: „Komm herzu, Mönch, hier ist nicht Leiden noch Gefahr!" Und der Jüngling kam, hörte den Trost und die Belehrung des Buddha und erhielt Einsicht in die wahre Erkenntniß.

Bald hernach kam auch dessen Vater, durch die drüben gelassenen golddurchwirkten Schuhe des Sohnes auf dessen Spur gebracht. Auch der hörte die Predigt des Buddha, bekehrte sich andern tags mit seinem und seines Sohns Weibe zum Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde; und sie wurden deren erste Laienmitglieder, sowie Yaças der siebente in der Ordensgemeinschaft. —

Aber es hatte Yaças auch vier Freunde, die ebenfalls mit Namen genannt sind. Diese, wie er selbst aus guter Familie, hatten nicht sobald von seinem Ordenseintritt gehört, als auch sie dem Vorgange ihres Jugendfreundes folgten. Mit diesen andern „fünf einer edlen Genossenschaft" bestand die Gemeinde nun außer ihrem Meister aus zehn Mitgliedern.***)

---

*) Wie nach andern der Buddha gefragt haben soll: „Hast du erkannt, Kaundinya?" und dieser geantwortet: „Glückseliger, ich habe erkannt und anerkannt!" — beides liegt in dem Ausdruck — so wurde dem ersten Kirchenvater der Beiname Âjńâta (â-jńâta „erkannt, anerkannt habend", auch â-jńâna subst.) gegeben. — Vgl. S. 625; Burnouf, Lotus. 489; Oldenberg, Buddha, 132 u. a.

**) So nach Mahâvagga I, 6, 32—47. Vgl. übr. Burnouf, a. a. O. 292 f.; Rhys Davids, B. Birth Stor. 73; 113; Beal, The Rom. Leg. 255; Rockhill, The Life &c., 38; Kern a. a. O. 107 f. u. a.

***) Yaças (p. Yasa), „Ruhm, Herrlichkeit ꝛc." mag wie die Namen seiner Freunde, Vimala (Makellos), Subâhu (Schönarm), Pûrṇajit (Vollgewinn) und Gavâmpati

Dann aber kamen bald nacheinander noch fünfzig Jünglinge aus den angesehensten Familien von Benares. Sie alle hörten die milde Unterweisung des Tathâgata und nach raschem Aufgelangen in den Stufen der Heiligkeit sein aufnehmendes Wort: „Komm herzu, Mönch, eine gute Weisung ist das Gesetz; führe einen frommen Lebenswandel, alles Leiden zu überwinden!" — So war die heilige Gemeinschaft der Buddhajünger in kurzer Zeit auf ihrer sechszig Mitglieder gediehen.*)

Ueber die Regenszeit verblieb die junge Buddhagemeinde mit ihrem Lehrhaupte in Benares, lernend, sich selbst und andre im Gesetz unterweisend. Sie folgte darin der Uebung anderer Mönchsgemeinschaften und machte wie diese aus der Noth eine Tugend. Haushälter, vermögende Laien gewährten den Mönchen in dieser „stillen" Zeit Obdach und Unterkunft. — Nachmals erhielten der Buddha oder namhafte Jünger von Fürsten und reichen Gönnern eigne Plätze, Wohnungen und Ordenshäuser für den „Regenaufenthalt" geschenkt, s. g. Sangha- oder Gemeindehöfe, gemeiniglich Vihâra geheißen. Das waren wohl anfänglich Einzel-, später größere Gesamt- oder Zellenwohnungen, daran sich noch später Tempel oder Pagoden anschlossen, mächtige Prachtbauten mit Säulengängen und sonst Anlagen, wie sie Natur und Kunst und beide zumal errichten halfen. Ruinen solcher Vihâra, Klöster, Tempel und Hallen, wie deren ein einfaches, älteres Beispiel unser Sanchibild zeigt, finden sich in der engern Heimat des Buddhathums und über ganz Indien zahlreich zerstreut.**) — Wir kehren aber zu unserer Erzählung zurück.

(Rinderherr, auf den Reichthum und das Ansehn dieser Leute anspielen, zumal das sagenhafte ihres Wesens bedeutend. — Die Legende des Yasada, wie der erstere nach dem Chin. (Ye-shu-to) heißt, wird ausführlich bei Beal (Rom. Leg. 258—68) erzählt und hat in Einzelheiten (besonders Geburt, Flucht aus dem Vaterhause u. a.) auffallende Aehnlichkeit mit der Buddhalegende (vgl. Kern a. a. O., 108 N.), wie solche nach dem Uebers. des Mahâv. (I, 7, 1, N.) in den heil. Palischr. sich nicht vom Bodhis. erzählt finden. Aehnlich (wie im Mahâv. I, 7 f.) ist auch die Legende von Ratha, des burmes. Yaças, nach Bigandets Erzählung (Leg. etc., 120 ff.). Ohne auf diese weiter einzugehen, bemerke ich nur, daß in der ersteren (der chin.) die Baumverehrung eine große Rolle spielt, und in der andern der Buddha den Jüngling erwartet, der dann erst vor seiner Annäherung seine Schuhe ablegt, so daß das Schuhausziehen auch hier wie eine Verehrung des Heiligen erscheint. Vgl. noch B. Birth Stor. (Rhys Davids) 113; Rockhill, The Life etc., 39 u. a

*) Ueber die Stufen der Heiligkeit vgl. S. 643 N. — Die altübliche Aufnahmeformel (ebendas.), wie sie bei Ajñâta Kaundinya angewandt erscheint, gilt später für die eigentliche Weihe- oder Ordinationshandlung (upasampadâ), als besonderes von dem allgemeinen der „Auswanderung" oder Heimatsentsagung (parivrajyâ) unterschieden. Vgl. Sutta-Nip 82; 487; Kern II, 30 f.; Oldenb., Buddha, 354 f. u. a.

**) Die feste Einsetzung des Regenzeit-Aufenthalts (varshâvasana, p. vassa, vassâvâsa) wird auf Klagen zurückgeführt über den Schaden, welchen die Çâtyasöhne durch ein entgegengesetztes, von dem der brahm. Mönche abweichendes Verfahren anrichten. Es wurde eine längere und eine kürzere Dauer der „stillen Zeit" (auf vier, bez. drei Monate, vom Vollmond im Juni/Juli, bez. Juli/August an) bestimmt (Mahâv. III, 1 ff.). Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², 76; Kern 2c., II, 51 f. u. a. — Ueber Vihâra

Nach beendeter Regenszeit versammelte der Meister seine Jünger um sich und hieß sie nach allen Richtungen als Wandermönche und Sendboten seiner Heilslehre hinausziehen. „Geht, Bhixu — so wird uns nach seinen



Sanchi, Vihâra.

Worten überliefert — geht zum Heil für vieles Volk, zum Glück für vieles Volk, aus Erbarmen für die Welt, zum Guten, zum Heil und zum Segen für Götter und Menschen! Geht, Bhixu, nicht zu zweien denselben Weg! Verkündet, Bhixu, die Lehre, die am Anfang herrliche, in der Mitte herr=

---

vgl. P. Wb. s. v. Eigentlich Wandel=, Vergnügungsort, hat der Name mit den weitern Anlagen zugehöriger Tempel 2c. umfassendere Bedeutung bekommen. Vgl. übr. Kern, das. 52 ff.; Oldenb., B., 368 ff. Solche Bauten, bez. deren Ruinen in Indien, speziell als Ordens= oder Mönchshäuser, bespricht im einzelnen Fergusson, Hist. of Indian etc. Architecture, 133 ff. Nach dems., Tree and Serp. etc., S. 124, ist unser Bild die einzige noch frei (aufrecht) stehende Ruine eines solchen Klosters aus der Blütezeit des Buddhathums in Indien darstellend.

liche, am Ende herrliche, im Geist und im Worte; verkündet den ganzen, vollkommenen, lautern Wandel der Heiligkeit!" — Er selbst, schloß der Meister, werde nach Uruvilvâ, dem Herzogendorf gehen und dort das Gesetz lehren.*)

Es kann nun freilich nicht Geschichtsaufgabe sein, die einzelnen Bekehrungen der Tradition folgend getreulich des kürzeren oder längeren nachzuerzählen. Ihre Anzahl, soweit es sich um namhafte Personen handelt, ist in anbetracht der Lebensdauer des Buddha gewiß keine große zu nennen. Sie wird sogar gering, sobald im einzelnen noch wohl der Anspruch auf historische Begründung gestellt wird. Wie überlieferte Lehrwahrheiten — so sahen wir gleich zu anfang — wie überlieferter Lehrinhalt überhaupt an namhafte Jünger und deren Belehrung und Bekehrung angeknüpft wird, so sind umgekehrt gewiß den Belehrungen zu liebe auch Bekehrungen in Szene gesetzt, deren Personen wie sonst mythische Gestalten auftreten. Und dennoch tragen auch wohl solche Traditionen, Belehrungen und Bekehrungen ein Gepräge innerer Wahrheit. Sie sind an sich merkwürdig; sie sind Personen, Zeit und Umstände uns näher bringend; sie sind unsre einzig erreichbaren Mittel, uns über das Leben und die Wirksamkeit, über das Vorgehen und die Lehrweise des Buddha und das rasche Wachsen, Aufstreben und Erweitern seiner Jüngergemeinde aufzuhellen; darum möge hier einzelnes noch weiter erzählt werden.

So lange es zuerst Jünger zu erwerben, eine erste Bildung seiner Gemeinde galt, konnte natürlich nur der Meister allein den Erkennern und Bekennern seiner Lehre das weihende „Wohlan, Bhixu!" zurufen und sie damit in seine heilige Gemeinschaft aufnehmen. Anders, nachdem er diese Jünger als Sendboten seines Wortes in alle Richtungen ausgesandt. — Noch weilte der Tathâgata zu Benares, im Gazellenpark oder Rishipatana, als, wie berichtet wird, von jenen zu ihm zurückkehrten und mit ihnen Leute, welche die Aufnahme und Weihe begehrten. Beide Theile, die Mönche und ihre Laienbegleitung waren von langer Wanderung ermüdet. Da bedachte dieß der Meister und ermächtigte seine Jünger, künftighin selbst die Einführung und Weihe giltig zu vollziehen. „Lasset — sagte er ihnen — den (welcher Aufnahme begehrt) zuerst Haar und Bart sich abscheren, dann die gelben Gewänder anlegen, das Obergewand so, daß es die eine Schulter bedeckt, dann

*) Wie die hier (nach Mahâv. I, 11, 1) angeführten finden sich ähnliche Worte und Ausdrucksweisen, nord- und südbuddh., auf fromme Handlung und Belehrung angewandt (vgl. L.-V.-Uebers. S. 4). — Das Zusammengehen mehrerer Mönche, was sonst nicht selten begegnet, kann, wie der Uebers. zur angeg. Stelle bemerkt, nur für diese anfängliche Sendung als verboten gelten. — Uruvilvâ (p. Uruvelâ), das Feldhauptmanns- oder Herzogsdorf (Senâpati, übr. auch als Name eines vornehmen Brahmanen) an der Nairañjanâ (L.-V. XVII) ist uns schon als Heimatsdorf der Sujâtâ und als früherer Aufenthalt des Bodhis. bekannt, nachdem ihn die fünf verlassen, vor seinem Gang nach Buddha-Gayâ (S. 599).

zu den Füßen der Bhixu (mit seinem Haupte) sich verneigen, dann am Boden kauernd sitzen und mit gefaltet erhobenen Händen die Worte sprechen: „„„ich nehme meine Zuflucht zum Buddha; ich nehme meine Zuflucht zum Gesetz; ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde!““ So lasset ihn ein erstes, so ein zweites, so ein drittes mal sprechen. Ich ordne, Bhixu, also den Eintritt und die Aufnahme an, als bestehend in dieser dreimaligen Zufluchts-Erklärung.“*) — So war es nun leichter gemacht und der Eintritt in die Buddhagemeinschaft allerorten aufgethan.

Mochte der Buddha damals auch schon an die Zeit denken, da er selber nicht mehr unter den lebenden weilte? — Die Sage wird nämlich erzählt, daß der Todesherr um diese Zeit einmal und wieder an den Vollendeten heran schlich, diesem von seiner noch über ihn bestehenden Gewalt höhnisch zuraunend. Wie er aber das siegesbewußte Wort des Glückseligen gehört: „Jegliche Begier ist in mir verlöscht, du bist geschlagen, Mâra!“ da, heißt es, sah der Böse sich erkannt und schwand hinweg, traurig und gebeugt.

Auch wird erzählt, wie der Vollendete auf seiner Wanderung von Benares nach Uruvilvâ, da er zum Ausruhen vom Wege ab- in einen Hain eingebogen, von einem Trupp vornehmer Jünglinge angesprochen ward, die nach einem Weibe suchend da umherliefen. „Was ist besser,“ erwiederte er auf deren Ansprache, „ihr geht auf die Suche nach einem Weibe der Lust oder nach eurem eignen Selbst?“ Und als die gefragten beschämt das letztere für besser erklärten, da hieß er sie sich zu ihm setzen und predigte ihnen seine Lehre der Wahrheit. Die vornehmen Jünglinge, ihrer dreißig, kamen zur Einsicht, bekehrten sich und wurden Jünger seiner Gemeinschaft.**) — Hierauf setzte der Buddha seine Wanderung fort und gelangte nach dem Herzogendorf, nach Uruvilvâ.

Da waren die drei Kâçyapabrüder, Uruvilvâ-, Nadi- und Gayâ-Kâçyapa, nach ihrer Einsiedelstatt so einzeln zubenannt. Sie stammten aus altem Priestergeschlecht, waren Agniverehrer und flechtentragende Asketen (Jatila). Auch hatten sie zahlreiche Jünger und Anhänger, der älteste ihrer fünfhundert, so viel wie die andern beiden zusammen.***)

---

*) Nach Mahâvagga I, 12. Vgl. die Note des Uebers. zu anfang (S. 73 f.); Kern, D. Buddh. II, 30 ff.; S. 690, N.

**) Die kleine, aber bezeichnende Erzählung findet sich, wie die von Mâras Anspruch (die Jâtaka ausgenommen), in aller Ueberlieferung. (Vgl. Mahâv. I, 13 u. 14; Bigandet, Leg., 134 ff.; Rockhill, The Life etc., 39 f.; Beal, The Rom. Hist., 287 f.). — Die Truppe war zu ihrer Belustigung in den Hain hinausgegangen, jeder der dreißig (nach einigen sechszig) von seinem Weibe begleitet, bis auf einen, der ein Freudenmädchen mitgebracht. Aber dieses war in der Nacht mit den besten Sachen der Gesellschaft auf- und in den Wald davon gelaufen. Ihm nachspürend kamen die jungen Männer an die Stelle, wo der Çramana saß und fragten diesen ehrerbietig, ob er die Dirne gesehen, was dann die Bekehrung veranlaßt.

***) Der Name Kaçyapa ist bekannt als einer der sieben ältesten Rishi oder Weisen, dann als Vaters des Vivasvant, des Sonnengottes, als noch sonst des einen oder

An diesen kam der Vollendete heran und wirkte, wie er längere Zeit bei ihm verweilte, Wunder über Wunder, ihm seine höhere Macht darzuthun. So, wird erzählt, übernachtete er furchtlos einmal und wieder in dessen Feuerhalle, darin ein gift- und flammenspeiender Drache hauste, den er dann bewältigte und morgens in seine Almosenbüchse eingesperrt den erstaunten Kâçyapasöhnen vorwies. Ein andermal, wird erzählt, hatten unzeitige Regengüsse alles überflutet gemacht, und besorgt fuhren die Kâçyapa in einem Nachen zu der Waldesstelle, an welcher der Tathâgata sich gewöhnlich aufhielt. Sie fanden ihn auf dem trocknen sitzen, während die Wasser rings über Bäume und Gesträuch hinweg giengen. Mit einem Satz durch die Lüfte kam er zu ihnen in den Nachen. „Wahrlich," erklärte der Kâçyapa, „dieser Çramana besitzt große Macht und Wunderkraft, nur daß er mir an Heiligkeit doch nicht gleichkommt!" Und so sprach er immer nach allen den Zeichen und Wundern, die ihm jener, tausendfach, geht die Sage, bewies.



Sanchi, Oestl. Gatterthor.

So wird dieser Thor noch lange sprechen, dachte der Vollendete und nahm sich vor, seinen eitlen Sinn zu beugen. „Du bist kein Heiliger, Kâçyapa," sagte er ihm, „hast auch nicht den Pfad der Heiligkeit eingeschlagen, noch ist dein Wandel so wie er dich zur Heiligkeit oder auf den Pfad zur Heiligkeit bringt." Und siehe! was alle Wunderzeichen des Tathâgata nicht vermocht, das bewirkte dieses Wort seines Mundes. Uruvilvâ-Kâçyapa

andern mythischen Wesens, das mit oder für Prajâpati auftritt. Abgesehen von Kaçyapa als Name eines frühern Buddha (S. 562 ff.) erscheinen die K. hier in der Legende als sogenannte Agnika (vgl. S. 434 f.), die den ältesten brahm. Agnikult bewahren, und als Haarflechtenträger (jaṭila), d. h. Asketen ältester Art und Erscheinung (vgl. S. 96 f.). Um sie zu seiner Lehre zu bekehren, was unzweifelhaft für einen der größten Erfolge des Buddhathums galt, werden zuerst vergeblich tausende von Wundern oder Zauberthaten in Szene gesetzt. Das bedeutet, daß die Kaçyapasöhne (oder Kâçyapa) wohl selber Zauberer waren, worauf auch ihr Feuer- und Schlangendrache hinweisen mag (vgl. S. 79; 177). Entschieden, wie ich glaube (was ich aber hier nicht weiter darthun mag) ist auch dieß die bisher unerkannte Bedeutung des Namens.

warf sich vor ihm nieder und bat, ihn als seinen Jünger aufzunehmen. Seinem Beispiele folgten seine Anhänger. Sie warfen ihre abgeschnittenen Haarschöpfe und Bärte, warfen alles was sie zum Agniopfer gebrauchten in den Fluß und baten um Aufnahme und Weihe als Buddhajünger. Und wie nun die beiden jüngern Kâçyapa, welche weiter abwärts am Flusse wohnten, das alles auf dem Wasser treiben sahen und den Grund davon erfuhren, da kamen auch sie mit ihrem ganzen Anhang, die Einführung und Aufnahme in die Buddhagemeinschaft zu empfangen.

Mit diesen tausend, die zuvor Jatila gewesen, zog der Buddha demnach von Uruvelà nach dem Gayâkopf und hielt auf diesem Hügel inmitten aller versammelten seine Predigt vom Feuerbrand.

„Alles ist feuerentbrannt, Bhixu," sagte der Buddha; „und wie, Bhixu, ist alles feuerentbrannt? Das Auge, Bhixu, ist feuerentbrannt; sichtbares ist feuerentbrannt; das Gesicht, die Berührung des sehenden mit dem sichtbaren, die Empfindung davon, ob angenehm, ob schmerzlich, ob gleichgiltig, das alles ist feuerentbrannt. Und von welchem Feuer ist es entbrannt? Es ist entbrannt, sage ich euch, vom Feuer der Lust, vom Feuer der Leidenschaft, vom Feuer der Unwissenheit, entbrannt aus (den Aengsten vor) Geburt, Altern, Tod, aus Kummer, Klage, Elend, Mismut und Verzweifelung." Wie vom Auge und Gesicht, so sprach der Meister vom Ohr und den andern Sinnen, um dann fortfahrend wie folgt zu erklären. „Der solches einsieht, Bhixu, wie ein gelehriger Schüler, der die hehren Pfade wandelt, der wird des Auges, des sichtbaren u. s. w. ungehalten; dessen ungehalten macht er sich los von Leidenschaft, wird frei, seiner Freiheit bewußt und dahin wirkend, daß ihm Wiedergeburt erschöpft, Heiligkeit erfüllt, gethan was zu thun ist, daß ihm nicht ferner Wiederkehr sei in diese Welt."*)

Nachdem er diese Predigt gehalten und auf dem Gayâkopf beliebig lange verweilt, zog der Vollendete mit seinen tausend Bhixu von Ort zu Ort, bis zum Bambushaine in der Nähe von Râjagriha. Sein Ruf, der ihm vorausgieng, hatte die Kunde von seiner Ankunft bereits durch die Königsstadt getragen. Und nicht sobald hatte der König Bimbisâra, dem jener diesen Besuch einst zugesagt (S. 595), von seiner Nähe erfahren, als er inmitten ungeheurer Volksmengen hinausfuhr, den „Lehrer der Götter und Menschen" zu sehen und zu hören.

*) Nach Mahâv. I, 21. — Es ist dieß ein Beispiel, wie sich die Lehrweise des B. Personen und Umständen anpaßt: das heilige Feuer seines Mundes hat den ganzen Drachen- und Zauberkult, den alten werkheiligen Feuerdienst der Kâçyapa bewältigt. Vgl. hierzu die merkwürdige Amravatiskulptur (S. 541), darin wir die bekehrten Jatila anbetend um die flammende Buddhasäule sehen — das Flammen dürfte hiermit seine symbolisierende Erklärung erhalten. In den untern Feldern sind theils schon, theils noch nicht ordinierte Jünger, angesichts der letzteren das Feuer der Nâgahalle erloschen. Ueber deren Dach hinaus ragen, statt früher Rauch und Flammen, jetzt Zweige vom Erkenntnisbaum.

Ehrerbietig, mit Gruß und Verneigung nahte der König dem Buddha, als dieser in der Menge einen Zweifel sich erheben sah, ob er selbst oder Uruvilvâ-Kâçyapa der größere sei. Darum veranlaßte er den letzteren, die Gründe seines Abgehens vom Feuerdienst und seines Uebertritts zu erklären. Weil Opfer auf sinnliches gehe, weil er sinnenfälliges im grunde als „faul" erkannt, darum habe er nicht mehr Gefallen an Opfer- und Feuerdienst, sagte der Kâçyapa. Dagegen, äußerte er auf weiteres Befragen, habe er Gefallen nun an jenem Frieden, den er gesehen, darin seiendes und sinnenfälliges im grunde (im Substrat), darin alles die Vollendung hindernde aufhöre, darin Befreiung von Sinnengelüste sei und kein Uebergang mehr zu anderem und fernerem Erstehen. Und damit zog er sein Oberkleid über die eine Schulter und warf sich vor dem Vollendeten nieder, indem er einmal über das andre ausrief: „Mein Lehrmeister ist der glückselige, der Buddha, und ich bin sein Schüler!"

Und die solches sahen und hörten erkannten, daß der Çâkyaweise der größere sei, unter dessen Leitung der andere sich gestellt. Alsdann predigte der Buddha vor der Menge, und seine Worte machten einsehen, daß alles was Entstehen hat auch dem Vergehen unterliegt. Viele tausende kamen darauf, sich als Laienmitglieder der heiligen Gemeinschaft zu bekennen.

Dann aber wandte sich der König Bimbisâra an den Glückseligen. „Meine Wünsche, o Herr," sagte er ihm, „sind nunmehr erfüllt: der vollendete Buddha ist in mein Reich gekommen; ich habe seine Lehre gehört und begriffen. Wie wenn umgestürztes aufgerichtet, verborgenes offenbart, ein verirrter auf seinen Weg oder Licht ins Dunkel gebracht wird, so ist mir durch die Predigt geschehen, darin der glückselige seine Lehre mannigfaltig vorgetragen. Ich nehme meine Zuflucht, o Herr, zu dem Glückseligen, zu dem Gesetz, zur Jüngergemeinschaft, möge ich dem Glückseligen von nun an all mein Leben lang wie einer sein, der zu ihm seine Zuflucht genommen!" So sprach der Heeresfürst und König Bimbisâra und lud den Buddha ein, andern Tages mitsamt seiner Jüngergemeinde bei ihm zu speisen, worin der Vollendete stillschweigend einwilligte.

Wie er nun andern Tags mit den seinen nach Râjagriha und in den Königspalast gekommen — der Götterkönig Çakra, geht die Sage, hatte ihm als junger Brahmane verkleidet durch die schaulustige Menge Bahn gemacht — und wie das Mahl eingenommen war, da ließ der König Bimbisâra eine goldene Schale mit Wasser bringen. Der Buddhagemeinschaft, erklärte er, eine ruhige und angenehme Stätte unweit seiner Königsstadt zu gewähren, wolle er ihr auf ewige Zeiten das Venuvana oder Bambuholz, seinen königlichen Park schenken. Und zum Wahrzeichen der Uebergabe goß er aus jener Schale Wasser über die dargereichte Hand des Buddha, welcher die Schenkung damit entgegen nahm. — Hoch erfreut verließ dieser dann den König, nachdem er ihn mit Lehrbetrachtung des weitern unterhalten, zog mit seiner Gemeinde in den Bambuhain und

erklärte dort: „Die Schenkung eines Hains, Bhixu, erlaube ich euch anzunehmen.“*)

So hatte die junge Buddhagemeinde festen Sitz und Boden im Lande erhalten und in der Liebe und Anhänglichkeit eines mächtigen Fürsten einen ebenso mächtigen Rückhalt. Ihr Ansehen war dadurch gefördert, ihrem raschen Wachsthum Vorschub geleistet. Die Anerkennung durch ein Königshaupt gab eine gewisse Sicherheit auch gegen äußere Anfeindung.

Da war damals unter der Leitung eines gewissen Sanjaya eine Truppe Wanderasketen in der Königsstadt, ihrer zweihundert und fünfzig. Unter diesen waren Çâriputra und Maudgalyayana, auch Upatishya und Kolita geheißen, zwei Freunde, einander enge verbunden. Sie hatten sich das Wort zu gegenseitiger Mittheilung gegeben, wenn einem von ihnen das Ziel ihres Strebens, Erlösung oder Unsterblichkeit ersichtlich ward.

Wie Çâriputra nun eines Tages den Açvajit sah, der in Râjagriha Gaben sammelnd umher gieng, da ward er betroffen von dem Aussehen und Auftreten dieses ehrwürdigen, und beschloß ihm zu folgen und endlich ihn anzusprechen. „Freund,“ sagte er ihm, „du schaust so heiter aus und vergnügt, sage doch, in wessen Namen du der Welt entsagt hast, wer dein Meister ist, dessen Lehre du bekennst?“ Da ihm Açvajit darauf „den großen Çramana, den Çâkyasohn“ nannte, in dessen Namen er der Welt entsagt, der sein Meister sei, dessen Lehre er bekenne, da forschte der andere weiter und fragte nach dem Inhalt der Lehre, die sein Lehrmeister verkünde. „Ich bin,“ entgegnete Açvajit, „erst neulich eingetreten und kann dir nicht ausführlich den ganzen Inhalt der Lehre, sondern nur kurz ihre Grundbedeutung erklären.“ Worauf Çâriputra: „Wohlan, Freund, viel oder wenig, sage mir nur den Geist der Lehre, darauf es allein mir ankommt! wie magst du nur soviel Aufhebens von der Form machen?“ — So sprach der Wanderaskete Çâriputra, und wie er von Açvajit alsdann jenen Spruch hörte, den wir kennen (S. 630 ff.), den von den Ursachen, welche „der große Çramana“ verkündet, da gieng ihm das Auge auf, daß er die Wahrheit erkannte: was dem Entstehen das unterliegt dem Ver-

*) Mahâv. I, 22; Rhys D., Buddh. B. St. 104—18; Rockhill, Life etc., 41 ff.; Bigandet, Leg., 146—58; S. Beal, Rom. Hist., 310 ff.; vgl. Kern (Jacobi), D. Buddh., I, 112—17. Die Sage läßt es dem Indra auf seinem Sitze wieder einmal warm werden, ein Zeichen, daß irgend in der Welt sein Einschreiten nöthig ist; er stellte sich dem Buddha lobsingend an die Spitze des Zuges; seine glänzende Erscheinung macht die Menge auseinander weichen. — So genannten Kalantaka-Vögeln zu liebe, welche die Bambu gern haben, hatte der König B. den Hain mit dieser Staude anpflanzen lassen. Diese Vögel hatten ihn einst, da er dort schlief, vor dem Biß einer lauernden Schlange bewahrt. Und die Schlange war der verstorbene frühere Besitzer des Hains, welchem der König denselben bei seinem Regierungsantritt abgenommen, nachdem er als Prinz vergebens dessen Abtretung erbeten. — Die angegebene Form der nunmehrigen Uebergabe an den Buddha scheint ein uraltes verbreitetes Symbol anzuzeigen (vgl. Kern a. a. O.), womit sinnbildlich (wie der Wasserguß aus der einen Hand in die des andern) und besonders bei unbeweglichen Gütern der Uebergang dargethan ward.

gehen. „Damit allein," erklärte Çâriputra, „habt ihr erreicht, was durch tausende von Weltaltern verhohlen geblieben, einen Stand, der aller Sorge ein Ende macht."

Nachdem er sich von Açvajit getrennt hatte, begegnete er seinem Freunde Maudgalyâyana und ward von diesem ebenso wie jener Buddhajünger zuvor von ihm selbst angesprochen. Auch ähnlich wie zuvor geschah die Mittheilung des einen an den andern, worauf beide beschlossen, sich unter den Schutz und die Leitung des großen Çramana zu begeben. Und mit ihnen, dem Vorgang der beiden Freunde folgend, giengen die zweihundert und fünfzig, welche zumal dem Sanjaya angehangen. Dieser, wird erzählt, nachdem er den beiden ihr Vorhaben vergeblich widerrathen und ihnen Antheil an der Leitung seiner Gefolgschaft angeboten, starb vor Kummer und Verdruß eines jähen Todes. Jene beiden aber, Çâriputra und Maudgalyâyana wurden ein vorzügliches Musterpaar von Jüngern und nachmals berühmte Lehrer und Stützen der Buddhagemeinde.*)

Damals, wird ferner berichtet, kam eine Menge vornehmer Magadhajünglinge, um unter des Buddha Leitung ein heiliges Leben zu führen. Hierdurch ward der Neid andrer Lehrmeister, sogenannter Tirthika hervorgerufen. Und es begreift sich dieß und auch was des weitern erzählt wird, daß die Einwohnerschaft des Landes selber anfieng, über solchen Zulauf stutzig zu werden und dergleichen Aeußerungen zu den Ohren des Buddha gelangten. „Der Çramana Gautama," hieß es, „wird noch alle Väter der Söhne berauben, alle Weiber zu Wittwen und die Familien ausgehen machen; erst die tausend Jatila, dann die zweihundert und fünfzig Sanjaya-Anhänger, nun wieder die Menge aus der edelsten Magadhajugend — wen wird er demnächst entführen?" So hörten die Bhixu, wie sie sich sehen ließen, und überbrachten so ihrem Meister. „Der Lärmen," erklärte ihnen dieser, „wird höchstens acht Tage dauern und dann vorbei sein; dergleichen Schmähungen aber, Bhixu, sollt ihr mit folgendem begegnen; saget: die siegreich vollendeten führen die Menschen mittels wahrer Lehre; wer mag nun noch den Weisen schelten, daß er die Menschen sich durch die Macht der Wahrheit zuführt?" Und in der That begriff das Volk, was man ihm sagte, daß die Tathâgata nicht durch Täuschung sondern durch Wahrheit die Menschen leiten; und nach acht Tagen hatte der Lärmen aufgehört.

Noch berichtet Sagenüberlieferung von der einen und andern Bekehrung

*) Die burmes. Legende (Bigandet, Leg. etc., 158 ff.) läßt die beiden zu Thindzi (Sanjaya), einem von sechs mit großem Anhang in der Gegend befindlichen Lehrmeister kommen, denselben aber wieder verlassen, da seine Lehre nur das Hingehen aller Wesen, nicht aber ihre Erlösung vom Tode aufweist. — Nach tibet. Ueberl. (Rockhill, Life etc., 45) war Sanjaya schon früher gestorben; er hatte den beiden bei seinem Tode, nachdem er ihnen kurz zuvor von dem Çâkyaweisen gesprochen, die Nachfolge im Lehramt übertragen. — In allen Ueberl. werden aber die beiden als vorzüglichste Jünger des Buddha besonders gerühmt, und in der burmes. Leg. wird ihr beneideter Vorzug von seiten des Buddha auf eine Zusage in früherer Geburt zurückgeführt.

namhafter Personen, welche in dieser ersten Zeit seiner Gemeindebildung sich dem Buddha angeschlossen haben. Da wird uns Narada oder Nalada, der Neffe jenes Rishi Asita genannt, welcher später unter altberühmtem Familiennamen Kâtyâyana, auch Mahâ-Kâtyâyana berühmt ward. Und berühmter und wirksamer und eifriger noch als dieser ward Kâçyapa, auch Mahâ-, der große zubenannt, der ebenfalls in der Zeit, da der Tathâgata in Râjagriha weilte, zu diesem übergieng. Mit Nâgakult wird das Vorleben des ersteren in Verbindung gebracht und nicht minder wunderbar das des letzteren ausgeschmückt.*)

In diese Zeit seiner ersten Wirksamkeit fällt nun auch, nach der südlichen Ueberlieferung früher, nach der nördlichen später, des Tathâgata Wiederbesuch seiner Vaterstadt Kapila. König Çuddhodana hatte von der Anwesenheit seines Sohnes im Bambushain bei Râjagriha erfahren und Boten über Boten gesandt, ihn zu einem Besuche aufzufordern. Diese waren nacheinander mitsamt ihrem zahlreichen Gefolge zur Buddhagemeinde übergegangen. Anfangs, wird erzählt, hatten sie sich aus Neugier unter die Menge gedrängt, welche den Meister immer zu hören kam. Darnach wurden sie von der Lehre so ergriffen, daß sie sich als Jünger aufnehmen ließen und Auftrag und Rückkehr vergaßen.

Da entsandte Çuddhodana in seiner wachsenden Sehnsucht einen Vertrauten mit Briefen an den Sohn. Er ließ sich heilig versprechen, auch im Fall seiner Bekehrung zum Buddha zu ihm zurückzukommen, und Udâyin oder Kâlodâyin — so hieß der Gesandte — hielt Wort. Der Buddha bewilligte den Besuch, erbat sich aber, nicht in der Stadt, sondern mit seiner Jüngerschaft außerhalb derselben in einem Vihâra wohnen zu dürfen. — Eilends überbrachte nun Udâyin (durch die Lüfte fahrend, wie es heißt) die erhaltene Antwort. Und König Çuddhodana ließ das Vihâra herrichten.**)

Es war — so wird erzählt — im Beginne des Frühlings, zur Vollmondszeit des Phalguna, da die Erde wieder frisch mit Laub und Blüten sich

*) Vgl. Rockhill, The Life etc., 46 f.; Beal, Rom. Leg. 275 ff.; 315 ff. — Ueber Nâgakult im Buddhathum und den auch hier vorzüglich wieder genannten Airâvata (Elapatra) s. S. 176 f. mit Anm. — Mahâ-Kâçyapa (früher Pipala genannt), der nachmalige Begründer einer streng asketischen Schule, ist nicht mit einem der zu Uruvela bekehrten zu verwechseln.

**) An die Errichtung dieses Vihâra lehnt sich der erwähnte Zeitunterschied zwischen der nördl. und südl. Ueberlieferung. Erstere läßt das V. nach dem Modell des Jetavana erbauen und verlegt den Besuch in Kapila in das sechste Jahr der Buddhawirksamkeit. Letztere dagegen läßt die Jetavanaschenkung erst nach dem Besuch seiner Vaterstadt und diesen (mit offenbar mehr innerer Wahrscheinlichkeit) schon im ersten Jahr stattfinden. — Wir lesen im Nidânakatha (Rhys Davids I, 120 f.): „The Master spent the first Lent after he had become Buddha at Isipatana; and when it was over, went to Uruvila, and stayed there three months, and overcame the three brothers, ascetics. And on the fullmoon day of January he went to Râjagriha with a retinue of a thousand mendicants and there he dwelt two months. Thus five months had elapsed since he left Benâres the cold season was past and seven or eight days since the arrival of Udâyin, the elder.“ Vgl. Bigandet, S. 169.

schmückte, als Kâlodayin diesen Umstand wahrnehmend den Buddha zu der Reise aufforderte, welche dieser alsdann mit einem großen Geleite, mit zwanzigtausend Mönchen heißt es, antrat. Sechszig Yojana war Kapila von Râjagriha entfernt, und täglich ein Yojana wurde zurückgelegt. Aber täglich auch wurde Çuddhodana durch Kâlodayin vom Fortschritt der Reise unterrichtet, und täglich — so hat es die Sage — brachte dieser dem Meister seine Nahrung vom Tische des Königs, bis er endlich nach Kapila kam und eingeholt von den jungen und älteren Çâkya unter Blumengestreu und Räucherwerk in den Lustgarten geleitet ward.

Wir müssen es der Sagenerzählung überlassen, die Einzelheiten zu schildern, welche an diesen Besuch der Vaterstadt sich anknüpfen, wie der Buddha die stolzen Çâkya zwang, sich vor ihm ehrerbietig zu beugen, wie er andern Tags als Bettelmönch in die Stadt kam und mit seinem Almosentopf von Haus zu Haus gieng, zum Erstaunen alles Volkes und zum Schrecken des Königs, dem er dann erklärte, daß höher als die Abkunft von Königen und Fürsten die Buddhanachfolge sei, deren Verzicht auf zeitliche Güter, das verdienstliche solcher selbsterwählter Armut und anderes sonst. Später folgte er dann mit seinem Gefolge einer Einladung seines königlichen Vaters, nahm die Huldigungen der Hofleute und Frauen entgegen, die alle ihn zu begrüßen kamen, ausgenommen seine Gattin, die Mutter Râhulas, welche er selbst besuchen gieng, sie zu trösten und in ihrer Treue und Ergebenheit zu bestärken.

Andern Tages sollte Nanda, ein jüngerer Bruder oder Halbbruder des Buddha feierlich als Thronfolger eingesetzt, sein eigner Hausstand ihm begründet — sein Haus, heißt es, durchwärmt — und seine verlobte Braut ihm als Gattin zugeführt werden. Früh morgens kam der Buddha, gab dem Nanda beim Weggehen seinen Almosentopf zu halten, den ihm dieser dann nachtrug. Bestürzt sah die Braut ihren Verlobten davongehen, und dieser selbst hatte es nicht darauf abgesehen, was ihm bei seiner Ankunft im Vihâra geschah, daß er statt der königlichen die geistliche Weihe als Mönch oder Buddhajünger empfieng.

Auch seinen unmündigen erst sechsjährigen Sohn Râhula ließ der Buddha ohne Vorwissen seiner Familie in den Orden aufnehmen. Der Knabe war auf Weisung seiner Mutter gekommen. „Jener Mönch," hatte diese zu ihm gesagt, „der glänzend wie ein andrer Brahma mit zwanzigtausend im Gefolge einher geht, ist dein Vater; drum gehe, Sohn, ihn um dein väterliches Erbgut zu bitten." Und Râhula war gegangen und mit seiner Forderung „gib mir mein väterliches Erbgut, o Mönch!" dem Buddha nicht von der Seite gewichen. Wie sie zusammen in den Klosterhain einkehrten, dachte sich der Buddha: besser als alle vergänglichen Güter ist jenes Gut und jenes Vermögen, das mir unter dem Bodhibaum geworden, darum will ich ihn dessen theilhaft machen. „Wohlan, Çâriputra," rief er diesem zu, „ertheile dem Râhula seine Aufnahme in die Ordensgemeinschaft!"

Der König Çuddhodana aber härmte sich über diese Aufnahme seines

Enkelkindes und verhehlte seinen Kummer auch dem Sohne nicht, der ihm versprach, künftighin nicht ohne elterliche Einwilligung einen Sohn oder Jüngling in den Orden aufzunehmen.*)

Indessen gelang es dem Buddha, seine Lehre und Ordensgemeinschaft doch auch in seiner Familie und Vaterstadt weiter auszubreiten. Seinen Vater gewann er durch wiederholte Unterweisung für das Gesetz. Darnach war er wie einige berichten, von Kapila wieder abgezogen und auf dem Wege nach Râjagriha in Anupya, einer Stadt der Malla verweilend, als noch mehrere seiner Vettern, namhafte Çâkyaprinzen mit vielen andern die Weihe zu erhalten kamen. So namentlich Aniruddha mit seinem Freunde Bhadrika und so unter andern Devadatta, der, wie es heißt, zugleich ein Vetter und Schwager des Buddha war. Auch ihren Barbier hatten die Çâkyaprinzen mitgebracht, den Upâli, welcher, anstatt zurück zu kehren, ebenfalls in die Mönchsgemeinschaft eintrat und noch vor jenen ordiniert ward. Dadurch wurden die Çâkya gezwungen, vor ihm sich zu beugen und ihres Ahnenstolzes sich zu begeben. Allein Devadatta blieb unbeugsam und verharrte auch ferner allezeit in feindseligem Widerstreben gegen den Meister. Er hatte sich nämlich Hoffnung auf die Thronfolge gemacht und war dann mehr gezwungen als freiwillig den andern gefolgt. Ganz entgegengesetzt verhielt sich Ânanda, der Sohn Amritodanas, der auch damals in den Orden eintrat. In gleichem Alter, wie es heißt, mit Râhula und auch ein Vetter des Buddha, schloß er sich diesem innig an, wurde dessen Liebling und ständiger Begleiter und nachmals ein berühmtester Jünger und Lehrer des Buddhathums.**)

Der Buddha aber kehrte nach Râjagriha zurück und verbrachte die nächste und eine folgende Regenzeit dort im Röhrichthain. Er befestigte, erweiterte und vertiefte unterdessen die Kenntnis seiner Jünger im Gesetz. Uebrigens

*) Rhys Davids, Nidânak. I, 128 f.; Bigandet, Leg. I, 178 ff.; Rockhill, The Life etc., 55 f.; vgl. auch Beal, The Rom. Hist., 363 f. — Wir sehen hier, wie die Ueberlieferungen im Laufe der Zeit sich geändert haben und namentlich in nördl. und südl. voneinander abweichen. Nanda ist auch zwar einer von den Çâkyaprinzen, die wider Willen auf höhern Befehl in den Orden eintraten; er konnte erst durch das Versprechen himmlischer Jungfrauen von seiner irdischen Liebe zu seiner Gattin Bhadrâ (Kalyanî) geheilt werden. Râhula — nach nördl. Ueberlieferung zwölf, nach südl. sechs Jahre alt — wird von seiner Mutter zuerst zu dem Buddha geschickt, ihn durch Zaubermittel sich wieder zu gewinnen u. a. dergl. Sagenhaftes und historisches ist da schwer zu scheiden.

**) Nach nördl. Ueberlieferung haben diese Bekehrungen noch in Kapilavastu stattgefunden. Dort werden außer Revata noch solche wie Kokalika, Khandadvaja (oder -dravya), Samudra oder Sâgaradatta genannt, welche zu Devadatta hielten und ihn in seinem Widerstande unterstützten. Auch die Aufnahme von Frauen in den Orden soll darnach schon dort und damals zugestanden sein, nachdem die Gautamî sich endlich für ihr Verlangen zur Uebernahme erschwerter Ordensregeln bereit erklärt. Schon hier wird Ânanda als Vermittler genannt und damit schon allein der Sache die innere Wahrscheinlichkeit genommen. Vgl. Bigandet, The Legend etc. I, 183 ff.; Rockhill, The Life etc., 53 ff.; Beal, Romantic Hist., 379 ff.

zog er mit größerm oder geringerm Geleite in die nähere oder fernere Umgegend, dem Volke seine Lehre zu predigen.

Ein solcher Auszug — um von anderem, was Sage und Ueberlieferung hieher verlegen, nun abzusehen — war der allgemein berichtete nach Çrâvasti. Da war ein reicher Kaufherr, Sudatta auch Anâthapindada mit Namen, der mit einer Anzahl güterbeladener Wagen durch Râjagriha gekommen und hier den Buddha gehört. Von dessen Lehre ergriffen hatte er den Orden sogleich reich beschenkt, dem Meister aber das Versprechen abgenommen, nächstens auch in das Land der Kosala, nach seiner Heimatstadt zu ziehen. Hier erwarb er inzwischen einen großen und ausnehmend schönen Park, welcher früher dem Königssohne Jetar gehört, und ließ darin nach gegebenem Muster ein Vihâra errichten. Nur den Bau des Vorhauses überließ er auf dessen Wunsch dem frühern Besitzer des Haines, dem er übrigens, erzählt die Sage, die ganze Bodenfläche hatte mit Goldstücken belegen müssen. Aufs herrlichste und kostbarste wurde das ganze, äußeres und inneres zweckentsprechend eingerichtet; und wie alles fertig gestellt, sandte Sudatta einen Boten an den Buddha, ihn zum Kommen einzuladen.*)

In feierlichem Pompe, wie eines mächtigen Königsherrn, so war hierauf die Einholung. Fünfhundert edle Jünglinge, angeführt vom Sohne des Gabenherrn, eröffneten den Zug. Ihnen folgten, das Töchterpaar Sudattas an der Spitze, fünfhundert Jungfrauen, welche bunte Flaggen trugen, und diesen, im Gefolge der Gattin des Kaufherrn, fünfhundert Matronen mit Krügen voll duftigen Wassers. Darauf kam mit ebenso vielen Männern Anâthapindada oder Sudatta selbst, wie alle andern festlich angethan. So eingeholt und geleitet, mit einer Schar Laienjünger, die vorauf gieng, und seiner Mönchsgemeinde, welche dieser folgte, gelangte der Buddha zuletzt in den Jetarhain. Und bei seinem Eintritt, erzählt die Sage, erstrahlte er selbst im Lichtglanz und wurde der ganze Hain von Lichtglanze erfüllt.

Aber es wandte sich nunmehr der Gabenherr Sudatta mit ehrerbietiger Begrüßung an den Buddha und verfuhr sodann wie ihm angewiesen ward. Er goß aus einer goldenen wassergefüllten Schale über die Hände des Meisters und sprach: „Ich gebe hier dieses Vihâra des Jetarhains dem Bhixuorden mit dem Buddha als seinem Oberhaupt, diesem und allen seinen, für jetzt und in Zukunft.“ Auf diese Erklärung des Gebers nahm dann der Buddha die Schenkung entgegen und sprach feierlich seinen Dank und sein Segenswort. Noch wochenlang wurde das Fest dieser feierlichen Schenkung und der Anwesenheit des Buddha gefeiert. Wie die Menge der Kosala so kam auch der König Prasenajit, den gefeierten zu begrüßen und nach Beseitigung seiner

*) Nach tibet. Ueberl. (Rockhill, The Life etc., 48 f.) hatte der Buddha auf Sudattas Bitte den Çâriputra mitgeschickt, um den Bau des Vihâra zu beaufsichtigen. Der Bauplan, nach welchem 60 größere und 60 kleinere Hallen gemacht wurden, soll himmlischen Ursprungs gewesen sein. Sogar die Bildwerke zum Schmuck der Höfe und Eingänge waren (nach Dul-va XI, f. 34[b]) einzeln angegeben.



Jetavana Vihâra. (Bharhut-Stûpa.)

Inschrift: Jetavana anadhapediko deti koṭisantharena keṭâ.
(„Anâthapindika übergibt den Jetahain als [dessen] Erwerber um eine Lage von Koti [Goldmünzen].")

Das Relief zeigt das Legen der Goldstücke, die auf dem Ochsenwagen hergebracht sind. Links Prinz Jeta und sein Gefolge. Zwei Tempelbilder gen. Gandha- und Kosamba-Kuti, dazu ein Bodhibaum und Sonnenrad. Inmitten Anâthapindika bereit, mit dem Wasserguß die feierliche Uebergabe zu bewirken.



Zweifel, wie erzählt wird, als höchsten Lehrmeister anzuerkennen. Der Jetarhain von Çravasti aber ward fortan ein Lieblingssitz des Buddha und als solcher für alle Zeit geehrt und geheiligt.*)

An die Schenkung des Anâthapindada, an den Jetarhain zu Çrâvasti knüpft die spätere Ueberlieferung durchgängig ihre Entstehung, ihre, wie angenommen wird, unmittelbar aus dem Munde des Buddha empfangene Verkündigung. Beides hängt zusammen, und in beidem ist Wahrheit. Denn alles was der Buddha dort in seinem Lieblingsaufenthalt für seine Gemeinde eingesetzt und verordnet, wie alles was seine Jünger und deren Jünger nachmals eingesetzt und verordnet, dieß und jenes, mittelbar und unmittelbar gegebenes, hat sich die Nachfolgeschaft gewöhnt als heiliges Vermächtnis, als Gabe oder Eingebung des Buddha anzusehen.

So weiß man nicht anders und erfährt in diesem seinem Bewußtsein keinerlei Beunruhigung. „Der Buddha hat so gesagt", das ist hier — sowie ähnlich anderswo — der Ausdruck einer stetigen Entwickelung und fortgesetzten Ueberlieferung.

Was darüber kommt, das ist die Einheit des Buddha mit seiner Gemeinde und mit seinem Gesetz. Sobald der Tathâgata sich entschlossen, seinen Beruf zu erfüllen und sein Lehr- und Erlösungswerk anzutreten, da war der Sangha, der Orden seiner heiligen Jüngergemeinschaft in der Idee, wie nach einer ersten Bekehrung in Wirklichkeit vorhanden. In ihm waltete und wirkte der Buddha unaufhörlich fort, wie ebenso in seinem unwandelbaren Gesetz.

Es ist darum wohl verständlich, wie der angehende Buddhajünger auch sogleich die Gemeinde in seine Bekenntnis- oder Zufluchtserklärung aufnahm. Sie war ihm an Stelle der Familie, nur noch mehr und höher als diese, die er aufgegeben. Denn in ihr ward ihm Halt und Stütze für sein Streben, Lehre und Unterweisung, Zucht, Mahnung und Ueberwachung, der Genossen förderndes Beispiel oder ermunterndes Vorbild und der Gesamtheit Kraft und Ansehen.

Diese, Macht und Ansehen der Gesamtheit, wuchsen mit der wachsenden Zahl der Angehörigen, dabei in gleichem Maße die Nöthigung festen Zusammenhalts, innerer Gliederung und umfassender Verbindung. Ueberkommen waren Regeln und Satzungen, nicht sowohl natur- als vielmehr gewohnheitmäßig entstanden, an ihrer Uebung in brahmanischen Schul- und Jüngerverbin-

*) Im Eingang späterer buddh. Schriften ist gemeiniglich der Buddha in diesem Haine lustwandelnd und seiner Jüngerumgebung solches verkündend, was den Inhalt der betr. Schrift ausmacht, woraus sich wenigstens die Beliebtheit und Heiligkeit dieses Aufenthalts ergibt. Uebrigens hat Fah Hian (c. XX) bei seinem Besuche von Çrâvasti (p. Sâvatthi) in der ersten Hälfte des 5. Jahrh. Kloster und Stadt schon zerstört und letztere von nur noch etwa 200 Familien bewohnt gefunden. Die berühmte Schenkung des Jetarhaines ist auch Gegenstand einer bildlichen Darstellung zu Bharhut. (Arch. Surveyor, 1875. Cunningham Stûpa, Pl. XXVIII, 3, Pl. LXII.)

dungen geheiligt. Eigenes Wesen, das eher hinwegnahm als hinzugab, schuf ein der buddhistischen Lehre entsprechendes Verhalten. Denn dieses, wissen wir, war wesentlich verneinenden Geistes, abweisend namentlich brahmanische Werkheiligkeit und brahmanisches Kastenwesen. In der Jüngergemeinde des Buddha war nicht Geburts- sondern Geistesadel maßgebend.

Jeder Mann konnte Bettelmönch werden und in die Buddhagemeinschaft eintreten. Denn so hatte der Buddha gesagt: „Aufgethan seien die Pforten des Heils, aufgethan allen, so willig ihr Ohr zum Hören leihen!“ (S. 318). Und wenn demgemäß nicht auch sogleich Frauen aufgenommen wurden, so war dieß weniger hiermit im Widerspruch — da sie doch als Laien sich zum Buddha bekennen durften — als vielmehr im Einklang mit der bisherigen Uebung, darin es weibliche Asketen oder einen Nonnenstand noch gar nicht oder nur wenig gab.

Schon vor dessen Einführung, so dürfen wir annehmen, ward auch die Aufnahme von Mönchen nöthigen Einschränkungen unterworfen. Einer ersten, die wir kennen, Unmündige nicht ohne Zustimmung ihrer Eltern aufzunehmen (S. 680), wurden andre ähnlichen Sinnes angereiht. So wurde nachmals die Annahme von Kindern (unter zwölf Jahren), die Weiheertheilung an Jünglinge unter zwanzig Jahren überhaupt verboten. Dann sollten auch überhaupt Leute, die unter andrer Botmäßigkeit standen, nicht aufgenommen werden, als namentlich Söldner in Königsdiensten, Schuldner und Schuldige oder Leibeigene und Verbrecher, wie Mörder, Räuber und Diebe, um sie damit frei ausgehen zu lassen. Auch mit (den fünf, wie aufgezählt worden) schlimmen und ansteckenden Krankheiten behaftete sollten ausgeschlossen sein. Endlich sollte auch nur Menschen, d. h. nicht Thieren und namentlich Schlangen in Menschengestalt der Ordenseintritt verstattet sein. — Solche und andre Einschränkungen knüpft die Ueberlieferung an die Erzählung vielleicht einiger wirklichen oder vielmehr nur zweckmäßig erfundener Geschichten, welche dem Buddha zu seinem Verbote den Anlaß gaben.*)

Ausdrücklich kamen solche Einschränkungen bei einer feierlichen Aufnahme zur Geltung. — Diese, die eigentliche Ordination (upasampadâ), das „Ein- oder Hinzutreten“ zur Ordensgemeinde ist bekanntlich unterschieden von dem „Aus- oder Hinausziehen“ aus Familie und Welt, aus dem Laien- in den Mönchsstand (pravrajyâ), und nur in der frühern Zeit und später auch in geeigneten Fällen ist beides zusammenfallend. So namentlich, wie der Buddha eigens bestimmt, bei den Feuerdienern, den sogenannten Agnika, und den Angehörigen des Çâkyageschlechts. Sonst war, bei Knaben und Jünglingen bis zum zwanzigsten Lebensjahre oder bei bekehrten aus andern Orden vier Monate lang, eine Uebungs- und Probezeit als Noviziat eingesetzt. Da hatten die Kandidaten sich an einen älteren Mönch zu wenden, demselben in gehöriger Weise, im vollen Ordenskleid, Haar und Bart geschoren, ihre

*) Mahâvagga I, 39 ff. Vgl. Kern, Der Buddh. II, 25 ff.; Oldenberg, Buddha 353 f.

Zufluchtserklärung abzugeben und, wenn er sie entgegen nahm, sich an ihn als ihren gewählten Lehrer und Patron zu halten. Sie waren ihm zu Dienst und Gehorsam verpflichtet, so wie er seinerseits, ihnen Unterricht und Fürsorge angedeihen zu lassen. Ebenso hatte er nachmals ihrem Aufnahme- oder Weiheverlangen vor versammeltem Ordenskapitel beizutreten.*)

Einer solchen Kapitel- oder Gemeindeversammlung, welche zu dem Behuf aus mindestens zehn ordinierten Geistlichen bestand, hatte ihr Vorsitzender oder Sprecher vorab den Zweck ihrer Vereinigung, die Weihe- oder Aufnahmeertheilung eines mit Namen genannten Kandidaten anzukündigen.

Nach dieser Ankündigung erklärt der Sprecher sich selbst oder einen andern geeigneten und eigens hierzu gewählten Mönch bereit, den Kandidaten zu unterweisen. Und allein mit ihm ermahnt dieser denselben zu strengster Wahrhaftigkeit, darauf was ist zu sagen, „es ist", und darauf was nicht ist zu sagen, „es ist nicht", und verhört ihn sodann, wie er sogleich in der Gemeindeversammlung verhört werden soll.

Beide treten darnach in die Versammlung ein, zuerst der Lehrer oder unterrichtende Mönch, auf dessen Erklärung, daß er den Kandidaten unterrichtet, auch dieser hereingerufen wird. Sein Obergewand über die eine Schulter geworfen, auf dem Boden kauernd und mit zusammengelegten erhobenen Händen bittet letzterer die Versammlung um Ertheilung der Ordination, sich seiner anzunehmen, „ihn mitleidig aus der sündhaften Welt empor zu ziehen". So dreimal nacheinander, worauf der Sprecher wieder das Wort nimmt und nach eingeholter Erlaubnis mit dem Verhör des Kandidaten anhebt. „Hörst du mich, N. N.?", beginnt er, verpflichtet ihn dann, wie zuvor, zu wahrheitsgemäßer Aussage und befragt ihn darauf in allen den Punkten, welche die Zulassung oder Weihe ausschließen: „Bist du mit einer der folgenden (namhaft zu machenden) Krankheiten behaftet? Bist du ein Mensch? ein Mann?" u. s. w. Er befragt ihn sodann nach seiner Ausstattung mit den nöthigen Mönchskleidern und dem Almosentopf, endlich nach seinem Namen und dem seines Lehrers, und wenn die Antworten alle befriedigend ausgefallen, so beantragt er bei der Gemeinde die Ordinationsertheilung.

„Möge die Gemeinde, ihr ehrwürdigen, mich hören! Dieser N. N. begehrt unter dem ehrwürdigen N. N. als Lehrer (oder Vorgesetzten) die Weihe zu erhalten; er ist frei von Hindernissen; er hat gehörig seine Almosenschale und seine Gewandung. Wenn die Gemeinde bereit ist, so möge sie dem N. N. u. s. w. die Ordensweihe ertheilen." — So der Sprecher zur Antragsankündigung, und so gleich darauf zum Beschluß, mit der gleichen Einleitung: „Möge die Gemeinde u. s. w. Dieser N. N. begehrt u. s. w. zu erhalten. Die Gemeinde ertheilt dem N. N. u. s. w. die Ordensweihe; wer dafür ist, der

---

*) Ueber die Wahl und Annahme eines Lehrers oder Patrons (upâdhyâya) von seiten eines Zöglings oder Novizen und deren gegenseitiges Verhalten — beides natürlich auf altbrahm. Brauch zurückgehend — s. das. (Mahâvagga I, 25, 6 ff. — I, 28).

schweige, wer dagegen ist, der rede. Und zum andern mal sage ich: möge die Gemeinde u. s. w. Und zum dritten mal sage ich: möge die Gemeinde u. s. w." Also dreimal die ganze Formel und wenn indessen kein Einspruch laut wird, so erklärt der Sprecher endlich: „Die Gemeinde ist dafür, darum verharrt sie schweigend; also habe ich dieß anzunehmen."

Hiermit ist nun die Aufnahmehandlung förmlich vollzogen. Es wird „der Schatten gemessen", d. h. Jahres- und Tageszeit der Aufnahme genau bestimmt und verkündet, um die Altersordnung des neu aufgenommenen in der Reihe seiner Ordensbrüder festzustellen.*) — Schließlich werden ihm die vier „Zuflucht-" oder Selbsterhaltungsregeln im Mönchsleben und die vier großen Verbote vorgehalten — durch deren Uebertretung einer seinen Ausschluß aus der Gemeinde verwirkt.

Die vier Regeln gebieten, von Bettelspeisen oder Almosengaben sich zu nähren, aus aufgelesenen weggeworfenen Lumpen Kleider zu tragen, unter einem Baume seine Lagerstatt zu haben und sich zersetzenden Kuhurin als Arzenei zu gebrauchen. „Daran sollst du dein lebelang dich halten!" sagt die Regel. Wie besondere Vergünstigung sollen sein: Festmahle bei Gelegenheit, Einladungen oder Speisevertheilungen, ebenso Gewänder aus Linnen, Baumwolle, Seide oder Wolle, ebenso Klöster, Hallen, Stockwerke, Zelte und Grotten, ebenso Ghee, Butter, Oel, Honig oder Syrup, so diese von frommen Laien gewährt werden.

Im folgenden aber bestehen die vier großen Verbote oder Verwarnungen. Der geweihete Bhixu soll keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, auch mit keinem Thier; er soll nicht nehmen was ihm nicht gegeben ist, nicht stehlen, auch keinen Grashalm; er soll nicht mit Absicht eines Wesens Leben zerstören, auch keines Wurms, keiner Ameise; er soll endlich nicht übermenschliche Kraft sich beilegen, nicht einmal sagen: „ich weile gern in einer leeren Behausung". Ein Rumpf mit abgetrenntem Haupt, ein welkes Blatt, von seinem Stengel gerissen, ein Felsblock, der entzwei gespalten, eine Palme, ihrer Krone beraubt — wie von diesen, so lauten die Vergleiche, keines leben, dauern und bestehen kann, ebensowenig als Bhixu wer solches thut; er ist kein Çramana, kein Jünger des Çâkyasohnes.

Dieß die Vorhaltung und Verwarnung. Der aufzunehmende sagte: „Ja wohl, Herr!" zum Zeichen, daß er die Verpflichtungen gehört und übernommen; und seine Mönchsweihe oder Ordination war damit vollzogen.

So wenig innerlich, so streng geschäftsmäßig diese war, so wenig umständlich und leicht war der Austritt aus dem Orden. Dem Geiste des Buddhathums widersprach aller Zwang. Wer Ordenskleid und Almosentopf zu tragen nach einiger Zeit zu schwer fand, wer Vater und Mutter, sein Weib

*) Wie Kern hierzu bemerkt (a. a. O., 38) „keine Spur von einer Zeitrechnung" ist es, wenn auch allgemein, doch im besonderen keinesfalls anzusehen. Solche Bestimmungen gewähren keine Chronologie, wohl aber jedem ordinierten Mönche das Datum seiner Ordination, und damit seinen Anciennitätsrang in der Buddhagemeinde.

und seine Familie, sein Haus und seinen Besitzstand in der Seele trug, der konnte zur Welt zurück kehren; stillschweigend oder nachdem er vor einem Zeugen oder, wie es wohl später gehalten ward, vor seinem Lehrer seinen Entschluß kund gegeben. Und der Lehrer widerrieth ihm nicht, sondern billigte wohl gar seinen Entschluß und ermahnte ihn nur, dem Buddhagesetz auch als Laie treu zu bleiben und die fünf Gebote zu halten. — Wenn ein solcher wollte, konnte er auch ferner mit den Mönchen in Beziehung bleiben, konnte zu ihnen wieder kehren und aufs neue seine Aufnahme bewirken. Solche Freiheit förderte die Buddhagemeinde besser als alle Gewalt, selbst wenn sie in ihrer Macht gelegen, es vermocht hätte. Jene konnte misbraucht werden und wurde thatsächlich misbraucht, indeß diese, die Gewalt ihrem inneren Wesen ebenso sehr widerspricht als ihrer ganzen Ueberlieferung und Entwickelung.*)

Wann aber und wie die Ausstoßung eines Ordensmitgliedes statt haben soll, die völlige, in folge Begehung einer der vier Hauptsünden, und die zeitweilige in folge minder schwerer Versündigung, das ist in den Regeln des ältesten buddhistischen Ordens- oder sogenannten Erlösungsbuches gesagt. Wir mögen wohl in anderm Zusammenhang noch darauf zurückkommen.

Der Buddhajünger hatte Haus und Familie aufgegeben; er durfte, wenn er anders nicht konnte, zur Welt und zum Weibe seiner Jugend zurückkehren, nur als Mönch nicht nähern Umgang mit Frauen pflegen; Keuschheit war sein erstes Gebot. — Wohl war die Tugend des Weibes geschätzt; ein Bhixu hatte täglichen Anlaß, weibliche Frömmigkeit und Gabenwilligkeit anzuerkennen. Aber man kannte auch die andere Natur des Weibes; jede Seite der Heiligenlegenden erzählt von ihrer Versuchungsmacht und der Anstrengung ihr zu widerstehen.

Wie nun die Prajâpatî Gautamî, die Muhme und Pflegerin des Buddha, ihren Eintritt in den Orden begehrte, da, erzählt die Ueberlieferung, widerstrebte ihr Begehren dem Meister, und wiederholt verweigerte er ihr Verlangen. Nur mit Widerstreben gab er endlich der Vermittelung seines Lieblingsschülers Ânanda nach, knüpfte die Aufnahme aber an erschwerende Bedingungen, wodurch die Nonnen eine den Mönchen untergeordnete Stellung erhielten. Und bei dem allem ersah er Nachtheil für seine „lautere Lehre", der er statt einer sonst tausend- jetzt nur noch fünfhundertjährige Dauer versprach.

Acht Regeln soll der Buddha damals als Bedingungen für die Zulassung aufgestellt und die Erklärung ihrer Annahme von seiten der Gautamî als ihre Ordination angesehen haben, alle eben jene untergeordnete Stellung betreffend.**)

*) Ueber dergl. Misbrauch, daß Leute, die aus Zwang, Noth, Armut, Trägheit oder Studiendrang, aus Scheu vor königlichem Dienst die Mönchskutte angezogen und später aus Gründen, wie Erbschaft, Heirat u. ä. ins weltliche Leben zurückkehren, vgl. Köppen, Das Buddh. I, 338. Ebendas. wird von der Sitte in Hinterindien erzählt, daß vornehme Jünglinge auf drei Monate ins Kloster gehen. Im übr. vgl. Kern, II, 42 ff. und Oldenberg, a. a. O., S. 360 ff.

**) Cullavagga, X, 1 ff. — Die acht Regeln, sogenannte Lehrervorschriften (auch unter den 92 Bußartikeln für Nonnen aufgezählt), sind im einzelnen: 1) eine Nonne, auch

Sonst ward die Aufnahme einer Nonne den beziehungsweise gleichen Einschränkungen wie die eines Mönches unterliegend; nur daß bei jener noch eine Anzahl (eilf) hinzukam, die sich auf leibliche Misgestaltung beziehen. Dem entsprechend sind dann auch die Fragen, welche zunächst die Nonnen-Oberin an eine Novize richtet. Erst nämlich nach Aufnahme von seiten der Nonnengemeinde konnte und mußte auch die Zustimmung eines Mönchskapitels, ähnlich wie bei der Mönchsweihe, eingeholt werden. — In den „Zufluchtsregeln" war wohl die dritte, das Wohnen im Walde ausgeschlossen. Dagegen waren die sogenannten Haupt- oder Todsünden um nochmals vier vermehrt, um solche, die sich auf sinnliche Wollust und Hingabe beziehen, auf Verschweigung einer von einer Schwester begangenen Hauptsünde und auf Anhänglichkeit an einen Mönch, der sich halsstarrig erwiesen und von einem Ordenskapitel in Acht und Bann gethan.*)

So verwarnt war dann eine Schwester in Buddha ordiniert. — Wann dieser Ordensstand der Schwestern aber eingeführt worden, ist kaum bestimmter zu sagen, als daß es nach der Tradition wahrscheinlich noch zu des Buddha lebzeiten geschehen. Und ebenso wahrscheinlich oder gar sicher ist anzunehmen, daß zur selben Zeit wenngleich wenige doch auch schon andre Schwesterorden bestanden haben.**)

In der Weltentsagung des Mönchthums liegt vor allem die Aufhebung jedes einzelnen Besitzes. So galt es von anfang bei den brahmanischen Heiligen, und so hielten es ferner die Buddhajünger. Damit ist nicht im Widerspruch, daß ein Mönch, sofern er die Kutte abwirft und zur Welt zurückkehrt, auch sein früheres Besitzthum, Weib und Haus und Hof wieder antritt, und ebenso wenig, daß einem Mönch auch als solchem bei lebzeiten rechtmäßiges Eigenthum verblieb. Bei seinem Ableben kam seine geringe fahrende Habe den einzelnen Mönchen zu, namentlich denen, welche ihn in seiner Krankheit gepflegt haben, während größeres unbewegliches Gut und Besitzthum — sofern, dürfen wir annehmen, er darüber nicht anders verfügt — „der Gemeinde der vier Weltgegenden", d. h. dem Orden anheimfällt. Nur Acker- und Weideland und was dazu gehört, Sklaven und Viehstand darf der Orden nicht annehmen noch besitzen.***)

die älteste, soll einem Mönch, auch dem jüngsten, allezeit Ehre und Achtung erweisen; 2) sie soll die Regenzeit in keiner Gegend, da kein Mönch ist, verbringen; 3) sie muß die Mönchsgemeinde nach (dem Tage der) Uposhatha (Vollmonds)- und Ermahnungsfeier befragen; 4) sie muß die Sühnefeier (pravâraṇâ) nach der Regenzeit sowohl in der Nonnen- als in der Mönchsgemeinde halten; 5) muß ihrer Buße (für ein ernstes Vergehen) in beiden Gemeinden sich unterziehen; 6) sie muß nach zweijähriger Beobachtung der (sechs) Novizenregeln in beiden Gemeinden ihre Ordination haben; 7) darf niemals einen Mönch tadeln oder schmähen, noch 8) ihn jemals zurechtweisen, während umgekehrt wohl einem Mönche gestattet ist, eine Nonne zurechtzuweisen.

*) Vgl. Kern, D. Buddh. II, 140f.

**) Vgl. ebendas. S. 143.

***) Vgl. hierzu Oldenberg, Buddha, S. 362ff.; Mahâvagga VIII, 27, 5; Cullavagga VI, 15; 17; X, 11.

So mochte denn dieser, wie wir sahen, Klöster- und Klostergüter, Gärten und Haine überall geschenkt nehmen und darin reichen Besitz erlangen. Nur nichts zu selbstthätigem Erwerb, nichts was nicht unmittelbarem Gebrauch diente; das durfte die Ordensgemeinschaft so wenig als der einzelne haben. Geld und Geldeswerth waren aufs strengste verpönt. Wo solches in eines Hände kam, da hatte er sich dessen durch Umtausch oder ohne weiteres nach dem Vorgange des Buddha zu entledigen, derart, daß kein Zeichen verrieth, wohin es gekommen. — Der Buddhajünger sollte arm, habe- und sorgenlos, ein Bhixu, ein „Bettler" heißen und sein. Was des Lebens Erhaltung heischt, das durfte er heischen, die vier, Gewand, Nahrung, Lagerstatt und Heilmittel in Krankheiten. Und was nicht die milde Natur des Landes, nicht der Zufall herrenlosen Guts ihm dafür gewährte, bot ihm die Gabenwilligkeit eines frommen Laienstandes.

In der That blieben die Mönche auch nicht darauf angewiesen, sich auf Leichenstätten oder aus Schutthaufen Lumpen und Fetzen zu sammeln, die sie waschen und färben und zu Kleidungsstücken vernähen mußten. So mochte verfahren und dem Vorgange des Meisters folgen, wer nicht anders konnte oder wollte, ganz oder theilweise. — Uebrigens wird von frommen Laienschwestern erzählt, daß sie auch für die Bekleidung der Heiligen sorgten. Ja, ein besonderes Fest war am Ende der Regenzeit, „das Fest der Ausbreitung des Kathina", wie es hieß, oder der Kleiderstoffvertheilung. Da wurden den Bhixu, die zusammen ihr Varsha, die stille Zeit gehalten, für ihren Jahresbedarf Kleiderstoffe ausgetheilt, soviel dieser besondern Gemeinschaft zu dem Zwecke vorhanden und gegeben war, und wie alles sonst war diese zeremonielle Feierhandlung, die Zuständigkeit der Mönche, die Art der Austheilung und Anfertigung des Gewandes durch heilige Vorschrift geregelt.*)

Das regelmäßige Mönchsgewand bestand aus drei Stücken: ein Unterkleid, eine Art Lendenschurz oder Rock, der über den Hüften gebunden bis unter die Knie reicht; ein Brusthemd oder Stück Zeug, das wie eine Art Weste Brust und Leib bedeckt, nur die rechte Schulter und den rechten Arm frei läßt; ein Ueberwurf oder Mantel, die eigentliche Kutte, welche bis auf die Knöchel um die Lenden geschlagen oder gerafft von der rechten Hüfte zur linken Schulter gezogen, und von da nach vorn oder wieder über die rechte Schulter geworfen nach hinten herabfällt. In Farbe war diese Kleidung, gleich der des welken Blattes, „gelbroth", wie der Ausdruck dafür gewöhnlich erklärt wird; heller, gelb, wurde die Tracht der südlichen, dunkler, mehr roth, die der nördlichen Buddhajünger. Auch trugen die letzteren wohl Sandalen an den Füßen, während jene gewöhnlich barfuß giengen.

Solches nun, sein dreitheiliges Gewand, eine Gürtelschnur, eine, daran vom Nacken herab ihm der Bettelnapf (auf Reisen in einem Netz) herabhieng, machte

*) Mahâvagga VIII, 15 und VII, 1 ff. — Kaṭhina, „hart, rauh, grob", bezeichnet das Zeug, welches für Mönchsgewänder von Laien bereitet wird. Vgl. übrigens zu letzterer Stelle die Note der Uebers., Sacr. B. vol. XVII, 149 f. und Kern, a. a. O. II, 46.

die äußere Erscheinung des Mönches. Dazu hatte er wohl eine Seihe, ein Messer und Nähzeug. Und dieß, wie ein Regengewand nur für die Dauer der Regenzeit, wie in seiner Klause oder Klosterzelle eine Matte, darauf zu liegen, und eine Decke, sich zu bedecken, blieb auch ihm persönlich eigen. — Was hierüber — selbst der Gebrauch eines Schweißtuches, eines Tuchs oder Lappens für Beulenkranke, bedurfte, wie wir lesen, ausdrücklicher Verstattung; was über das Bedürfnis hinaus gieng, jedes Uebermaß, jeder Ueberfluß, jeder wirkliche oder scheinbare Aufwand in Tracht und Gewand war untersagt. — Abgetragenes, zerrissenes Zeug wurde durch Lappen und Flicken wieder heil und haltbar gemacht. Beschmutzte Kleider mußten gewaschen werden. Denn das Buddhagesetz, welches früher oder später in allen diesen auch den kleinsten Dingen seine Weisungen gab, gebot seinen Jüngern auch im äußern, auch an Leib und Gewand sorgfältige Reinhaltung.*)

Seine Nahrung sucht der Bhixu, wie wir wissen, auf seinem täglichen Almosengang zu erlangen. — In der Frühe, vormittags, nachdem er seine Waschungen und Andachtsübungen verrichtet, begibt sich der Buddhajünger sorgsam angethan nach der Stadt oder Dorfschaft. Ruhig und gemessen, niedergeschlagenen Blicks und würdiger Haltung geht er von Haus zu Haus, keines übergehend, es sei denn das eines bewußten Armen, dem seine Gabe den eigenen Nothbedarf entzieht. Schweigend, wenn er sieht, daß ihm gegeben werden soll, reicht er seine Schale hin, und schweigend, die empfangene Gabe mit seinem Mantel bedeckend, geht er hinweg, ohne der Geberin nur ins Gesicht zu schauen.

Gegen Mittag, denn nachmittags darf keiner mehr ohne Noth im Dorfe oder in der Stadt umhergehen, ist der Mönch von seinem Almosengang zurückgekehrt. Dann zur Mittagszeit hält er für sich allein oder mit andern Mönchen gemeinsam seine Mahlzeit, in der Regel die einzige des Tages. Und wie eine wohlanständige Art des Essens, die Waschungen vor und nach demselben, die Danksagung, das Säubern und Wegräumen der Geräthe, so ist hier alles, auch das geringste wieder durch Regeln und Vorschriften bestimmt.**)

Meistens bestand die Speisegabe in „hartem und weichem" Brod und gekochtem Reis, der wie noch heute das gewöhnlichste Nahrungsmittel in Indien, wohl mit einer Kraftbrühe oder Würzezuthat genossen wurde: beim Essen wird das Gericht in Bällchenform zum Munde geführt. Dazu wurde Wasser ge-

*) Mahâv. VIII, 13 (dazu die Note Sacr. B. XVII, 212) bis 20; Cullav. V, 13; VIII, 6. — Eine Art Seihe, als welche auch ein Mantelzipfel dienen konnte, wurde zur Klärung des Trinkwassers, das Messer besonders zum Haar- und Bartscheren gebraucht; außerdem war auch ein Fächer oder Fliegenwedel sowie ein Stäbchen als Zahnstocher in bestimmter Größe erlaubt; Cullav. V, 23; 31. — Kern, a. a. O., 44 ff. erwähnt zu diesem auch den Gebrauch des Rosenkranzes zur Andachtsübung (samâdhi). — Uebrigens wird die Mönchstracht am besten durch ältere Buddhabilder illustriert.

**) So Cullav. VIII, 3 ff. — Hier wie überall werden durch Zuwiderhandlungen, die lästig fallen und zu den Ohren des Buddha gelangen, die Regeln veranlaßt.

trunken, durchgeseihtes, um kein Thierchen mit hinunter zu schlucken: denn andre, namentlich geistige Getränke waren versagt. — Auch Fleisch- und Fischspeisen waren, nicht wohl anfänglich und auch wohl später nicht durchaus verboten, wie Leckereien, Honig, Süßigkeiten u. dergl., aber ein immer mehr auf gewisse Arten beschränkter und überhaupt seltener Genuß. Ihre Speisegesetze haben übrigens die Buddhisten wie Brahmanen und wie sonst sind auch hierin die einen den andern gefolgt.*)

„Da anfänglich — lesen wir nun — wohnten die Bhixu bald hier bald dort, in den Wäldern, am Fuße der Bäume, an Hügelhängen, in Grotten und Berghöhlen, auf Leichenstätten, in Büschen und freiem Feld oder auf Strohhaufen gelagert, und in der Frühe kamen sie von überall her, gesenkten Blicks, gemessenen Gangs und würdiger Haltung, sich ihre Almosengaben zu sammeln."**)

Wenn ihre Ernährung die Mönche aber wohl in die Nähe menschlicher Wohnungen verwies, so nöthigte sie die alljährliche Regenzeit, wie wir wissen, unter Dach und Fach, in Häusern oder Hütten Schutz und Zuflucht zu suchen. Auch sahen wir, wie fromme und begüterte Laien schon bald diesem Bedürfnis der Gemeinde entgegen kamen. Die reiche Schenkung des Anàtha-Pindada ist eben ein solches, in aller Ueberlieferung gerühmtes, vornehmstes und glänzendstes Beispiel.

In den Lehr- und Gesetzbüchern aber, aus denen wir schöpfen, ist des weitern nicht bloß von sogenannten Vihàra, Klosterwohnungen und Heiligthümern im allgemeinen die Rede, sondern überhaupt von fünf Arten von „Wohnstätten", nachdem der Buddha seinen Jüngern, wie es heißt, das Wohnen in Häusern verstattet. Nächst Vihàra werden da „Halbgespanne" (Giebelhäuser?)

---

*) Prâtim. 7, 39: „Wofern ein Bhixu, der nicht krank ist, für sich verlangt und genießt Leckerbissen, wie Ghee, Butter, Oel, Honig, Melasse, Fisch, Fleisch, Milch und Rahm, so ist das eine Bußschuld (pâcittiya)." — Cullav. VII, 3, 15 erklärt der Buddha auf eine der fünf Forderungen des streitsüchtigen Devadatta und seines Anhangs, den Genuß von Fisch (und Fleisch) zu versagen: „Fisch- (und Fleisch-)Genuß ist rein (der Text spricht hier nur von Fisch); ungesehen, ungehört, unvermutet." Das heißt wohl (vgl. Mahâv. VI, 32, 14 und Sacr. B. XX, 252 N.), wenn das Thier wissentlich nicht eigens zu diesem Zweck für den Mönchsgenuß getödtet ist (anders Kern und sein Uebers., D. Buddh. I, 237), und so sind beide Stellen, besonders wenn in ersterer auf das Verlangen für sich gebührend Gewicht gelegt wird, auch wohl ohne wirklichen Widerspruch. — Kern (a. a. O., II, 73 ff.) nimmt solchen an, und erklärt ihn einerseits durch Systemlosigkeit anderseits dadurch, daß die Buddhisten „im Verlauf der Zeit . . die strengen Speisevorschriften der Brahmanen zu befolgen" bestrebt waren. Seine eingehende Darstellung der Mönchsnahrung (nach Mahâv. VI, 23 u. a.) beeinträchtigt meines Erachtens ein unziemliches Verspotten aller und jeder Speisegesetze. Wohl überall und stets haben gebildeteres Gefühl und veredelte Sitte, auch besseres Gewähren und Gewöhnen den Menschen in dieser Hinsicht Einschränkungen geboten, und natürlich erfahren diese, wie alles im Alterthum religiöse Heiligung.

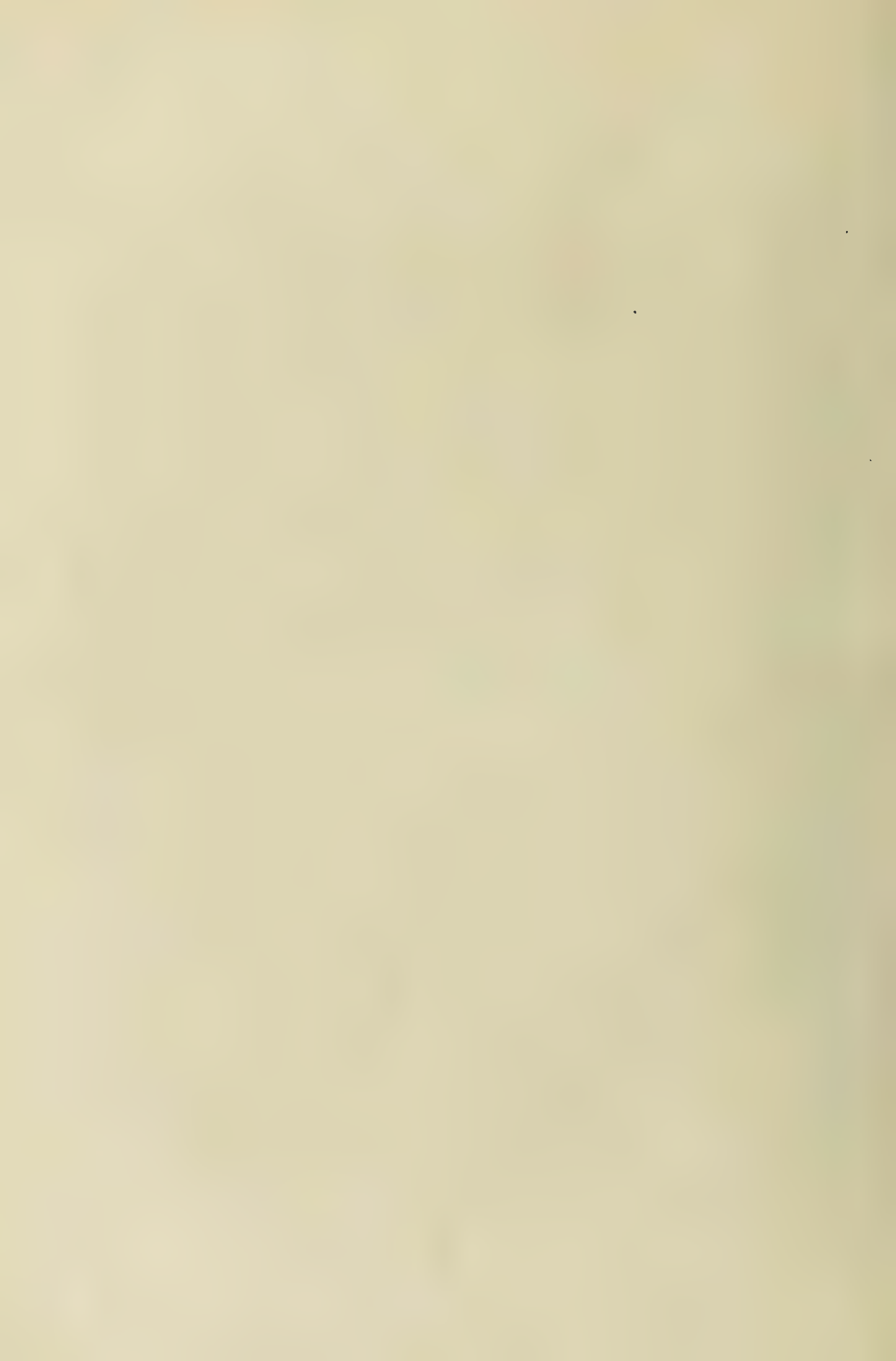
**) Cullav. VI, 1, in dem Regelabschnitt über Wohnungen und Einrichtung. Vgl. Mahâv. I, 23, 2 u. a.

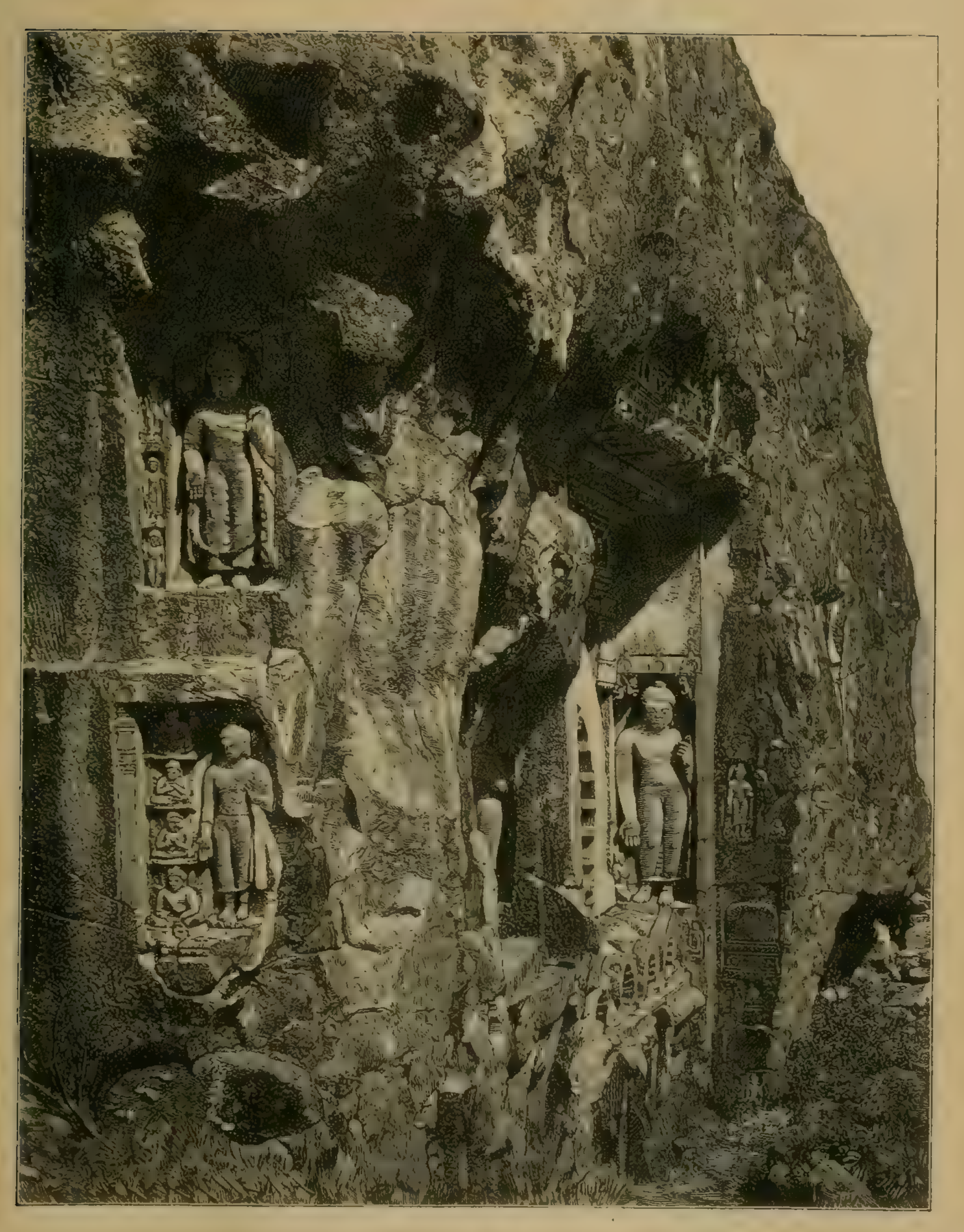
und Paläste, soviel wir verstehen, ein- und mehrstöckige Gebäude genannt, letztere thurm- oder pyramidenartig und terrassenförmig aufsteigend, offenbar Kunst- und Prachtbauten, Höhlen und Grottenanlagen, wie deren Reste uns in mächtigen, säulengestützten Felsenhallen vielfach erhalten sind. Solche sind natürlich so alt und älter als jene Tradition, die älteren mindestens auf zwei bis drei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung zurückgehend. Was deren viele, hier beiläufig bemerkt, in der Fülle und Ueberladenheit ihrer Formen, ihrer Säulenschmuck- und Bildwerke voraussetzen, eine reiche Entwickelung und lang geübte Bauthätigkeit, das scheinen auch noch die wuchtigen Trümmer ältester Grottenbauten zu veranschaulichen, auf einfach und schmucklos ausgehauenen Trägern ruhende Felsenmassen. Ausgehöhlte Nischen mit verwittertem Holzansatz zeigen wohl heute noch jenes anfängliche Zusammenwirken von Natur und Menschenhand, das dem weltentsagenden Klausner und seinem Zögling ihr einsames Obdach gab.*)

Dieser Hang nach stiller Einsamkeit und beschaulicher Zurückgezogenheit, der Grundzug des mönchischen, besonders buddhistischen Wesens, blieb aber obwaltend bei allem Umfange, bei aller Größe und Pracht, welche die buddhistischen Vihâra oder, wie sie als Klosterhöfe noch treffender heißen, die Ârâma oder Sanghârâma auch erreichten und namentlich in der Nähe ansehnlicher Städte erreichten; bei allem was sie als Stätten zahlreichen Zusammenwohnens kennzeichnet, einer entsprechenden innern Einrichtung — Versammlungs- und Speisehallen, Speichern und Vorrathskammern, Feuerstätten und Wasserbehälter, Schlaf- und Badezellen in Menge u. a. — davon wir lesen. Nicht, daß die größeren Klosterhäuser und Gärten etwa leer stunden und namentlich in der stillen Zeit nicht sogar zahlreichen Zuspruch hatten; nicht auch, daß die frommen Mönche alle darauf ausgiengen, allein als Einsiedler, fern von jeder Gemeinschaft mit ihres gleichen zu wohnen. Beides nicht, denn das Gesetz selbst wies die Buddhajünger den einen auf den andern an, zu gegenseitiger Hilfe und Stütze und Ermunterung, zu Zucht, Mahnung und Unterweisung, zu gemeinsamer Feier, wie sie die Uebung und

*) Die fünf Arten von Wohn- oder Lagerstätten, wie sie Mahâv. I, 30, 4 (s. Note dazu) und Cullav. a. a. O. genannt werden, sind in der That nicht durchweg klar und genau zu bestimmen. Vgl. Kern, D. Buddh. II, 53 ff. — Vihâra, die Mönchs- und Nonnen- oder Klosterwohnung, kann auch Grotte (Mahâv. V, 1, 5) und später wohl auch Tempel und Heiligthum bezeichnen. Was dann (ardhayoga) „Halbgespann" heißt und nach den einen „das Gebäude in Garudagestalt", nach andern (Buddhaghosha) „das goldfarbene bengalische Haus" bedeuten soll, erhellt nur in etwa aus seiner Unterscheidung vom folgenden. Das ist „Palast, Tempel", offenbar ein thurm- oder pyramidenartig in mehrere Stockwerke aufsteigendes Gebäude, ähnlich wohl den spätern Pagoden. Nun folgt was als Haus-, Burg-, Schloß- und Söller- oder Dachzimmer-Bau aufgeführt wird. Endlich die Grotte (gabâ), die Höhlenwohnung im Felsen, oder die Hütte aus Stein, Mörtel oder Holz gemacht. — Ueber die buddh. Fels- und Höhlenbauten vgl. besonders Erklärung und Abbildung bei Fergusson, Hist. of Ind. and East. Architecture, Kap. 5 u. 6 (S. 105—68).

Ajunta, Grottentempel (Inneres).





Felsenschlucht der Grottentempel von Ajunta (Nördl. Nizam).



Ordnung in der Gemeinde vorschrieben.*) — Besonders hatte der Neuling für die ersten fünf Jahre zwei älteren Mönchen sich anzuschließen, solchen, die mindestens zehn Jahre ordiniert waren. Sie waren ihm zumal Lehrer und Meister und er selbst ihr Diener und ständiger Begleiter daheim und allerwege. „Der Lehrer," heißt es, „soll seinen Zögling wie einen Sohn, dieser jenen wie einen Vater ansehen; und gegenseitiges Achten und Vertrauen und



Ajunta. Grottentempel, Veranda.

die Lebensgemeinschaft soll fördern und immer weiterbringen in Zucht und Erkenntnis." — Auch ältere Mönche kamen des öfteren zusammen und verbrachten Stunden des Tages und auch wohl der Nacht in ernstheiligem Zwiegespräch und eindringlicher Gesetzesforschung, wenn nicht auch in frommer, schweigender Betrachtung.**)

*) Man darf sich ein Vihâra der ältern Zeit auch wohl nicht für so gar viele eingerichtet denken. Nach Cullav. VI, 11, worauf Oldenberg, Buddha, 369 N., verweist, heißt ein größeres, in welchem zuerst siebzehn und bequem dann noch sechs, also mit Schülern ꝛc. etwa fünfundzwanzig bis dreißig Platz haben. Später wurde das allerdings anders, so daß es im Mittelalter Klosterhäuser gab, die ihre hunderte und tausende von Mönchen beherbergten. (Vgl. Kern. D. Buddh. II, 68f.)

**) Die Ueberl. spricht in gleichen Worten zuerst von einem Upâdhyâya, dem Lehrer und geistlichen Oberhaupt (Mah. I, 125, 6) und dann von einem Âcârya (das. 32, 1),

So war denn wohl Zusammenleben und Wirken unter den Mönchen, wie immer auch dem einen mehr die stille, einsame Zurückgezogenheit, dem andern mehr der engere Verkehr mit Freunden und Genossen behagte, indeß doch allgemein das Getriebe der Städte und der Märkte geflohen und die größere Menge thunlichst gemieden ward. — Das aber ist es, was wir finden und anfänglich durchweg zu finden meinen, kleinere Genossenschaften, aus den Mönchen bestehend, die hier und da, einzeln oder zu mehreren vereint, in einem Umkreise wohnen und durch Zusammenkünfte bei Festen oder andern Gelegenheiten ihre Zusammengehörigkeit wirksam bethätigen. Kreise oder Bezirke der Art wurden früher oder später auch wohl feierlich eingesetzt und abgegrenzt. Die Gemeinde darin — und nur wenige einzelne, wie wir wissen, konnten dieselbe ausmachen — hatte, eine wie die andere, gleiche Pflichten und Rechte, und jedes Mitglied der Gemeinde hatte, eines wie das andere, gleiche Rechte und Pflichten, ohne Unterschied. — Was wir von Vorgesetzten hören, von Leitern oder Sprechern in einer Versammlung, auch von Beamten, wie Magazinverwalter, Kleider- oder Speisenvertheiler u. a., von solchem mit besonderm Auftrag, wie Aufsicht eines Baus u. a., das ist freilich wohl Amt oder Ehrenamt, das jeder bekleiden kann und „nach seinem Wissen und Können" der eine vor andern bekleidet.*) Auf den Vorschlag eines und die Zustimmung aller in der Gemeinde wurde ihm das Amt übertragen, aber nicht damit, soviel wir sehen, auch eine höhere Rangordnung. Rangordnung, wenn sie so heißen kann, ist einzig Altersordnung, die Zeit, die einer dem Orden angehörte, wonach ihm gebührend Ehre und Ansehn zuerkannt wird, in der Reihe der eignen Gemeindebrüder und der andern, zu denen er kommt.

Wie man einem Fremden, zumal einem Ordensbruder ehrerbietig und gastlich zu begegnen gehalten war, wissen wir schon von früher. Man gieng, die jüngern namentlich, dem Ankömmling entgegen, nahm ihm Obergewand und Almosenschale ab, geleitete ihn näher zu einem Sitze und brachte ihm Wasser zum Füßewaschen. Dem hungrigen wurde Speise gereicht, auch außer der Zeit. Darnach erst befragte man ihn um seinen Altersrang, die Jahre und Tage seiner Ordination, um ihm entsprechend seine Stelle, seine Lagerstatt im Vihâra anzuweisen. — An uralte Sitte und fromme Gewöhnung gemahnt, was die Ueberlieferung hier den Mönchen gegen einander, dem Ankömmling nicht weniger als dem Insassen vorhält, Regeln und Vorschriften, die bis ins einzelne und kleinste den Brauch bestimmen.**)

—

das auch Lehrer und Leiter bedeutet. Letzterer erscheint mehr als spezieller, für eine bestimmte Disciplin oder Aufgabe bestellter, ersterer vielleicht mehr im allgemeinen als Lehrer, die höhere Würdens- und Meisterschaftsperson. Ueber die Schwierigkeit genauerer Unterscheidung vgl. zur letzteren Stelle die Note der Ueberss. — Ein Beispiel des erwähnten Zusammenlebens und Forschens geben Anuruddha, mit Nandiya und Kimbila, nach Mahâv. X, 4.

*) S. Cullav. VI, 6; 11; 21, 2 f. u. a

**) Cullav VIII, 1 u. 2; vgl. Kern, D. Buddh. II, 70 f. (das. Fah Hian, Travels, 56).

So wie aber auf den gesunden Menschen hat der Buddha auch auf den kranken gesehen und was diesen benöthigt. Das ist die vierte Zuflucht. Und unter dem Titel „Heilmittel" begreift die Ueberlieferung, was auf Krankheiten, auch auf sonstige Beschwerden, Noth und Bedrängnis bezug hat, „gelegentliche" Regeln, Verwahrungen und Verwarnungen.

Da gebietet denn das Gesetz seinen Mönchen nicht allein die Pflege und Wartung des kranken Bruders, sondern auch sonst alle Rücksicht, nicht nach Art jener „sechs", welche kranke Bhixu gewaltsam aufstehen hießen und sogar von ihren Lagerstätten trieben. Das Gesetz selbst hat alle Rücksicht; seine fünf Hauptheilmittel — Ghee, Butter, Oel, Honig, Melasse — sind sonst verbotene Speisen. So auch vieles andere, was als Medikament in gewissen Krankheiten genannt wird, wie denn in großer Menge unterschiedene Kräuter, Wurzeln, Blätter, Salze, Fette u. dergl. angegeben werden, auch die einzelnen Fälle und Arten des Anwendens, des Einnehmens, Einräucherns und noch andern damals schon, früher und auch später geübten Heilverfahrens. Begreiflich können wir hier auf einzelnes und besonderes nicht näher eingehen.*)

Wie gesagt, auch für sonst bedrängte Lagen, für Zeiten der Noth und des Mangels, da des erlaubten nicht genügend zu erhalten, oder auch bei Ueberfluß, wie auf Reisen, da des wandernden keiner sich annahm: da war dem Mönche manches zu nehmen und zu genießen verstattet, was ihm anders verboten blieb. Gelegenheiten, wie sie erzählt werden, veranlassen zu den entsprechenden Zugeständnissen, solche der Bedrängnis, des Zauderns oder Zweifelns, wovon die Jünger ihrem Meister sagen, der hier einer Nothlage, anderswo einer Klage oder Fürsprache und überall einem gegebenen Anlasse nachgebend seine Bestimmungen trifft. Daran sei nun soviel ihm wolle, soviel wahres und wirklich gegebenes oder vielmehr, wie an den Widerspenstigkeiten der unverbesserlichen sechs, denen mittelbar nicht wenige, wenn nicht die meisten Bestimmungen zu danken, soviel gemachtes wie ihm wolle: die Ueberlieferung aller jener Regeln und Verordnungen erscheint damit auf historischen, entwickelungsmäßigen Boden gestellt.

Eine feierliche Musterung der Gemeinde und stetig wiederkehrende Mahnung jedes einzelnen zur treuen Einhaltung aller Buddhalehren, Gebote und Satzungen ist der Uposatha, auch Poshadha, wie die nördlichen volkssprachlich sagen, der buddhistische Sabbath. — Name und Einrichtung sind durchaus brahmanischen Ursprungs. Von dem alten Rüste- und Fastetag zur Opferfeier benannten

*) Mahav. VI, 1, 2; ferner das. 2; 3—11. Die Aufzählung aller der Namen heilkräftiger Pflanzen u. s. w., noch mehr ihre Verwendungsart zu innerlichem und äußerlichem Gebrauch (Einreiben, Einräuchern, z. B. bei rheumatischen Schmerzen), als Abführ-, Brech-, Gurgelmittel u. dgl., nicht minder die Verfahrungsangaben (Aderlassen, Klystiere u. s. w., das Schneiden bei Beulen, Wunden), alles dieß, sofern nur die Zeit festzustellen, ist gewiß für die Geschichte der Medizin nicht ohne Bedeutung. Vgl. auch Kern, a. a. O., 86f. — Für anderes s. noch Cullav. VI, 10, 2; V, 14 u. a.

brahmanische Wandermönche ihre wöchentlichen Festversammlungen, und deren Vorgange, wie die Ueberlieferung ausdrücklich erklärt, folgte der Buddha, da er dieselben Tage als Feiertage eingesetzt.*)

Nach seiner Angabe waren dieß der vierzehnte oder fünfzehnte und der achte Tag jedes Halbmondes, mit andern Worten die Tage der vier Hauptmondphasen. — Die Unbestimmtheit des ersteren Ansatzes lag offenbar in der wechselnden Länge der Monatsdauer, besonders in der Zeit des Zusammentreffens des alten und neuen Mondes. So konnte es geschehen, daß die beiden Tage, der vierzehnte und fünfzehnte als Feiertage galten, wie denn bei einigen Buddhagläubigen (in Tibet namentlich) noch heute einzig diese Tage gefeiert werden. Allgemein aber und in der Regel waren die vier Tage des Neu und Vollmondes und des ersten und letzten Viertels zu Uposatha- oder Ruhetagen bestimmt, und blieben so (wie in Burma, Nepal und auf Ceylon) bis auf diesen Tag.

Während dieß aber so allen Buddhaanhängern überkam, war auch eine besondere Auszeichnung dem vierzehnten oder fünfzehnten jedes Halbmonats, den Neu- und Vollmondstagen vorbehalten, solche jedoch nur die eigentliche Gemeinde, die Ordensgeistlichkeit angehend. Das war die besondere Uposathafeier, eine feierliche Versammlung aller Geistlichen an jenen Tagen, zweimal monatlich, zur Verlesung des heiligen Regel- und Ordensbuches, des Prâtimoxam (Pâtimokkham).**) — Sie ist damit eine Beicht- und Sühnefeier, deren

*) Upavasatha heißt der Rüste- oder Fastetag, der Vorabend der Somaopferfeier; vgl. P. Wb. s. v., ferner S. 435 u. 40 f. — Daher die Pâliform uposatha, welchem vulgär (nordbuddh.) uposhadha, verkürzt poshadha (prâkr. posadha) entspricht. Nur volksetymologisch scheint letzteres auch aus dem Prâkrit zu erklären versucht; vgl. Erkl. zur L. V.-Uebers., S. 206 f. — Mahâv. II, 1 f. erzählt die Einsetzung. — Einst verweilte der glückselige Buddha auf dem Geierkopf bei Râjagriha. Da versammelten sich fahrende Mönche der Tîrthyaschulen am 14., 15., und 8. Tage jedes Halbmonds und predigten ihr Gesetz, was viele Leute ihnen anzog und zu ihren Anhängern machte. Der Magadhakönig Bimbisâra sah dieß, gieng zum Buddha und empfahl ihm, seine Çâkyasöhne dem Beispiel jener folgen zu heißen. Wie dieß geschehen, heißts weiter, versammelten sich die Bhixu am 14., 15. und 8. Tage jedes Halbmonds und saßen da stillschweigend. Leute, die ihre Predigt zu hören kamen, murrten, daß die Çâkyasöhne da „stumm wie Ferkel" verharrten. Und der Buddha, dem dieß gesagt ward, gebietet seinen Bhixu, an jenen Tagen eine Predigt zu halten.

**) Mahâv. II, 4 hat die bestimmte Anordnung, ebendas., daß Mönche zuvor auch dreimal halbmonatlich, am 14., 15. und 8., die Uposathafeier mit Pâtimokkha-Lesung hielten; eine Bemerkung Buddhaghosas zu das. 34, 8 besagt (S. B. XIII, 271), daß der Uposatha des 14. nur für die andere Hälfte der kurzen Monate zutrifft. — Aehnlich die altisr. Doppelfeier des Neumondtages, 1. Shem. 20; vgl. das griech. ἔνη καὶ νέα. Näheres über die buddh. Sabbathfeier bei Kern, D. Buddh. II, 255 ff., das. nach Köppen, Rel. d. B. 569, die Bemerkung, daß dieselbe „auf Ceylon, in Burma und Nepal noch auf die vier durch eine Woche getrennten Tage, in Tibet dagegen auf den 14. und 15., 29. und 30 des Monats fällt". — Der Tag wird als Ruhetag gehalten, an dem Arbeit und Geschäfte feiern. Man geht festtäglich gekleidet zum Geistlichen, das Gelübde (Glaubensbekenntnis und Fünfgebot, der streng feiernde, welcher tages über fastet, das Achtgebot) abzulegen. Vgl. die Mâyâdevî, S. 569. Auch wird wohl einer Predigt angewohnt; s. Hardy, Manual III, 235 ff.; Childers, Dict. s. v. u. a.

Wesen sich als solche aus dem überlieferungsmäßig geregelten Vorgang bestimmt zu erkennen gibt.

Der Aelteste in der Gemeinde verkündigt den Tag der Uposathafeier, und alle im Gemeindebezirk anwesenden Mönche haben sich am Abende dieses Tages in einem eigens hierfür bestimmten Versammlungsraum, dem Uposathahause, einem Vihâra oder was es sonst sei, einzufinden. Wer krank lag, der konnte durch einen Bruder seine „Reinheitserklärung" der Festversammlung übermitteln. Konnte er das nicht, so mußte er anwesend sein, zur Noth mußte die Versammlung an seinem Krankenlager abgehalten werden. Denn kein Gemeindeglied durfte fehlen. Nur Nonnen — sie hatten ihre eigne Feier — Novizen und Laien waren ausgeschlossen, wenn eine Buddhajüngerschaft bei Fackel- oder Lampenschein, wie angedeutet, ihren heiligen Uposathadienst begieng.

Wenn die Mönche sich versammelt und der Reihe nach ihre Plätze eingenommen haben, ihre Zahl und Zuständigkeit und — wie es nachmals in verschiedenen Gegenden verschieden geschah — alle Erfordernisse einer gesetzmäßigen Versammlung festgestellt waren, begann der Aelteste oder wer als solcher berufen war, mit der Aufforderung zur Verlesung des Prâtimoxa, mit der Einleitung.*) — Er sprach:

„Verehrung dem glückseligen, dem heiligen, dem vollkommenen Buddha!" — „Möge die Gemeinde mich anhören, ehrwürdige Herren! Heute ist Feiertag (des Voll- oder Neumonds), der fünfzehnte des Halbmonats. So es der Gemeinde genehm, möge die Gemeinde Uposatha halten und das Prâtimoxa versehen lassen. Wie ist es betreffs der nöthigen Vorbedingungen zu einer Ordensgeistlichen-Versammlung? Daß die ehrwürdigen Brüder ihre Reinheit erklären, denn ich will das Prâtimoxa aufsagen."

Die Gemeinde antwortet: „Wir alle hier sind zu hören und wohl zu merken bereit."

Und der Sprecher fährt fort: „Wer ein Unrecht begangen, soll es bekennen; ist keines begangen, gehöret Schweigen; aus dem Schweigen der Ehrwürdigen entnehme ich, daß sie rein seien. In solcher Versammlung wird jede Frage dreimal gestellt. Ein Bhixu, der nach dreimaligem Fragen ein bewußtes Unrecht nicht bekennt, macht sich wissentlicher Lüge schuldig; und wissentliche Lüge, ihr Ehrwürdigen, hat der Glückselige für ein Hemmnis (des Fortschritts) erklärt. Darum bekenne der Bhixu sein erinnerliches Vergehen,

*) Bei Kern, D. Buddh. II, 89 ff. ist eine Beschreibung der Feierlichkeit, wie sie heutzutage auf Ceylon begangen wird. — Nach derselben folgt einem paarweisen Platznehmen der Mönche und wechselseitigen Bitten um Vergebung zuerst das Glaubensbekenntnis, mit anschließenden Verehrungssprüchen. Dann die „Vorläufige Untersuchung über die Erfordernisse zur Abhaltung einer gesetzlichen Versammlung". Hierbei wird die Lampe für unnöthig erklärt, da (gegen die alte Vorschrift, Mahâv. II, 26, 9) die Feier am hellen Tage statt hat. Weitere Einzelheiten in dazu gehörigen Fragen und Antworten mögen hier wegbleiben.

davon er rein zu werden begehrt; denn ein Unrecht, so er bekennt, wird ihm leicht sein."*)

Somit sei, erklärt der Sprecher, der Einleitungsvortrag gehalten, und also frage er sie, die Ehrwürdigen: „Seid ihr in diesem rein?" Er frage sie das zweite, frage sie das dritte mal: „Seid ihr in diesem rein?" Und — da alle schweigen — „die Ehrwürdigen sind hierin rein, darum schweigen sie; so nehme ich an."**)

Nach diesem Einleitungsvortrag folgte dann der Vortrag des weiteren, eigentlichen Prâtimoxa, die Vorhaltung der Verschuldungen, Vergehen u. s. w., welche Beichte und Sühne heischten. Mit dem schwerern, solchem darauf Ausstoßung aus der Gemeinde, ganz dann zeitweilig, gesetzt ist, fieng man an, und mit leichterm, Sachen des Anstandes, der Streitschlichtung hörte man auf — acht Abschnitte, mit je einer größern oder geringern Menge von Artikeln, und nach jedem die eben angeführte Frage und Formel der Reinheitserklärung. Und am Ende dann noch die Vorführung der Titel aller Abschnitte mit der folgenden Erklärung. „Soviel von den Aussprüchen des Glückseligen, in Reihe gestellt und in Regeln gebracht, kommt halbmonatlich zum Vortrag. Es gebühret allen, sich darnach zu richten, in Eintracht, in Einvernehmen und Einigkeit."***)

*) Biblisch heißt es (Spr. 28, 13): „Wer bekennt und verläßt, der findet Erbarmen." Aus dem Gegensatz erhellt die buddhistische Anschauung. Sünden verschweigen ist Hemmung, Sünden bekennen ist Erleichterung und Förderung auf dem Weg zur Freiheit und Glückseligkeit. — Darum wurde auch hier diese Einleitung hergestellt, denn mit ihr ist der ganze, einzig mögliche Kultus, in seiner religionsgeschichtlichen Stellung das ganze Buddhathum gegeben.

**) „Rein", worin? in welcher Hinsicht? — Die Uebers. des Pâtim. haben: „are you pure in this matter?" (bei Kern-Jacobi nur „seid ihr rein?") und nach einer Bem. ders. zu Mahâv. II, 3, 3 soll die vorauf geforderte Reinheitserklärung diejenige sein, welche von abwesenden, namentlich kranken Gemeindeangehörigen abzugeben war (vgl. auch Childers, Dict s. v. pârisuddhi); denn wie gesagt, gilt eine Uposathafeier mit unvollständiger Theilnahme (bez. Erklärung) aller in der Gemeinde anwesenden Mönche für ungesetzlich (das. c. 22—24). — Doch scheint die Reinheitserklärung hier dem ganzen Zusammenhange nach in allgemeiner Hinsicht gefordert. Die Versammlung hatte sich vorab „rein" zu erklären, nicht wohl nur bezüglich ihrer Berechtigung im ganzen und einzelnen, die Feier zu halten (daß sie also vollständig, daß keiner in der Versammlung war, dem die Gemeindeangehörigkeit ganz oder zeitweilig entzogen, vgl. Cull. IX, 1, 2; 2 ff.), sondern auch wohl bezüglich ihrer Willigkeit und ihres Bedachts im ganzen und einzelnen, den Vortrag zweckentsprechend aufzunehmen (daß also keiner die Absicht hatte, eine bewußte Schuld zu verschweigen). Diese Erklärung ist aber nicht allein mit dem Zusammenhang sondern auch mit einer spätern „strengeren" Auffassung (vgl. Oldenberg, Buddha 381, N. 2) zu vereinigen, dem Satze (Mahâv II, 27): „Uposatha darf von keinem gehalten werden, der eines Vergehens schuldig." — So entstand Beichte und Sühne vor der Beichte- und Sühnefeier.

***) Die Reinheitserklärung, Fragen und Formel, wie nun weiter zu bemerken, wurden stehend. Also, der schuldbewußte unterbrach später nicht mehr den Sprecher, wie das gewiß anfänglich geschah, sondern hatte eben zuvor zu beichten und sich zu reinigen. Selbst die Erinnerung eines Vergehens während des Vortrages führte nachmals zu keinem lauten öffentlichen Reden, sondern nur zu einem leisen Bekenntnis an den

So wurde die Uposathafeier der Mönche abgehalten und ähnlich, um auch diesen hier gerecht zu werden, die der Nonnen. Ihr Prâtimoxa oder Ordensregelbuch ist ein eigenes, doch im ganzen und, wo nicht naturgemäße Aenderung geboten, auch im einzelnen dem der Mönche gleiches. Nur die Hauptsünden, die Sittlichkeitsvergehen sind, wie schon bemerkt, in doppelter Zahl (acht) aufgestellt.*)

Ueberhaupt war die Schwesterngemeinde, was bei dieser Gelegenheit gleichfalls bemerkt sein mag, in allem, auch im täglichen Leben und Verhalten der einzelnen, den Mönchen gleich angewiesen. Daß sie im Wohnen besondrer Einschränkung unterlag, ist schon gesagt und ebenso was, von äußerm abgesehen, das wesentliche war, ihre den Mönchen untergeordnete Stellung.

So durfte keine Nonne gegen einen Mönch den Mund aufthun, ihn zu ermahnen, zu tadeln oder ihm etwas vorzuwerfen. Wohl aber hatten die Nonnen von einem Mönch, der dazu ersehen war, halbmonatlich ihre Unterweisung einzuholen, hatten ihre Beichtfeier nicht ohne Anordnung der Mönchsgemeinde zu halten, und ihre Bußauflagen und sonstigen Beschlüsse unterlagen deren Bestätigung. Auch zu der Einladungsfeier, wovon hier sogleich zu sprechen, hatte die Einladung wohl von den Nonnen an die Mönche, nicht umgekehrt, auch von den Mönchen an die Nonnen zu ergehen.**)

Diese Feier des sog. Pravârana hat alljährlich am Schlusse der Regenzeit statt, auch gemeiniglich am vierzehnten oder fünfzehnten des Halbmondes, ehe die Mönche auseinander gehen und ihre Wanderungen wieder antreten. Sie ist eine Art Jahresschlußfeier. Ihr eigentliches aber, und was ihr den Namen gibt, ist die Pravârana- oder Einladungszeremonie, eine Einladung oder Aufforderung, die, vom ältesten bis zum jüngsten, jeder Mönch an den andern richtet, so viele ihrer zusammen die Gemeinde bilden, die stille Zeit verbracht und auf Ankündigung diese Feier zu begehen haben. — Da wurde dann also gesagt: „Ich spreche vor euch meine Einladung aus, ihr Freunde, von dessen wegen, was (über mich) gesehen, gehöret, vermutet worden; um

gegenüber sitzenden Bruder mit dem Versprechen der Sühne und Reinigung nach der Feier. Auch wer von dem Vergehen eines andern wußte, hatte diesen vor der Feier zur Buße aufzufordern, nöthigenfalls durch seine Einrede die Feier so lange aufzuhalten. So geben die späteren sog. Khandaka-Texte (Cullav. IX, u. a.) zu verstehen (vgl. Oldenb. a. a. O.).

Im weitern, den Inhalt des Prâtimoxa angehend, sei, abgesehen von ältern Text- und Uebers.-Ausgaben (Dickson, Minayeff), auf die engl. Uebertr. von Rhys Davids und Oldenberg (Sacr. B. XIII.), desgl. auf Kern, D. Buddh. (übers. von Jacobi) II, 87—139 (letztere, nach Dickson durch Hinzunahme der spätern „Fragen und Antworten" der Voruntersuchung, in 10 Kapiteln) verwiesen.

*) Vgl. S. 686. — Auch deren Wortlaut und hierüber näheres bei Kern, a. a. O., 139 ff

**) Dieß ist besonders in den „Acht Hauptstücken" bedeutet. Anderes über Beziehung oder vielmehr möglichste Nichtbeziehung zu den Mönchen ist in dem beiderseitigen Ordensreglement, dem Prâtimoxa enthalten. Weiteres in späteren Texten (bes. Cullav. X) in dem Kap. über die Nonnenpflichten.

Erbarmen, ihr Herren, redet! so ich (mein Fehlen) erkenne, will ich es sühnen." — So ein-, zwei-, dreimal; und, wie früher wohl, wird der Einladung dann auch folge gegeben, daß der eine oder andre ein Verschulden vorhielt. Andernfalls war Schweigen, und so nachmals wohl immer, da die Sühne einer Schuld als vorausgesetzt und ähnlich wie beim Uposatha die Regel galt: Wer ein Verschulden trägt soll kein Pravârana halten.*) — Uebrigens war es besonders bei dieser Gelegenheit, daß einander, namentlich den Mönchen Geschenke gegeben wurden, daß die feierlichen Kleidervertheilungen (Kathina) und festliche Bewirthungen statt fanden, womit das Fest für alle Buddhaangehörigen zu einer heiligen frohen Feier ward.

Das sind nun die Hauptfeste der Buddhagemeinde, die eigentlich buddhistischen Feierhandlungen, um von allem sonstigen hier zu schweigen, was früher oder später an Natur- und Buddhadienst, aus brahmanischem Mythus mit buddhistischer Legende in Verbindung gebracht und zu Fest- und Feierlichkeiten verschmolzen ward. Auch vornehmlich diesem letztern hat sich eine Verehrung heiliger Stätten und Denkmäler, ein späterer Orts- und Reliquienkultus angeschlossen. Und hieran hat sich weiter angeschlossen, was an sich einer älteren Zeit auch wohl nicht durchaus fremd war, feierliche Prozessionen und Festgepränge und Schaustellungen, statt der verpönten brahmanischen eine buddhistische Werkheiligkeit.**) —

Im Geiste des ältern Buddhathums ist alle Verehrung keine andere, und kann aller Kultus und aller Dienst kein andrer sein als Beichte-, Buß- oder Sühnefeier. Da ist keine Anbetung, keine Gottheit, keine Natur, darin Schaffen und Lenken, keine Geschichte, darin Walten und Wirken anzuerkennen. Das ist alles nicht, alles eitel und nichtig gegenüber dem einen was der Buddhajünger erstrebt, seine Befreiung, seine Erlösung. In der Gemeinde, im Buddha und Buddhagesetze findet er was ihn dahin führt, alle Förderung auf seinem Wege, aber auch alle Hemmnisse angewiesen, daß er sie hinweg räumet. — Wenn es daneben, neben Buddha, dem Gesetz, der Gemeinde, noch etwas gibt oder geben kann, was sein Bhixuleben, sein Handeln und Wandeln bestimmt, so ist es die Rücksicht auf eine Laienwelt.

Da ist es nicht einmal, sondern des öfteren gar, daß wir den Buddha bei Gelegenheiten, die seinen Tadel, seine Verbote und Verwarnungen veranlassen, sagen hören: „Solches, o thörichte, ist nicht dienlich zur Bekehrung der Nichtbekehrten, und nicht dienlich, die Zahl der Bekehrten zu vermehren!" — Ebensowenig selten ist's, daß wir bei andern ähnlichen Gelegenheiten die Stimme des Volkes zu hören bekommen, das sich ungehalten über Aufführungen oder Handlungen von Mönchen oder Nonnen äußert: „wie solche — heißt

*) Mahâv. IV, bes. 6 u. 16. — Pravâraṇa (p. pavâraṇa) bedeutet Darreichung, Befriedigung, Einladung. Näheres über die Festfeier, welche sonach zum sog. Kârttika-Vollmond (Oktober) stattfand, s. noch bei Kern, a. a. O., 261 f.

**) Vgl. Köppen, Relig. I, 569 ff; II, 309 ff.; Kern, a. a. O., 262 ff. u. a.

es — die noch dem weltlichen anhangen". So namentlich bei Verfahrungsweisen jener bekannten sechs, aus deren Vorgehen den Brüdern und Schwestern die Lehre ward, wie sie nicht verfahren sollten. — Das mag alles erdichtet sein, auch verhältnismäßig späterer Ueberlieferung angehören. Doch was darin wahr erscheint, bis in die Anfänge des Buddhathums zurücke gehend, das ist die Rücksicht auf die große Menge des Volkes.

In der Sprache des Volkes lehrte der Buddha, und seine Jünger wies er an, die Worte der Meister zu lernen, jeder in seiner eignen Mundart, und sie zu lehren in der Mundart des Volkes. — Uebernatürliches Wesen und Wunderkraft sollte keiner aufweisen, um die Menge nicht irre zu leiten, nicht wie Weiber thun, die um schnödes Geld sich und ihre Künste zur Schau stellen. Aber Wahrhaftigkeit sollte jeder hegen, voll und streng, gegen Fürsten und Volk. — In ihrer Tracht und ihrem äußern Erscheinen, bedeutet er sie, alles auffällige und anstößige zu vermeiden, nicht etwa, wie der oder jener, Hirnschädel oder Todtengebein an sich zu tragen, was gespenstisches, schreckhaftes Ansehen gibt. Solches und anderes dergleichen wurde verboten, dagegen sogar verbotenes erlaubt, wenn ein Nichtthun für das Gemüt von Leuten im Volke verletzend erschien.*)

Wohl begreift sich solche Rücksicht angesichts dessen was wir wissen, wie der geistliche Orden für seinen Unterhalt, sein Nähren, Wohnen, Kleiden u. a. auf das Wohlwollen der Haushälter angewiesen, und wie diese hinwiederum in Gabenwilligkeit ihre Frömmigkeit suchten und fanden. Das mußte schon ein arger Feind ihres Ordens sein, gegen den die Mönche oder Nonnen „ihre Almosenschale umkehrten", oder den sie für einen erklärten, „mit welchem die Gemeinde keine Beziehung habe".**) Und der mußte ausnehmend dürftig oder ungefügig sein, der da nicht gab, wo er die ständigen Gaben anderer, sogar reiche Schenkungen sah, Frauen, welche zu den geistlichen Brüdern oder Schwestern giengen, sie mit Gewändern, Speise und Trank, ihre Greise und Kranken mit Kräftigungs- und Heilmitteln zu versorgen.

Das Erlösungsverlangen hatte auch die Schichten des gemeinen Volkes durchdrungen. Man hörte auf die „Verkünder des Heils", gieng zu den Predigten der Mönche, zu ihren Versammlungen, ihren „Vergnügungsgärten", wofern man sie nicht zu sich einlud, ihre Belehrung und Tröstung zu erhalten. „Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde", hieß es

---

*) Vgl. „Ueber das tägliche Leben der Bhixu" Cullav. V, besond. 33, 8 (Antrag zweier Brahmanen, das Buddhawort in Gesangsform (Gâthâ?) zu setzen; wozu Oldenb., Mahâv. Ausg., Einl. XLIX ff.; 8; 10; 21; Mahâv. III, 14 u. a.

**) Cullav. V, 20, 3 ff. Das. acht Handlungen aufgezählt, die das bewirken: „Wenn einer geht, die Bhixu ihrer Gaben oder Schenkungen zu berauben; um Leid über sie zu bringen; sie des Aufenthaltsplatzes zu benehmen; sie zu schmähen oder zu beschimpfen; unter ihnen Uneinigkeit zu bewirken; wenn einer verächtlich spricht vom Buddha, vom Gesetz, von der Gemeinde. Wer einer solchen That schuldig, dann reuig bekannte und Besserung versprach, wurde des „Bannes" wieder los gesagt."

dann, wie es dereinst und zuerst bei jenen beiden Kaufleuten geheißen. Nicht nothwendig, wie es scheint — vielleicht hatten nur die Fürsten oder die Häupter einer bekehrten Volksmenge das Bekenntnis abzugeben — doch vorausgesetzt war es wohl von allen und jedem, der als „Diener" oder Anhänger (upâsaka) des Buddha, als Laienbruder oder Schwester gelten wollte und galt. Sie feierten dann die Feste der Gemeinde, nahmen an den öffentlichen Lehr- und Bußversammlungen theil und giengen, die frommen namentlich, einem Geistlichen ihre Sünden zu beichten und ihr Glaubens- und Gelübdebekenntnis zu erneuen.*)

So war das Verhältnis der Gemeinde zur Laienschaft: Lehre und Zuspruch einerseits, Liebeswerke, Almosen und Bekenntnis anderseits. Die Gemeinde bestand nur aus Geistlichen, den Laien kaum weniger getrennt, wenn auch weniger stolz als die Brahmanen dem übrigen Volk gegenüber stehend. — Aber auch der Laie wußte sich durch sein Glauben und Handeln auf dem Pfade zur Erlösung. Wenn nicht in diesem Dasein, so konnte er in einem folgenden, nach seiner bessern Wiedergeburt ein Jünger und Nachfolger des Buddha werden. Und dieses, so leicht gemacht, war vermögend, das Volk immer mehr und weiter dem Buddhathum zuzuwenden.

Fünftes Kapitel.

Des Buddha Tod und Nachfolgeschaft.

Wir haben das Buddhaleben der Legende bis zur Erlangung der Buddhawürde dargestellt gesehen, bis dahin, wo eine heilige Ueberlieferung eintrat, uns die Gesetzes- und Gemeindeordnung des Buddha bekannt zu geben. Ueberall ist, woran diese geknüpft erscheint, die lebendige Person und Wirksamkeit des Meisters, die Zeit vor seinem Nirvâna.

Buddhistische Quellen, nördliche wie südliche, hegen dieses Ereignis wie einen hohen heiligen Markstein ihrer Erinnerung. Jenseit desselben sind die Geschehnisse im Leben des Buddha, deren einige wir schon in Verbindung mit seiner Gemeindebildung erzählt erhielten, andere noch bis auf die letzten Lebenstage und Stunden des Meisters kurz angeführt haben sollen. Diesseit desselben sind aber die ältesten Schicksale der Buddhagemeinschaft, die Wahrung und Befestigung ihrer Lehren und Satzungen, die Einigung ihrer getrennten Gruppen und Glieder, mit einem, die patristische Nachfolgeschaft des Buddha.

Auf beiden Seiten ist noch historische Wirklichkeit mit legendenhafter Wundersage durchsetzt und verwoben, sind Namen, namhafte Personen und ihr

*) Vgl. S. 694. Das Gelübde betraf bekanntlich das Halten des allgemeinen Fünfgebots (des dritten hier in entsprechend andrer Bedeutung); besonders verdienstlich und namentlich für den Fest- oder Fasttag waren dazu noch die nächsten drei (S. 651 f.) der mönchischen Enthaltsamkeitspflichten.

Wirken noch in mythisches Gewand gehüllt, mit mythischem Gebilde so fest verwachsen, daß wir da hinnehmen müssen, wie sichs gibt, mit unmöglicher Lichtung und Ausscheidung. So haben wir noch rund zweihundert und fünfzig Jahre nach dem Nirvâna des Buddha, dahinein wohl von da und dort einige Lichtstrahlen fallen, ohne jedoch die Nebel zu zerstreuen und ihre verdeckten Gestalten wirksam zu beleuchten — bis endlich an der Grenze dieses Zeitraums die hehren Felsendenkmale des Mauryakönigs Açoka sich erheben, deren noch unverlöschte Schriftzeichen eine verständliche Sprache reden, die Sprache der ältesten, berufenen und bewährten Zeugen ihrer Zeit.*)

Es war im sechsten Jahre seiner Buddhaschaft als der Buddha mit einer Schar seiner Jünger an dem Sterbelager seines Vaters stand, und der greise König Çuddhodana, die Vergänglichkeit alles entstandnen klar erkennend und von deren Banden befreit dahin schied. Nach seinem Tode wurde die Prajâpati-Gautamî auf ihr wiederholtes, zuerst vergebliches Ansuchen, wie wir wissen, in den Orden aufgenommen.

Aus bösem Neid über die großen Fortschritte, welche die Buddhalehre im Volke machte, suchten sechs ketzerische Irrlehrer, sogenannte Tirthika, die auch mit Namen genannt sind, dem Meister ständig zu schaden und sein Ansehn zu schmälern. Weil der Magadhakönig Bimbisâra nicht darauf eingegangen, bewogen sie den Kosalafürsten Prasenajit, den Buddha zu einem Wettstreit in Wunderkraftentfaltung zu veranlassen, worin sie dann schmählich unterlagen. Die Sage von der Wunderkraftentfaltung wird aber überall berichtet, und ebenso, wie jene sechs trotz ihrer Niederlage nicht aufhörten, dem Buddha durch Verleumdung immerfort entgegen zu wirken.**)

Mehr denn alles Widerstreben der Tirthika oder Irrlehrer bekümmerte

---

*) Die heil. Schriften der Buddh. sind als Quellen unserer Darstellung, soweit wie nöthig, im früheren angezeigt. Eine übersichtliche Kenntnis gewähren Weber, Ak. Vorless. über Ind. Lit.[2], 309 ff., und besonders den südl. Kanon betr. Hardey, East. Monach., 166 (Childers, Dict. s. v. tipiṭakam). Während hier für die Lebensleg. vorzüglich nördl., sind für Gesetzes- und Gemeindeordnung vornehmlich südl. Quellen (sogenannte Sutta- und Vinaya-Texte), als wenn nicht älteren so doch klarern und faßlichern Inhalts, zu grunde gelegt worden. — Mit 250 Jahren wird rund die Zeit begriffen vom Nirvâṇa, 480 (s. S. 565), bis inmitten der Regierung des Açoka, auch Priyadarçin (p. Piyadassi), der im vierten Jahre nach dem Tode seines Vaters gekrönt, ein Sohn des Bindusâra, 291—63, und ein Enkel des Candragupta (p. Candagutta), 315—91, des Zeitgenossen Alexanders d. Gr. und Stifters der Mauryadynastie gewesen. Von dessen berühmten Edikten oder Tafelinschriften hier vorab nur soviel, daß eine der wichtigeren, die von Delhi (vgl. Kern, D. Buddh. II, 383 ff.), aus dem 27. Jahre seiner Regierung, 259—22, datiert, also ziemlich auf der Grenze dieses Zeitraums steht.

**) Vgl. Burnouf, Introd. 162—88; Hardy, Man. II, 290 ff.; Bigandet, Leg. I, 207 ff.; Rockhill, The Life etc., 60 ff.; 79 f.; Kern, D. Buddh. I, 176—98 u. a. — Der erste der sechs ist Pûrana-Kâçyapa („der Hauptzauberer") geheißen. Der Buddha geht auf drei Monate ins Land der Seligen, nach seiner Rückkehr: Geschichte der schönen Nonne Cincâ, welche, angestiftet den Buddha zu verleumden, ihre lügnerische Unthat mit jäher Höllenfahrt büßt.

den Buddha aber ein Zwiespalt in seiner eignen Jüngerschaft, der ihn sich zurück zu ziehen veranlaßte und „einsam zu wandeln". Was indessen seine Zusprache nicht sobald vermocht — er erzählte den Parteien die Geschichte von zwei alten feindlichen Königen, mit der Moral, daß „Haß nicht durch Haß sondern durch Liebe aufgehoben werde" — das bewirkte endlich die Haltung wohlgesinnter Laien gegenüber den streitsüchtigen Mönchen, daß diese in sich giengen und darnach die Eintracht wieder hergestellt ward.*)

Diese und andre Geschichten, Lehr- und Bekehrungsfahrten füllen die ersten zwanzig Jahre der Buddhawirksamkeit, wonach der Tathâgata seinen Vetter und Lieblingsjünger Ânanda als seinen ständigen Begleiter und Wärter einsetzt.**) — Während nun aber südliche, namentlich singhalesische und burmesische Quellen wenig mehr vor dem letzten Lebensjahre des Buddha zu berichten wissen, ist die nördliche Ueberlieferung auch für die Dauer dieser andern Hälfte der Buddhathätigkeit viel weniger lückenhaft bestellt. Daraus tritt alsbald bedeutsam der Austrag des feindlichen Gegensatzes zwischen dem Buddha und seinem andern Vetter, dem Devadatta hervor, was jene südlichen Berichte gewiß ungehörig mit früherem zusammenbringen.***)

---

*) Der Zwiespalt unter den Mönchen von Kauçâmbi wird auch in den Khandaka-Texten (Mahâv. X) erzählt, offenbar zur Anknüpfung der in solchen Fällen giltigen Verhaltungsregeln, und dürfte im wesentlichen (ebenso wie der Widerstreit Devadattas) auf wirklicher Thatsache beruhen. — Einiges andre möge hier nach den angegebenen Legenden-Erzählungen der Vollständigkeit halber noch angemerkt sein. — Der Buddha gewährt einem alten Ehepaar im Lande der Bharga, das sich früherer Verwandtschaft mit dem Bodhisattva erinnert, die Bitte, wie in frühern so in spätern Existenzen stets liebend und glücklich vereint zu sein. — Seine Bekehrungsversuche in Kauçâmbî erschwert die Eifersucht andrer Sektierer; daselbst Ausbruch des Streits in der Gemeinde; die Eintracht im folg. 10. Jahr hergestellt; Unterweisung der brahm. Landbauer des Südgebirges; Gleichnisreden. — Râhulas Mönchsweihe — Belehrung und Bekehrung Mahânâmans des Çâkyafürsten. Suprabuddhas Groll, Widersetzen und Untergang. — Bekehrung eines menschenfressenden Riesen oder Yaxa im Walde von Âṭavî (Âlavî). — Befriedigung eines lehrbedürftigen Brahmanen, Tröstung eines unglücklichen Webers, Zurechtweisung einer Jägerfamilie durch die Kraft seiner Heilslehre. (Bigandet, I, 231—55; Kern I, 199—218.)

**) Vgl. die Bem. bei Bigandet, Legend, I, 260 f. — Ânanda — der Name bedeutet „Lust, Wollust", ähnlich wie Nanda, womit auch wohl verwechselt (vgl. Kern, das. 153) — ist bek. Sohn des Aniruddha und früher schon, was hiermit übr. wohl vereinbar, als Lieblingsjünger des Buddha bezeichnet. — Seine Sehnsucht nach seiner Braut Janapada-Kalyânî („herrliche im Land", wie auch Nandas Braut) kann der Meister zunächst nur durch sein Versprechen ungleich schönerer Himmelsnymphen stillen. Seine bek. Fürsprache für die M. Prajâpatî hat ihn zum Patron aller buddh. Nonnen und Nonnenklöster gemacht (Köppen I, 104). Seine eigne Person, will uns bedünken, hat einen Grundzug jugendlich zarten, weiblichen Wesens, wie ähnliches wohl sonst bei gleichen Jüngern und Wärtern begegnet. — A. knüpft seine Annahme der Stelle an drei Bedingungen, die ihm der Buddha zugesteht; sein Alter kann hiernach nicht, wie einige ansetzen, dem seines Herrn und Meisters gleich gewesen sein. Vgl. Hardy, Man. 241; Rockhill, The Life etc., 58 f.; 88; Kern 31; 92; 149.

***) Vgl. S. 680. Devadatta ist nach nördl. Ueberl. ein Sohn des Amritodana (und der Devadattâ), also ein Bruder des Ânanda, nach südl. des Suprabuddha, Vaters

Im Geiste Devadattas, erfahren wir, herrschte ein unbändiges Verlangen nach Ehre und Gewinn; darum war sein Absehen auf Ajâtaçatru, den Sohn Bimbisâras gerichtet, den er durch Zauberkraft, wie erzählt wird, für sich einnahm. Er wurde von diesem Prinzen hoch geehrt und glänzend gehalten, wobei er den stolzen Plan faßte, selber an des Buddha statt Herr und Meister der Mönchsgemeinschaft zu sein. Aber von dem Augenblicke an, heißt es, entschwand ihm seine Wundermacht.

Auf die Kunde davon, die Maudgalyâyana (von einem Geiste) erhielt und dem Buddha überbrachte, erklärte dieser, „Thoren werden durch sich selbst gerichtet," und kennzeichnete seinem Jünger dabei die verschiedenen Gattungen von Lehrmeistern. Aehnlich beschied er eine Menge andrer Mönche, die ihm von den Ehren Devadattas bei Ajâtaçatru berichteten: „gleichwie zu ihrem Untergang die Musa und der Bambus Frucht bringen, und zu ihrem eignen Verderben die Mauleselin trächtig wird, so macht seine Ehre und sein Gewinn den Devadatta selbst zu schanden."

Nach einiger Zeit saß der Buddha inmitten einer großen Versammlung seine Lehre predigend, auch der König und sein Gefolge waren zugegen, als Devadatta sich erhub und auf den Meister hinzutretend sprach: „Der Herr ist nun alt und betagt, und seine Lebenszeit ist bald herum; möge er seines Glückes denn in Ruhe genießen und die Bhixugemeinde mir übergeben, ich will ihr Leiter sein!" — „Genug, Devadatta," entgegnete der Buddha, „begehre du nicht Leiter der Bhixugemeinde zu sein! Nicht einmal dem Çâriputra und Maudgalyâyana würde ich sie überantworten, geschweige denn dir, einem so nichtswürdigen und eitlen." — So vor dem König und seinem Gefolge abgewiesen und sich beleidigt wissend gieng Devadatta davon, seitdem aber in seinem Sinne arges gegen den Meister hegend. Der aber hieß seine Jünger darauf in Râjagriha öffentlich kund geben, wie Devadatta ein andrer geworden, dessen Reden und Handeln mit dem Buddha, dem Gesetz und der Gemeinschaft nicht mehr im Einklang sei.

Solche Kundgebung nahmen die verschiedenen verschieden auf; Devadatta aber beredete den Prinzen, seinen Vater zu tödten und selbst Râja zu werden;

---

der Yaçodharâ, und der Godhi (Cullav. VII, 3; vgl. Kern, a. a. O. 46; 151 u. a.). Nach der ersteren ist D. auch früher, da der Buddha wieder in Çrâvastî angelangt, nach Kapila zurückgegangen, hatte der Gopâ unehrbare Anträge gestellt und von dieser einen Stoß die Terrasse hinab in einen Weiher davon getragen, die Vorgeschichte seiner ihm von Buddha prophezeiten Höllenfahrt. Aehnliches Begegnis wird ihm später mit der Yaçodharâ nacherzählt. Er soll vom Daçabala Kâçyapa die Zauberkraft erlernt haben, die ihm bei Ajâtaçatru nachmals sein Ansehn erwarb (Rockhill, 83 ff., nach Dulva IV). — Andere hier inzwischen erzählte Geschichten — Mâras Eingebung, den Buddha ohne Speisegaben zu lassen; die Bekehrung eines Räubers; abermalige Versuche der Irrlehrer, dem Buddha mit der Sundari etwas anzuhängen; Belehrung eines Brahmanen; Unterstützung Sumâgadhâs, einer Tochter Anâthapindikas in ihrem Buddhaglauben; Verlöschen des Lichtstrahles eines Brahmanen angesichts des Buddha — mögen hier nur angezeigt stehen.

er wolle den Meister tödten und selbst der Buddha werden. — Ajâtaçatru wurde abgefaßt, da er mit dem Schwert umgürtet in des Königs Gemächer eindrang, und gestand auch vor seinem Vater, was er auf Devadattas Antrieb und aus Herrschbegier gewollt. „Du kannst die Herrschaft sogleich antreten," erklärte Bimbisâra und machte den Sohn zum König. — Dessen erste Regierungsthat war, einen Bogenschützen zur Tödtung des Buddha aufzustellen, ein paar andre, um den Mörder abzufangen und hinzurichten, wieder mehrere gegen diese und so fort eine Anzahl. Was indessen der gedungene Mörder nicht wagte, der angesichts des Buddha reuig seine Waffe streckte und seine Sünde bekannte, ebenso wie die andern alle, das unternahm dann Devadatta mit eigner Hand. Als der Herr auf der Höhe des Geierkopfs wandelte, stieg jener eine Spitze des Berges hinauf und schleuderte ein mächtiges Felsstück gegen ihn hinab, das aber im Fluge zersplitterte und mit einem Splitter nur den Buddha am Fuße verletzte, daß Blut hervorrann. „Thor," rief der Meister hinauf, „du schadest dir selbst; eines Tathâgata Blut zu vergießen wirkt unheilvoll für die Zukunft!" — Seine Jünger aber, die ihn hierauf im Vihâra bekümmert umringten und als Schutzwache sich aufstellten, beruhigte der Buddha und hieß sie auseinander gehen. „Ein Tathâgata," sagte er, „stirbt keines gewaltsamen, sondern nicht anders denn eines natürlichen Todes."

Nun versuchte Devadatta ein anderes. Er bewog durch Versprechungen die Hüter eines bösen männermordenden Elefanten, Nâlâgiri geheißen, daß sie ihn gegen den Çramana Gautama losließen, so wie er die Straße hinab gieng. Da kam das Thier wütig auf den Buddha herzu gerannt, den Rüssel erhoben, Ohren und Schweif aufgerichtet. Bestürzt mahnten seine Jünger zu schleunigem Rückzug; doch der Meister hieß sie ruhig weiter gehen, indeß die Stadtleute bei dem Anblick auf Söller und Balkone stiegen, in Furcht und Glauben getheilt. Jetzt berührt der Buddha die Stirn des wütigen mit seiner Rechten, und siehe! der Nâlâgiri leckt mit seinem Rüssel den Staub von den Füßen des Glückseligen, bläst solchen über seinen Kopf und geht rückwärts, gebeugt, unverwandt auf den Herrn sehend, und dann zahm zurück auf seinen Platz im Stall. — Die Verehrung für den Buddha stieg beim Volke, das Ansehen und die Ehre Devadattas sanken.

Da besprach sich dieser mit seinem Anhang, um Spaltung in der Gemeinde herbeizuführen. Nach einigem Hin- und Widerreden giengen sie zum Meister, und Devadatta stellte fünf Forderungen, die seiner Erwartung gemäß verweigert wurden. — „Devadatta," fragte ihn der Buddha, nachdem er gehört, daß im Volke getheilte Meinung über die Sache sei, „willst du Spaltung unter meinen Anhängern bewirken?" Und als der andere bejahete, fügte er warnend hinzu: „Du bist schon weit genug gegangen, Devadatta! laß ab davon! gar folgenschwer ist solche Spaltung."*)

*) Die Anhänger D.'s sind Çâkya (vgl. S. 680), als welche, Revata ausgen., außer denen dort angeführten hier (Cullav. VII, 3, 14) noch Katamoraka-Tissaka (nördl. Katamoraga und Tishya) genannt werden. — Nach Aufwieglerart sind die Forderungen,

Am nächsten Festtage in der Frühe, begegnet Ânanda auf seinem Almosengang dem Devadatta, der ihm erklärt, von dem Tage an Fest und Feier ohne den Buddha und seine Gemeinde abhalten zu wollen; und der treue Jünger berichtet dieß seinem Herrn und Meister. — In der That zog Devadatta am selben Tage auf den Gayâkopf, die Uposathafeier zu begehen, mit ihm fünfhundert Vrijijünger aus Vaiçâlî, Neulinge im Gesetz, heißt's, welche er durch Vorhaltung der fünf Punkte, bei deren Verweigerung gleichwohl ungestörtes Einvernehmen geblieben sei, überlistet und eingefangen. — „Geht," sagte der Buddha auf deren Kunde davon zu den beiden, Maudgalyâyana und Çâriputra, „da ihr doch Mitleid mit jenen Jüngern zu haben scheint, so geht, ehe sie dem Verderben gänzlich verfallen!"

Stolz und Freude, wie er diese von ferne kommen sieht, machen Devadatta ganz verblendet. Er thut sich auf deren Ankunft recht sehr zu gute, hört nicht auf die Warnung seines Freundes Kokâlika, den beiden nicht zu trauen, und empfängt sie mit der größten Ehrerbietung.

Wie's Nacht wird, und Devadatta von Lehren und Predigen ganz ermüdet ist, bittet er, Freund Çâriputra möge die noch muntre Versammlung weiter unterrichten, er selbst wolle seinen schmerzenden Rücken etwas hinstrecken. Gern willfährt ihm der angeredete, indeß jener in seinen Mantel gehüllt sich niederlegt und einschläft. Nun entwickelt Çâriputra Wunder der Beredsamkeit und sein Freund Maudgalyâyana Wunder der Thatkraft, daß der Versammlung die Augen aufgiengen und sie die Wahrheit vom Entstehen und Vergehen schaute. „Wohlan," rief nun Çâriputra, „lasset uns zum Herrn und Meister gehen! wer sein Gesetz liebt, der folge mir!" Und zumal mit den bethörten fünfhundert zogen Maudgalyâyana und Çâriputra zurück nach dem Bambushain.

Da erwachte Devadatta von Kokâlika aufgeweckt: „Habe ich dir nicht gesagt, den beiden nicht zu trauen, und daß sie arges im Sinne tragen?" So erfuhr jener was geschehen, und das heiße Blut stürzte ihm zum Munde heraus.

Im Bambushaine aber belehrte der Buddha seine Jünger, die zurück gekommen und andere, durch die Fabel von den alten und jungen Elefanten. Letztere fraßen die Lotusstengel im Teiche ungespült und mit allem Schmutz und wurden davon krank oder starben. So die unerfahrene stolze Jugend, die sich vermißt, dem kundigen Alter es gleich zu thun. — Dann zählte er ihnen die Eigenschaften eines guten Sendboten auf, als wie Çâriputra sich einer erwiesen. — Endlich zeigte er, wie Devadatta unwiderruflich verdammt sei, ein Kalpa (Weltzeitalter) hindurch in Höllenqual und Elend zu verbüßen.

---

den Mönchen zu gebieten nur 1) Waldaufenthalt, 2) Bettelkost-Nahrung (keine Einladungsannahme), 3) Lumpengewand, 4) Nachtlager im freien und 5) Enthaltung von Fisch-(und Fleisch-)genuß (vgl. S. 689 ff.). Die größere Strenge im Ordensleben ist ein Köder für die Volksmeinung, daher auch die getheilte Stimmung in der Menge, aber gegen das Prinzip der Buddhalehre, welche in allem den Mittelweg und Maß einhält.

Gewinn, Ruhm, Ansehen und je deren Mangel, schlechte Begierden und schlechte Freunde hätten ihn übermannt und jenes unheilvolle Verhängnis über ihn gebracht, der schon auf dem Wege des Heils dahin geschritten.*)

Damals nun war Ajâtaçatru König von Magadha. Er ließ, wie erzählt wird, seinen Vater gefangen setzen und suchte ihn durch Hunger zu tödten. Seiner Mutter Vaidehî, die ihrem Gatten heimlich Nahrung zuführte, wurde der Zutritt zum gefangenen verwehrt. Und als dieser dennoch wunderbar erhalten blieb und in seiner Zelle umher wandelte — durch den Anblick des Buddha gestärkt, wie einige berichten — ließ ihm der entartete und von dem Devadatta verleitete Sohn die Füße abschneiden.

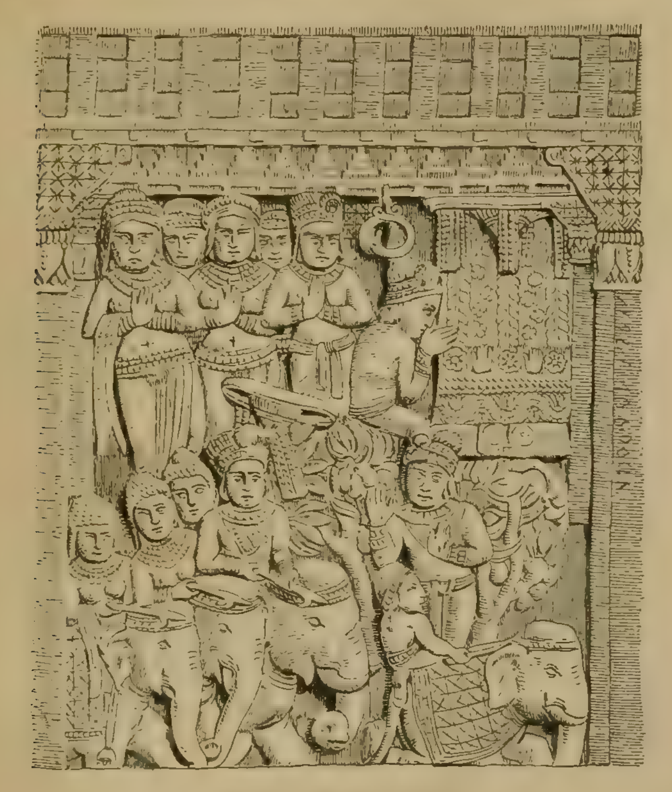
In dieser Zeit ward auch dem Ajâtaçatru ein Sohn geboren; und wie das Kind ein böses Geschwür am Finger bekam, sog es der Vater mit seinem Munde aus und stillte dadurch den Schmerz. So, erzählte ihm seine Mutter, habe einst sein Vater an ihm selbst gethan. Da ward das Herz des Königs erweicht, und er befahl, den gefangenen Vater zu befreien. — Noch

*) So weit die Devadatta-Geschichte in den Vinayatexten (Cullav. VII, 2—4), da ihre Erzählung nur dient, Regeln und Verweisungen bei Spaltungen in der Ordensgemeinschaft aufzustellen. — Im wesentlichen bis dahin stimmt mit dieser südlichen (Hardy, Man. 315 ff.; Bigandet, 262 ff.; Kern I, 226—42) die nördliche Darstellung (Rockhill, 89—94; Kern, nach Schiefner, 278 ff.; das. 246—53). Denn nicht wohl unwesentlich ist, was sogar folgerichtiger scheinen kann, daß D. gleich nach seiner ersten Forderung, das Gemeinderegiment zu erhalten, den Abzug mit den 500 ins Werk setzte, viel weniger noch, daß mit dem einen Elefanten — hier Vasupâla, auch Ratnapâla, wie bei Hardy nachmals Dhanapâla geheißen — noch 500 losgelassen werden. Der Hauptelefant folgt dem Herrn bis zum Ârâma, vor dessen geschlossenem Thor er todt niederfällt. Von solchen und andern, für die Unterschiede der Ueberlieferung wohl interessanten Einzelheiten können wir hier absehen.

Nach späterer (südl.) Ueberl. nun läßt sich D. nach Verlust seiner Gemeinde in einer Sänfte zum Buddha tragen; nach der einen (bei Hardy, 328), um nach neunmonatlichem Kranksein Abbitte zu leisten; nach der andern (bei Bigandet, 265) um sogleich Rache zu nehmen; — doch (überall) erreicht ihn sein Verhängnis, daß er von Feuerglut erfaßt unter Anrufung des Buddha und Bekenntnis seiner Schuld in den Höllenschlund sinkt, ehe er das Antlitz des Meisters gesehen. — Die nördl. Ueberl. läßt seine Verfolgung der fünfhundert durch eine auf seinem Wege entstehende Schlucht hemmen. Später, nachdem ihn der bekehrte Ajâtaçatru nicht mehr vorläßt — und (nach Schiefner bei Kern, 252) auch König Prasenajit zu Çrâvastî ihn davon gejagt — kommt er nach Kapilavastu zurück, wo er sich der Yaçodharâ nähert, die ihn mit dem Fuße die Terrasse hinabstößt (Rockhill, 107). — Von den Çâkya zum Buddha geschickt, dessen Verzeihung anzuflehen, sucht der böse, dort angekommen, Gift unter seinen Nägeln in die Füße des Herrn zu scharren, die aber sogleich demanthart werden. — Noch mit einer Lüge im Herzen will er jetzt seine Zuflucht zum Buddha nehmen, als die Höllenflammen aus dem Boden schlagen und ihn lebendig erfassend mit hinabziehen.

Wir haben aber die Geschichte vom Devadatta so eingehend erzählt, nicht sowohl wegen ihrer vermutlich zu grunde liegenden historischen Wirklichkeit, als vielmehr deswegen, weil sie wie keine andere sonst uns die unzweifelhaften Gegenstrebungen gegen den Buddha und die unterschiedne Parteinahme und Stellung der Fürsten und des Volkes in der Zeit vor Augen bringt.

hörte der greise Bimbisâra das Volk, das seine Freiheit zu begrüßen herbei lief, als er, erschreckt und neue Marter fürchtend, seinen Geist aufgab. — Seinen Sohn aber, den König ergriff jetzt die Reue ob der Unthaten, die er an dem verblichenen begangen. Er zog von einem berühmten Lehrmeister zum andern, von Pûrana-Kâçyapa an zu allen den sechs, ohne in deren Belehrung den gesuchten Trost und die verlorne Ruhe zu finden. Die fand



Bharhut, Ajâtaçatru-Säule.

er, als er endlich auf eines Jîvaka Rath, in dessen Mangohain bei Râjagriha der Glückselige damals weilte, zu diesem gieng und seine Zuflucht zum Buddha nahm: Ajâtaçatru ward dann ein ebenso treuer Anhänger der Buddhalehre, wie es zuvor sein Vater Bimbisâra gewesen.*)

---

*) Die Begegnung des Ajâtaçatru mit dem Buddha fällt nach nördl. Ueberl. (Schiefner, Tib. Leb. 315) in das 36. Jahr der Buddhathätigkeit (vgl. Rockhill, 95 ff.). — Eine ausführl. Darstellung derselben, der Lehren oder Antworten der sechs Tîrthika auf eine und dieselbe Frage des Königs findet sich im sogenannten Sâmañña Phala Sutta, Burnouf, Lot. 449—82 (vgl. Grimblot, Sept Suttas Palies; Rockhill, 95—106). —

Noch ein Ereignis aus den letzten Lebensjahren des Buddha möge hier kurze Erörterung haben, die Zerstörung seiner Vaterstadt Kapila. Südliche Quellen geben sie auch als eine That des Vaidehîsohnes Ajâtaçatru, während nördliche Ueberlieferung, in diesem Falle besser unterrichtet, wie es scheint, sie nicht dem Schwiegersohne, sondern dem Sohne und Nachfolger des Kâçi- und Koçalakönigs Prasenajit, dem Virûdhaka zuschreibt, der sie im Todesjahr seines Vaters ausgeführt, um seine Rache an den Çâkya zu nehmen.

Mit der Mâlikâ oder Mâlinî, einer Sklavin oder natürlichen Tochter des Çâkyakönigs Mahânâman, hatte Prasenajit einen Sohn Virûdhaka.*) Der kam, ein wilder Jäger, wie vordem sein Vater, als er die Mâlikâ fand, in die Gärten und Gehege der Çâkya, deren streitbare Jugend da gegen ihn auszog. Kaum daß er ihr entrann, aber mit Groll im Herzen ob der erfahrnen Bedrohung und Beschimpfung, und nur auf seine Thronbesteigung harrend, um bittere Rache zu nehmen. — Mit Hilfe der königlichen Dienerschaft bemächtigte er sich der Regierung, als sein Vater eben den Buddha besuchte und auf die Nachricht vom geschehenen zum Magadhakönig flüchtete,

---

Ajâtaç. wird da überall und in buddh. Schriften gewöhnlich nach seiner Mutter „Vaidehisohn" (vaidehîputra) zubenannt, was Burn. das., 482, nicht sowohl aus dessen Vatermord als vielmehr aus der Vielweiberei Bimbisâras erklärt. Derselbe legt auch schon, das. 485 ff., gehöriges Gewicht auf die bedeutsame Vermutung Webers, Vorless.[2], 304 f. (vgl. Ind. Stud. III, 156 f.), daß dieser buddh. Ajâtaç. mit dem gleichnamigen der Brâhmana (Brihad-Âranj. und Kaushîtakî-Upanishad), einem „Zeitgenossen und Nebenbuhler" des Janaka, identisch sein könne (dessen Sohn Udâyi Bhadra, buddh., mit dem Bhadrasena der Brâhm., bei Burnouf). Bedenken macht bekanntlich, daß Ajâtaç. der Brâhm. „König der Kâçi" (Benares) heißt, daher möglicherweise ein andrer desselben Namens gewesen. Indessen ist m. E. auch darauf zu achten, was berichtet wird (vgl. Bigandet I, 266). Der kriegerische Ajâtaç. bekämpft seinen Oheim, den Kâçifürsten Prasenajit, wegen einiger Gebiete von dessen Herrschaft und wird durch die Heirat mit der Tochter seines Gegners zunächst versöhnt; dann stirbt Prasenajit, und Ajâtaç. vertreibt nun dessen Nachfolger und Bastardsohn aus seiner Koçala- und Kâçiherrschaft. Wie unsicher auch und verschieden die Ueberl., so könnte dieß doch (bei dem ohnehin brahman. misliebigen Magadha) die Bezeichnung als Kâçikönig einigermaßen rechtfertigen. Wenn aber die Identität zutrifft, so ist wie Ajâtaç. auch Janaka, ebenso Yâjnavalkya ein Zeitgenosse des Buddha und dessen Lehrthätigkeit gleichzeitig mit den Bestrebungen jener brahm. Weisen und Weisheitsfördrer zu setzen.

Uebrigens wurde hier stets bedeutet, daß die Buddhalehre durchaus auf brahm. Weisheit beruht und nichts wesentlich neues bringe, nur darin, daß sie über die Schulschranken hinaus ans Volk gehe und auf dessen Bedürfnis alle Rücksicht nehme, sei der große Unterschied, ihre Macht und der Grund ihrer raschen und weiten Verbreitung zu sehen.

*) Man sieht, wie die Ueberl. auch hier zwischen Kâçi- und Magadhafürsten schwankt; auch ein nördl. Bericht (Schiefner, Lebensb. 288) läßt einen Sohn Ajâtaç.s dem Vir. bei der Belagerung Kapilas zu Hilfe kommen. — Mâlikâ oder Mâlinî ist das „Blumenmädchen" oder die „Kränzewinderin", nach ihrer Beschäftigung so geheißen (bei Rockhill, 74 f.: Mallikâ). Der Name Virûḍhaka ist aber offenbar eines mit Vidûdabha (vgl. Kern, 253 f.) oder Maittadoubha (Mitradubha) wie der betreff. (bei Bigandet, 266) noch genannt wird. Sonst ist Virûḍhaka Fürst der Kumbhâṇḍa (Gnomen), welcher die südliche Gegend beherrscht (Burn., Intr. 167; Lot. 240).

doch eher als diesen seinen Tod sah. Ein Diener Ajâtaçatrus fand im Parke seine entstellte Leiche liegen; er hatte, heißt's, Rüben vom Felde genossen, war



Bharhut, Prasenajit-Säule.

erstarrt hingesunken und vom Straßenstaube erstickt worden. — Prasenajit war siebenundsiebzig Jahre alt, da er starb, und ist gleichen Alters mit dem Tathâgata gewesen.

Alsbald nun zog Virûdhaka mit Heeresmacht gegen die Çâkya, einmal und wieder, tapfer abgeschlagen, bis ein arglistig geschlossener Vertrag ihm die Thore der wohl verwahrten Stadt öffnete. Da hauste denn grausam der verrätherische Wüterich, zerstörte die Stadt und ihre Anlagen von grund auf, jagte ihren König Mahânâman in schmählichen Tod und hielt ein Schlachten unter den Einwohnern, daß Ströme Bluts über die Straßen flossen und große Lachen füllten. Fünfhundert edle Jünglinge ließ er von Elefanten zu tode stampfen — nach andern in eine Grube stürzen, die verdeckt und mit Wasser angefüllt ward — und tausend jungen Frauen oder Jungfrauen, die fortgeschleppt ihm nicht zu willen sein wollten, Arme und Beine abhacken. Er hatte seinen Rachedurst gestillt und konnte abziehend, wie er that, dem Buddha berichten lassen was er ausgeführt.

Der, lesen wir, gieng auf die Brand- und Mordestätten, tröstete noch wimmernde und ächzende und verhieß ihnen im Tode selige Erlösung. In seinen Augen hatte ein unabwendbares Verhängnis seine Erfüllung erhalten. Aber dem Bösewicht, der sie bewirkt hatte, verkündete er binnen sieben Tagen Feuertod und Höllenstrafe, und auch dieser Spruch gieng in Erfüllung. — Nachdem er noch seinen Bruder Jeta umgebracht, bezog Virûdhaka mit seinem Freunde Ambarisha, der ihm zu allem gerathen und geholfen, die beiden mitsamt ihren Weibern eine Burg mitten im Wasser. Aber Sonnenstrahlen, die durch ein Brennglas fielen, setzten die Burg in Flammen; die Weiber entkamen, die beiden jedoch fanden keinen Ausweg; sie verbrannten elendiglich und kamen durch Feuertod in die tiefste der Höllen.

So erzählt die Sage, und so sank die Çâkyastadt und das stolze Geschlecht der Çâkya — bis auf einen, Campaka geheißen, der nach Norden entkam, eine Herrschaft in Udyâna gründete und dort das Buddhathum einführte. Noch heutzutage, wie vor einem Jahrtausend, zeigt man dem Besucher die Stätte, wo einst Kapila gestanden und der Königspalast, darin der Buddha Kindheit und Jugend verlebt, die Stätten, wo Virûdhaka seine Gräuelthaten verübt und bei Çrâvasti, wo er zur Hölle gefahren.*)

Es war im letzten Lebensjahre des Buddha. Da weilte der Glückselige auf dem Geierkopf bei Râjagriha, als der Hauspriester des Ajâtaçatru mit der Botschaft kam, sein König beabsichtige, gegen die Vriji zu felde zu ziehen. Der Buddha wandte sich zu Ânanda, der eben hinter ihm stand. „Weißt du, Ânanda,“ fragte er, „ob die Vriji voll und recht ihre Feierver-

*) Vgl. Köppen I, 83 f.; 113 ff; Rockhill, 116—22 (Fa Hian 87; und Hiuen Thsang, H, VI, 307 ff.); Bigandet, II, 180; Kern, I, 254 ff.; 316 ff. (St. Julien, Voy. des Pelerins Bouddh. II, 309). — Nach Rockhill, 118, N., ist mit dem Namen des Çâkyahelden auf Campaka, die Gegend südöstl. von Kaçmîra verwiesen; vgl. Târan., Gesch., Anh. 29.

Im folgenden, für die letzte Lebenszeit des Buddha ist nun vornehmlich das M. Parinibbâna-Sutta (übers. von Rhys Davids, Sacr. B. XI; vgl. Rockhill, 123 ff.) zu grunde gelegt.

sammlungen halten?" Der gefragte konnte dieß in allem bejahen, worauf jener in gleicher Weise weiter fragt, ob sie in Eintracht zusammen verbunden, nicht gutes abschafften oder schlechtes einführten und die väterlichen Gebräuche wahrten, ihren Alten Ehre und Gehorsam bewiesen, ihre Frauen oder Mädchen nicht gewaltsam behandelten, ihre Heiligthümer überall und Opfer und Riten in Würden beließen, ob sie endlich die Arhant oder Ehrwürdigen unterstützten, einheimische und fremde, nach Gebühr. „So lange," erklärte der Buddha, als Ânanda alles einzeln bejahet, „so lange die Vriji diese sieben Pflichten halten, welche ich ihnen einst zu Vaiçâli im Sârandada-Tempel vorgehalten, können sie wohl emporsteigen aber nimmer sinken." Varshakâra, so hieß der Hauspriester, hatte genug gehört; er begrüßte den Buddha und gieng seines Weges.*)

Darauf ließ der Buddha durch Ânanda die Mönche in und um Râjagriha zusammen berufen, und wie sie in der Versammlungshalle vereint waren, da hielt er auch ihnen (entsprechend angebracht) die sieben Pflichten vor, deren Wahrung ein Gemeinwesen nur gedeihen aber nicht sinken lasse. Und noch andere und wieder andere sieben Bedingungen des Wohlverhaltens hielt er den Brüdern vor, auch eine Sechszahl in Thun, Reden und Denken zu gleicher Wirkung. Er sprach bei nächster Gelegenheit mit ihnen über die herrliche Frucht von wackrer Führung, tiefernster Betrachtung und weiser Einsicht, wo eines das andere trägt und hält.**)

Hiernach zog der Buddha mit Ânanda nach Ambalatthikâ, wie es heißt, wo er im Königshause lehrte, von dort nach Nâlandâ, wo er mit Çâriputra Zusammenkünfte und Unterredung hatte, und von dort nach dem Pâtalidorf (Pâtaligrâma), da ihn die Laiengläubigen und Schüler des Ortes ins Gemeindehaus einluden. Er sprach ihnen bei dieser Gelegenheit von dem fünffachen Verluste der Uebelthäter und dem fünffachen Gewinne derer, die gerecht handeln.***)

In Pâtaligrâma waren damals Varshakâra und Sunitha, die Minister des Ajâtaçatru, eine Feste gegen die Vriji bauend. — Der Buddha, geht die Sage, sah die Stätte von Feengeistern zu tausenden besucht, eine Vorbedeutung, wie er meinte, daß da Fürsten und Volk sich ansiedeln würden. So weissagte er, es werde hier unter namhaften Wohn- und Geschäftsplätzen eine Hauptstadt erstehen, Pâtaliputra, ein Mittelpunkt blühenden Handels und Verkehrs, nur von dreierlei Gefahr bedroht, des Feuers, des Wassers und der

---

*) M. Parinibb.-S. I, 1—5; vgl. Rockhill, 122—26; Bigandet, I, 267 (nur kurz angedeutet, nicht fehlend); Kern, 256 ff. (Note).

**) Das. 6—12; der hier zuletzt angezogene, merkwürdig gehaltreiche Passus wird im folg. bei andern Gelegenheiten noch etliche mal wörtlich wiederholt.

***) Das. 13—25; die Unterredung mit Çâriputra bildet den Gegenstand noch andrer weiterer Sûtrenbearbeitung (s. die Stelle S. 12, N., vgl. auch Lotus, Cap. II.), der Besuch von Pâtaligrâma (Kotigâma) findet sich fast wörtlich auch Mahâv. VII, 28—29 wiedergegeben. Das fünffache des Verlusts ist an Hab und Gut, gutem Ruf, sicherem Auftreten, Ruhe beim Sterben und Seligkeit nach dem Tod; gegentheils des Gewinns.

Zwietracht.*) — Auch folgte er da einer Einladung der beiden königlichen Minister, und dankte seinen edlen Wirthen mit trefflichem Weisheitsspruch. — Das Thor aber, durch welches der Buddha hinaus gieng, wurde nach ihm Gautamas Thor, und die Stelle, von da er über den Strom setzte, Gautamas Furt geheißen.

Während die Leute da, die einen nach Booten suchten, die andern nach Balken, noch andre Flechtwerk zum Floß machten, um über den hoch gehenden Strom zu setzen, war der Buddha mit seinen Jüngern schon am jenseitigen Ufer.

„Narren binden Floß' und Flechtwerk —
Weise sind indeß hinüber."**)

Mit Ànanda gieng der Buddha darauf nach Kôtigràma, dem „Dorf am letzten Ende", und predigte den Mönchen des Dorfes von den vier hehren Wahrheiten, deren Erkenntnis das Verlangen nach Dasein tilge, die Ursache zu erneutem Dasein aufhebe und damit die Wiedergeburt. Und von Kôtigràma zog er mit seinem Gefährten nach den Nàdikà-Niederlassungen.***) In der

*) Pâṭaliputra, das griech. Palim- oder Palibothra, auch Pushpa- und Kusumapura „Blumenstadt" geheißen, war am Einfluß des Çona oder Hiranyabâhu (Erannoboas) in die Gangâ, unweit (westl.) des heutigen Patna gelegen. Vgl. Lassen, Ind. Alt. I², 167 ff.; Köppen I, 162 f.; P Wb. s. v.

Auf jene Weissagung mögen sich, nach Rhys Davids zur Stelle, die gläubigen Buddhisten berufen sowohl für die prophetische Kraft des Buddha als für die Autorität ihrer heil. Schriften. Solchen, welche die schon erfüllte Prophezeiung für die betr. Schriften voraussetzen, ist damit für das Alter derselben (M. Parinibb. u. Mahâv.) wohl schätzbares Zeugnis gegeben, ein bestimmtes doch erst dann, wenn sie bestimmt sagen können, wann aus dem Pâṭalidorf die Pâṭalistadt geworden. — Die Ueberlieferung ist aber in der That unsicher, nicht nur in betreff des Fürsten, der seine Residenz von Râjagriha nach Pâṭaliputra verlegt — sie schwankt zwischen Udâjin oder Udajibhadra, dem Sohn Ajâtaçatrus, und einem spätern Nachfolger Kâlâçoka, die auch schwerlich (mit Jacobi) identisch sind — sondern auch betreffs der Reihenfolge der Magadhafürsten, die wir dreifach verschieden haben, als zuverlässigste (mit Oldenberg) freilich wohl eine ceylonesische (Mahâvaṁsa), doch auch diese mit offenbar willkürlicher Vertheilung der einzelnen Regierungszeiten. So lange daher nicht von anderswo ein fester Punkt gegeben, bleiben wir noch immer für die Zeit vom Buddha bis auf Candragupta (der den Griechen Magasthenes in Palibothra empfieng), oder gar bis auf Dharma-Açoka, wie im Kreise, auf im einzelnen chronologisch unsicherm Boden uns bewegend. — Hier genüge, bezüglich des Gegenstandes auf die betr. jüngere Literatur (Bigandet, II, 183; Rhys Davids, Buddh. Suttas (Sacr. B. XI), Gen. Introd. XV ff.; Zeitschr. d. D. M. G. XXXIV, 185 f, 750 ff.) hingewiesen zu haben.

**) So nach Jacobi zu Kern, D. Buddh. I, 264; vgl. Rhys Davids zur Stelle M. Parin.-S. I, 34 f.; Mahâv. VI, 28, 12 f. — „Die thörichte Welt," wird erklärt, „sucht ihr Heil bei Riten, Zeremonien, Göttern; der Weise entrinnt der Welt und ist gerettet" (vgl. Dhammap. 90 f.). — Auch Wunder, recht gedeutet, sind wahre Geschichte.

***) Mahâv. VI, 30, 5: Nâtikâ geheißen (während Nâdika im Pl. u. Sgl. gebräuchlich). — Die Namensform scheint (nach Jacobi, Anm. des Uebers. zu Kern I, 266, N.) im Zusammenhang mit dem königl. Geschlecht des das. weiterhin (VI, 31) erwähnten Nigantha Nâtaputra (skr. Jnâtaputra), d. i. Mahâvîra, dem Begründer der Jaina-

Ziegelherberge dort hatte er diesem auf sein Befragen über die Zukunft und Bestimmung namhafter Getreuen Auskunft zu geben, von Geistlichen und Laien, Brüdern und Schwestern, die in den Tod gegangen. „Es ist nichts besondres," meinte er dazu, „daß Menschen sterben, und lästig, bei jedem Tode so befragt zu werden." Darum wolle er ihm und allen Jüngern ein Mittel, einen „Spiegel der Wahrheit" geben, sich daraus selber zu weissagen. Im Bewußtsein des Glaubens an den Buddha, an die Lehre, an die Gemeinschaft, dazu gehöriger Erkenntnisse und Tugenden, wie sie von guten, edlen und weisen gehegt werden, dürfe jeder Jünger sich sagen: „Hölle ist keine mehr für mich; ich werde zu niederem Elend nicht mehr erstehen; ich bin meiner Erlösung sicher."

So war der Gedanke an Tod und Ende seinen Jüngern nahe und näher gebracht, als der Buddha mit Ânanda und andern mehr nach Vaiçâli aufbrach und dort im Lusthof der Âmrapâli, der schönen Mangowärterin einkehrte. Immer wieder, auch da mahnte er die Jünger, stets auf ihrer hut, vor- und rückwärts schauend oder, wie er zu sagen pflegte, „bedächtig und aufmerksam" zu sein.

Da kam in Wagenpracht mit glänzendem Gefolge die Âmrapâli gefahren, stieg ab, begrüßte den Glückseligen, und unterwiesen und erbaut lud sie ihn den andern Tag bei sich zu gaste. — Auch die Licchavi, edle Fürsten von Geschlecht, kamen in stattlichem Aufzuge, in allen Farben strahlend einher gefahren, mit gleichem Begehr. Wie aber jene ihnen entgegen und in die Räder fuhr, von ihrem Besuche berichtete und der erhaltenen Zusage, die sie den Herren um keinen Preis ablassen wollte, da meinten diese: „o weh, die Mangomutter hat uns überholt". Und so war's; denn der Buddha, welcher bei ihrem Erscheinen seinen Jüngern gesagt, „wer von euch die Dreiunddreißig (Götter) noch nicht gesehn, der betrachte hier diese Licchavi", konnte ihre Einladung doch nicht mehr annehmen. Er erfreute auch diese mit erbaulicher Rede, gieng aber in der Frühe mit den seinen zur Âmrapâli, die indeß ein köstliches Mahl hergerichtet hatte. Nachdem sie ihren Gästen reichlich aufgewartet und an der Belehrung des Meisters sich ergötzt hatte, machte sie der Gemeinde mit dem Buddha an der Spitze ihren Mangolusthof zum Geschenk.*)

---

sekte, zu sein. Bei Vergleichung der betreff. Passus in Mahâv. und M. Parin.-S. stellen sich in Zeit und Folge Unterschiede heraus (s. Rhys Davids, S. 30, N.), die noch anders in betracht kommen mögen.

*) Letzteres, das Geschenk fehlt im tib. Text; Rockhill, 130, 1. — Daß übrigens ein Stück wie dieses sein mythisches Gepräge hat und was es im einzelnen, in Namen (âmra- ist p. ambâ- „Mutter" und „Mango"), Aufzügen u. a. angethan, wohl auf das ganze überträgt, kann man unbedenklich zugeben, ohne in diesem und andern einer Kern'schen Auffassung (vgl. die Note S. 259; 268 f.) beizutreten. Auch die Bevorzugung „der schönen Sünderin" vor den Fürsten und Edlen, den Licchavi (s. P. Wb.) dürfte demnach anders als aus der religiösen Auffassung mit Bigandet (s. N. zur Stelle, M. Parinibb. 33 f.) zu erklären sein.

Die stille Zeit, die folgte, seine letzte, verbrachte der Buddha im nahe gelegenen Bailvadorf, indeß die Mönche auf sein Geheiß in und um Vaiçâli wohnten. Es war damals, daß der Meister schwer erkrankte und nur in dem Verlangen, von den seinen sich noch zu verabschieden, die Kraft fand, sich noch einmal aufzuraffen. Seinen bekümmerten Gefährten beschied er da unter anderm wie folgt. „Wer möchte denken, Ânanda, daß auf ihm allein das Gemeinwesen ruhet? auch der Tathâgata mag nicht so denken. Siehe — sagte er weiter — ich bin ein achtziger jetzt, alt und betagt und abgenutzt, meinen Leib mit Mühe fortschleppend. Da sollte nun jeder sich selbst Licht und Leuchte sein, bei sich selber und nicht beim andern seine Zuflucht suchen; wer solches bestens thut, wird höchstes erreichen."

Es war hiernach, daß die beiden eines Morgens das Câpâla-Heiligthum hinan giengen, da sich der Buddha auf einer Matte niederließ, und Ânanda ehrerbietig ihm zur Seite. Wie jener sich damals aussprach, gab er das menschliche Verlangen kund, noch länger und lange auf Erden zu bleiben, dem andern damit klar bedeutend, dahin seine Bitte zu äußern. Doch obwohl er noch einmal und wieder so sprach, verharrte Ânanda schweigend, worauf der Meister ihn veranlaßte, sich beliebig weiter abseits zu setzen.

Da geschah es, was die Sage berichtet, daß Mâra, der Böse dem Buddha erschien und ihn aufforderte, nunmehr aus dem Dasein zu scheiden, und dieser ihm die Antwort gab, welche wir schon kennen: „Freue dich, Böser, das endliche Verlöschen des Tathâgata wird in kurzem geschehen; noch drei Monate von hier ab, und der Tathâgata wird sterben." — Der Buddha aber befreite sich da von dem Wunsche länger zu leben; und Donner, heißt's, rollten in der Höhe, und die Erde erbebte, wie er sich also befreit.*)

Ânanda, lesen wir, war hiernach wieder zum Buddha gegangen und empfieng von diesem Belehrung über die Ursachen solcher Erderschütterung, wie er sie eben erfahren und hieran angeknüpft über verschiedenes andere, was hier nicht des nähern zu erörtern. Dann erzählte ihm der Meister von seiner frühern und eben jetzt wieder durch Mâra erhaltenen Aufforderung, aus

*) Vgl. S. 666 f. — Nach M. Parinibb.-S. III, 2 f. hatte der Buddha gesagt; „Ein wie lieblicher Fleck, Ânanda, ist doch Vaisâli und das Udena (Udyâna) und (unter andern) das Câpâla-Heiligthum! — Ânanda, wer immer ausgedacht, sich entwickelt, geübt, gewirkt und sich gebracht hat bis auf die Höhen (der vier Pfade) der Wunderkraft, daß er ihrer Meister geworden, sie als Mittel des (geistigen) Fortschritts und als Basis heiliger Erhebung anwenden kann, der, sollte er wünschen, könnte in demselben Dasein ein Kalpa oder den Rest eines Kalpa verbleiben. Der Tathâgata auch hat ausgedacht u. s. w., er könnte, so er wollte, in demselben Dasein ein Kalpa oder den Rest eines Kalpa verbleiben." — Ueber „Wunderkraft" (riddhi, p. iddhi) s. des Uebers. N. zur Stelle. Ânanda, wird weiter erzählt, war unfähig, den Wink, so klar er gegeben, zu verstehen; Mâra hatte seinen Sinn bestrickt. — Der Vergleich mit ähnlichen Auslassungen und Wünschen andrer Religionsstifter vor ihrem Ende ist nahe liegend (vgl. die Anm. des Uebers. zu Kern I, 272), doch wie in den Religionslehren selbst so weit auch und solcher Art ist der Unterschied.

dem Dasein zu scheiden, und von seiner bestimmten Antwort, die er dem Bösen gegeben. Nun erst flehete der Jünger, es möge der Herr noch dieses Kalpa hindurch leben, noch dieses Kalpa hindurch „aus Erbarmen für die Welt", wie er sagte, „da bleiben, zum Heil und Frommen für Welt und Wesen, für Götter und Menschen!" „Zu spät!" wurde ihm vom Buddha bedeutet, indem er ihm die Gelegenheiten vorhielt, wann er solche Bitte mit entsprechendem Erfolg, wie an jenem Tage noch hätte stellen sollen. Jetzt sei es zu spät. Doch habe er gelernt, beruhigt ihn der Meister, wie man von allem, was einem lieb und theuer ist, sich trennen und scheiden müsse. In der Natur aller Dinge, die entstehen, liege nothwendig, daß sie vergehen. Er habe längerem Leben entsagt; und nicht zu bereuen, noch zu widerrufen sei das Wort, das er gesprochen: „Nach drei Monaten von nun ab wird der Tathâgata sterben."

Und so verkündete der Buddha alsbald auch den Mönchen in und um Vaiçâlî, die Ânanda auf sein Geheiß in die Söllerhalle des großen Hains zusammenberufen, sein nahes Ende. Er ermahnte sie zu treuem Festhalten an den Wahrheiten seiner Lehre, deren Summe er ihnen in kurzer Inhaltsübersicht nochmals vorhielt.*) — Alles erstandene, alles „zusammengesetzte Wesen", sagte er, „altert und geht dahin. Auch des Tathâgata Auflösung steht in kurzem bevor: nach Verlauf von drei Monaten wird der Tathâgata sterben. — Seid achtsam, ihr Brüder, und ernst bedacht!"**)

Wie der Buddha noch im Vailvadorfe weilte, kam Çâriputra, sein vorzüglichster Jünger, sich auf immer von ihm zu verabschieden. Er gieng im Vorgefühl seines nahen Endes nach Nâlanda, seinem Geburtsdorfe, von mehreren hundert Schülern und Anhängern begleitet. Hier bekehrte er noch

*) Im M. Parinibb.-S. III, 65 ist diese Inhaltsübersicht in sieben Titeln aufgeführt, deren Angabe hier ohne die nöthige Erklärung (s. die Note des Uebers. Sacr. B. XI, 62 f.) kaum dienlich und in anbetracht der gegebenen Darstellung der Buddhalehre unnöthig erscheint.

**) Wir sind nach besagter Quelle bisher der südl. Ueberlief. gefolgt, von der seit dem Besuch der Âmrapâlî die nördl. Sage mit ihren Zügen durch das Malla- und Vriji-Gebiet allerdings einigermaßen abweicht (vgl. Rockhill, 130 f.; Kern [nach Schiefner] 274 ff). — Hierin besonders ist, was nach tib. Quellen schon früher (Rockhill, 109 f) anders und in anderm Zusammenhang, hier aber auch sehr eingehend in der burmes. Legende (Bigandet II, 9—27) erzählt wird, der Tod des Çâriputra und Maudgalyâyana, der beiden Hauptjünger, wovon im folg. Texte kurz berichtet wird. — Nicht auch überall in nördl. Quellen finden wir die hier (bei Kern a. a. O.) angeführte Prophezeiung des Buddha auf einen König, der nach hundert Jahren als Açoka ihm zu Ehren unzählige Heiligthümer errichten werde, und ebensowenig was als Bitte, an Kâçyapa und Ânanda gerichtet, ihm in den Mund gelegt wird, vor einer gewissen Zeit und Ueberlieferung der Lehre an einen andern (dem gleiches wieder an andre aufzugeben) nicht zu verschwinden. Dieß sind doch wohl sicher spätere Zusätze, obwohl die Namen hier mit andern in jene mythologisierende Deutung gezogen werden, bei der wir, beiläufig bemerkt, im Zweifel sein mögen, was wir mehr bewundern sollen, die Findigkeit des Erklärers oder des Schöpfers solcher Mythen oder gar die Gläubigkeit ihrer Nachbeter.

seine greise Mutter und starb bald darauf in demselben Gemache, in welchem sie ihn geboren. — Gleich nach ihm gieng auch sein Freund und Gefährte Maudgalyâyana in das ewige Nirvâna ein, von Mordgesellen getödtet, welche, wie es heißt, von andern eifersüchtigen Sektierern gedungen waren. — Auf die Nachricht hiervon feierte der Buddha vor der gesamten Gemeinde die Herrlichkeit dieses vorzüglichsten, bekehrungstüchtigen Jüngerpaars, dessen Ueberresten und Gedenken hernach ehrende Heiligthümer errichtet wurden.*)

Noch einen letzten Blick warf der Tathâgata auf Vaiçâlî, als er in der Frühe nach Bhândagrâma weiter zog und von dort nach den andern Dörfern, welche in der Ueberlieferung mit Namen genannt werden. Auf dem Wege belehrte er den Ânanda und die andern, welche mit ihm waren, sprach ihnen von den vier Wahrheiten oder Grundsätzen trefflichen Lebenswandels, trefflicher Betrachtung, trefflicher Erkenntnis und trefflicher Befreiung, welche zumal das Verlangen nach Dasein stillen und dieses aufgehoben machen. So gelangte er nach Bhogagrâma und weiter nordwärts nach Pâvâ, in den Mangohain des Cunda, des Schmieds oder Kupferschlägers.

Der hörte da den Vortrag des Buddha und lud ihn mit seinen Jüngern auf den andern Tag zu gaste. Und am Morgen holte er seine Gäste ab, bewirthete sie mit Speisen, köstlichen und vielen, die er in der Nacht gerichtet, und erbaute und erfreute sich abermals an der Belehrung des hehren Meisters.

Es war aber dieses Mahl, das ihm Cunda bereitet, des Tathâgata letztes gewesen. Nach dessen Genusse, wie er da aufbrach, fühlte er sich von heftigen Schmerzen ergriffen und sterbenskrank, erholte sich indessen wieder und gieng weiter gen Kusinâra oder Kuçinagara, der Mallastadt.**) — Doch schon bald mußte Ânanda dem ermüdeten seinen Mantel hinbreiten, sich darauf nieder zu legen, ihm dann Wasser holen für seinen Durst. Nur zögernd getraute

*) So g. Caitya, die allgemeinste Benennung von Heiligthümern, als welche nicht nur Gebäude in der bek. Haufen- (Halbkugel-)form mit kegel- oder pyramidenförmiger Krone galten, sondern auch Steine, Bäume u. a., wie solche unzweifelhaft schon vorbuddhistisch dem Andenken von Ereignissen und Menschen (Heiligen) gemacht wurden. S. Fergusson, Hist. of Ind., Archit. 105 ff.; Hodgson, Essays 30 ff; 49 ff.; Kern, D. Buddh. II, 173 ff. — Nach Rockhill, 111 f. gibt der Buddha selbst dem Anathapindada Weisung, wie das von diesem im Jetarhaine für Çâr. zu errichtende Caitya zu bauen (vgl. Bigandet II, 25), während (das. 27) das dem Maudg. zu Ehren im Bambuhaine zu Râjagriha errichtet ward.

**) Ueber Kusinâra im Pâli und skr. Kuçinagara, das wir m. E. (mit Wilson, Childers u. a.) kühn für eines ansehn dürfen, vgl. Cunningham, Anc. Geogr. 430 ff. Darnach ist es das heutige Kasia (Kusia), westlich des alten Rinnsals der Chota Gandak oder Hiranyavatî (vgl. auch Köppen I, 115). — Weniger einleuchtend und zutreffend scheint die Identifizierung des heut. Padaraona oder Padaravana mit dem älteren Pâvâ (das. 434 f.) und wenig sicherer, wie dort von den vielen Flußrinnen, die heut. Bâdhi oder Badhi für die ältere Kakutsthâ (Kakutthâ) angenommen wird, obwohl die Entfernung (8 engl. Meilen unterhalb Kasia) wohl zutreffen mag. — Die ganze Strecke von Vaisâlî bis Kasia (s. die Karte Nr. XI, das. zu 388) wird auf 140—160 engl. Meilen (ungef. 20 Yojana) angegeben, und Oertlichkeiten, Trümmer (Stûpa) und Benennungen unterstützen noch heute die hieran geknüpfte Sage der letzten Buddhawanderung.

sich da der Jünger, dieß, wie geheißen, aus dem nahen Bache zu holen, den Fußtritte und Karrenräder, die hindurch gegangen, arg getrübt hatten. Kaum aber, heißt's, daß Ânanda daraus geschöpft, und das Wasser in seiner Schale erschien hell und klar, und er brachte es dem durstigen zu trinken.

Da aber, wird erzählt, kam ein Mann aus niedrer Kaste, ein Pukkasa aus Kusinâra des Weges. Der hielt an und hatte nicht sobald sich mit dem Buddha in Unterredung eingelassen, als er merkte, daß die Geisteskraft dieses Meisters die seines frühern Lehrers — er war ein Anhänger des Ârâla Kalâma — bei weitem übertraf. So erkennend, belehrt und bekehrt, hieß der junge Mallier, der er war, einen seiner Leute ein paar glänzende golddurchwirkte Gewänder bringen, die er dem Buddha beim Weggehen ehrerbietig zum Geschenke gab.

Wie er gegangen und Ânanda seinem Herrn und Meister jene Gewänder angelegt, siehe! da strahlte dessen Hautfarbe, den Glanz des Zeuges verdunkelnd, in hellem Lichtglanz, ein Zeichen, wie der Buddha erklärte, seines nunmehr nahen Endes.*) „In dieser Nacht, Ânanda, um die dritte Wache, in der Nähe von Kusinâra, im Sâlhaine der Malla, zwischen einem Zwillingspaar von Sâlbäumen wird das vollkommene Dahingehen des Tathâgata sein.“ Dieß sagend forderte er auf, weiter zur Kakutsthâ zu ziehen.

So zogen denn die beiden, von einer Schar Mönche begleitet, zur Kakutsthâ, und der Buddha badete dort und trank vom Wasser des Flusses.

Auf dem andern Ufer, in einem Mangohain legte der müde und kranke Greis sich dann wiederum nieder — ein Mönch, auch Cunda geheißen, breitete ihm den Mantel hin — worauf er an Ânanda das Wort richtete. Keiner sagte er, solle Cunda, den Schmied, ob des Mahles tadeln, das er dem Tathâgata bereitet; denn wie nur eines, das er damals genossen, bevor er zur höchsten Erleuchtung aufgestiegen, so gut und verdienstlich sei dieses, wonach er nun zum vollkommenen Dahinscheiden eingehe. So solle man sagen, daß man aus seinem eignen Munde, aus dem Munde des Tathâgata es gehört, wie seliger Lohn dafür dem Geber beschieden sei. Auf diese Weise solle alle Gewissensbeschwerde dem Herzen Cundas, des Schmiedes verwehrt sein.**)

---

*) Vgl Rhys Davids zur Stelle (M. Parin. IV, 50 ff.): „In der Nacht, Â., in welcher der Tathâg. zur höchsten und vollkommenen Erleuchtung gelangt, und in der Nacht, in welcher er dahingeht in einem Dahingehen, das nichts zurücke läßt, zu diesen beiden malen wird die Hautfarbe des Tathâg. hell und strahlend.“ Dieß, woran sich, wie bemerkt wird, die Sage von einer Verklärung, einer leiblichen Wandelung des Buddha angeschlossen (s. Rockhill, 134 f.).

**) Die Darstellung der letzten Buddhawanderung nach nördl. und südl. Quellen ist bis hieher ohne erheblichen Unterschied (anders anscheinend nach der Gegenüberstellung bei Kern a. a. O.), ausgenommen, was die beiderseits berichtete Bewirthung durch Cunda angeht. Bei dieser sagt bek. nur die südl. Ueberl., daß C. dem Buddha Schweins- oder Eberbraten („dried boar's flesh“) vorgesetzt, den letzterer einzig für sich allein in Anspruch genommen. Von dem Genusse desselben sei er dann so schwer (an Dyssenterie) erkrankt, während die nördl. Ueberl. nur von Wiederkehr alter Rücken-

— Und damit erhub sich der Buddha und mahnte auch seine Begleiter zum Aufbruch

Sie kamen in den Sâlhain der Malla, in der Nähe von Kusinâra, auf dem andern Ufer der Hiranyavatî, der „goldigen"; und zwischen den Sâlbäume-Zwillingen, inmitten derselben hieß der Buddha seinen Jünger ihm das Lager zu bereiten mit dem Kopfe nach Norden. „Ich bin müde, Ânanda," sagte er, legte sich dann auf die rechte Seite nieder, das eine Bein über das andre gestreckt, „vollbedacht und vollbewußt".*)

Nicht war die Zeit, daß Sâlbäume blühen; doch diese hier, erzählt die Sage, standen voller Blüten, davon sie auf den Buddha hinab schütteten. Dazu fielen himmlische Mandâravablumen und duftige Sandelpuder aus den Höhen. Und Sphärenmusik und Gesang rauschten in milden Lüften, dem scheidenden Tathâgata zu Ehren.

„Fürwahr, Ânanda," begann dieser, „man ehret den Tathâgata doch mehr und besser, wenn Brüder oder Schwestern oder sonst Anhänger die großen und kleinen Pflichten erfüllen, gerecht und fromm darnach wandeln. Darum, Ânanda, seid ihr standhaft, die großen und kleinen Pflichten erfüllend, gerecht und fromm darnach wandelnd."

So sprach der Buddha und manches andre noch auf Befragen seines wissenseifrigen Jüngers, dem noch so vieles zu lernen übrig schien, jetzt, da er im Begriffe stand, seinen geliebten Lehrer und Meister zu verlieren.**) —

---

schmerzen spricht. — Dieser Schweinsbratengenuß hat nun viel Aufhebens gemacht, auch wohl in neuerer Zeit zum Vorwurf gegen den B. gedient vgl. Bigandet II, 41 f. N. 5). — Kern möchte darin eine Anspielung „auf ein Reinigungsfest gegen Jahresschluß" nach Art der röm. suovetaurilia sehen, eine Beziehung, so passend oder unpassend wie vieles andere, was er zur Stütze seiner mytholog Auffassung vorbringt. — Sei dem nun, wie ihm wolle, die nördl. oder südl Ueberl. hierin die ältere (letztere viell. auch nur ein älteres, durch die spätere Apologie gestütztes Misverstehen) — der Tod mußte seine Veranlassung haben: damit scheint alles gesagt. — Auch bei Gelegenheit dieser Schutzrede erscheint ein Cunda (auch Cundaka) als der, welcher dem B. seinen Mantel unterbreitet, aber als Mönch und darum „anscheinend ein anderer als der Schmied" (Kern oder Sohn des Schmiedes. In der burmes. Leg. wird jener auch Tsanda, dieser Tsonda geheißen Der Name des dienenden Mönchs könnte die Apologie für den Schmied veranlaßt haben, sonst freilich begünstigen Name und Gelegenheit die Identifizierung.

*) Die Hiranyavatî wird auch als älterer Kanal oder Abfluß der kleinen Gandatî (Chota Gandak) bestimmt, doch wohl nicht westlich (Bigandet, 40), sondern vielmehr östlich von Kuçanagara (Cunningham, a. a. O. 432). — Sâlbäume-Zwillinge heißt, wie erklärt wird (Rhys Davids z. St.), eine Doppelreihe solcher Bäume (vatica robusta), zwischen denen für Gelegenheiten eine Platte von Holz oder Stein als Sitz- oder Lagerstatt angebracht war. Posituren, wie hier angedeutet, auf die rechte Seite gestützt, das linke Bein über das rechte gezogen, finden sich in Buddhastatuen, auch in Kolossalgrößen und roher Arbeit, in vielen bes. südlichen Heiligthümern (Bigandet, 457 f.)

**) Hier ist erstlich die Geschichte vom Mönch Upâvana, der sich mit seinem Wedel oder Fächer vor den Buddha stellt und von diesem weggewiesen wird. (Nach der burm. Leg., bei Bigandet II, 47 f. N., ist es jetzt eine Nonne Oupalawana, deren Familienbeziehung näher angegeben wird.) Grund der Wegweisung sei die Ankunft unzähliger

Dieses Bewußtsein übermannte den Ànanda, daß er beiseite gieng, unfähig, seine Thränen einzuhalten. Aber der Buddha, der dieß bemerkt hatte, hieß ihn zurückrufen, sprach ihm abermals von der Nothwendigkeit des Scheidens von allem was einem lieb und theuer geworden, vom ewigen Gesetz des Entstehens und Vergehens, und gab ihm tröstliche Versicherung. Dann pries er laut die Treue und Anhänglichkeit dieses seines Jüngers, dessen Einsicht, die ihn alles zu rechter Zeit thun ließe, kommen und gehen, reden und handeln, dessen Gefälligkeit und herzgewinnende Beredsamkeit. Kurz, er pries anerkennend die herrlichen Eigenschaften dieses Bruders und musterhaften Dieners vor der ganzen Versammlung.

Hierauf bat Ànanda seinen Lehrer und Meister, doch nicht bei diesem armseligen Kuçaflecken aus dem Dasein zu scheiden, sondern eher bei einer der sechs Hauptstädte, die er nennt, wo begüterte Brahmanen und Haushälter seien, die den sterblichen Resten des Tathâgata alle Ehre erweisen würden.*)

„Sprich nicht so, Ànanda!" wurde ihm geantwortet. Der „armselige Kuçaflecken", wie er ihn heiße, das sei einstmals unter der Regierung eines Großkönigs Mahâ-Sudarçana eine blühende volkreiche Stadt gewesen, Kuçavati genannt, voll der Freude und des Glücks. Doch möge er nun hingehen und den Malla in Kusinâra das hier nahe bevorstehende Ende des Tathâgata anzeigen. Auf daß sie nicht später sich vorwerfen, hieß es, dem, der in ihrer Stadt gestorben, nicht in seinen letzten Stunden aufgewartet zu haben.

Und Ànanda that, wie ihm geheißen, und seine Nachricht brachte Trauer und Bestürzung über die eben versammelten Malla. Von Mund zu Mund gieng der Ruf: „Nur zu bald wird das Licht der Welt verlöschen!" Und alt und jung zogen die Leute der Stadt in den Sâlhain, an das Lager des Buddha, und nacheinander, gruppenweise, wie sie Ànanda ihm vorführte, bezeigten sie dem Tathâgata ihre Verehrung.

Es war noch in der ersten Nachtwache, da zur selben Zeit ein Mönch, Subhadra mit Namen, herankam. Auch ihn hatte das Vorwissen vom nahen Dahinscheiden des Tathâgata hergeführt und eine Unsicherheit, davon ihn der Çramana Gautama, wie er sagte, noch befreien solle. Darum wollte er sich

---

Geister, die nach ihrer Natur nur durch gewöhnliche Menschen, aber nicht durch heilige hindurch sehen können. Natürlich sollte diese Geisterwelt hier charakterisiert werden. (M. Parin.-S. V, 7—14.) Zweitens betrifft es die Wallfahrtsplätze, die vier, wo der B. geboren, zur Bodhi gelangt, das Gesetz zuerst verkündet, ins Nirvâna eingegangen. Drittens, das Benehmen gegen Weiber. Viertens, das Verfahren mit den Resten des Tathâgata und seiner Leiche (das. VI, 33). Endlich fünftens, wem Stûpa gebühren (das. 15—31).

*) Die Bezeichnung als „geringer oder armseliger Flecken" scheint eine Anspielung auf den Namen Kuçanagara und damit die Identität mit Kusanâra zu bestätigen. — Die sechs gen. Städte sind: Campâ, Râjagriha, Çrâvastî, Sâketa, Kauçambî und Varanasi (Benares). Vgl. Rhys Davids (M. Sudassana Jâtaka) a. a. O. 238 ff.) und Sutta (das. 247 ff.) I, 1—3.

auch durch Ânanda und dessen Wort, „der Herr ist müde,“ nicht abweisen lassen, und der Buddha, welcher den Streit hörte, gebot ihn herzubringen.

Nachdem Subhadra den Buddha begrüßt und ehrerbietig ihm zur Seite sich niedergelassen, begann er seine Bedenken vorzubringen, ob, wie er sagte, jene großen und berühmten Lehr- und Schulhäupter die Pûrana Kâçyapa und die andern, die er nannte, das Wesen der Dinge gründlich erkannt, wie sie vorgäben, oder nicht erkannt hätten, oder die einen wohl und die andern nicht. Dieß, erklärte er, gebe ihm ein Gefühl der Unsicherheit, und davon möchte er befreit sein.*)

„Lasse das gut sein, Subhadra!“ entgegnet der Glückselige. Nirgend — und das ist in kürze seine Erklärung, darauf er seinen Befrager bedachtsam zu hören auffordert — nirgend da sei wahre Heiligung zu finden, nicht auf erster und nicht auf zweiter noch auf dritter oder vierter Stufe, wo nicht auch der „hehre achttheilige Pfad“ — der Pfad der Rechtschaffenheit (S. 638f.) — gefunden werde. Der aber werde in der Lehre und im Unterrichte des Buddha und nur hier allein gefunden; darum sei auch nur hier allein wahre Heiligung, seien „leer“ dagegen die Systeme andrer Meister, „leer“ (ihr Anhängerthum) von wahren Heiligen. Hier allein lebten die Mönche im Leben der Rechtlichkeit, und hierdurch geschehe es, daß Arhanten, „ehrwürdige oder heilige“ der Welt nicht ausgiengen. „Mit neunundzwanzig Jahren, Subhadra, habe ich der Welt entsagt, auf der Suche nach Heil; über fünfzig Jahre hindurch wandle ich die weiten Gefilde zumal der Tugend und der Wahrheit: nirgend außerhalb dieser ist Heiligung oder Heil.“

So sprach der Glückselige und seine Worte übten auf Subhadra einen tiefen, überwältigenden Eindruck. Er erklärte sich erhellt, überzeugt und fest gewillt, auch seinerseits seine Zuflucht zu nehmen zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinschaft. „Möge — so sagte er — der Glückselige mich als seinen Jünger ansehen, von nun an bis ans Ende meines Daseins!“

Die übliche Probezeit, die viermonatliche, wurde dem Subhadra erlassen. Und auf des Buddha Geheiß wurde er durch Ânanda in die Jüngergemeinschaft aufgenommen.**)

---

*) Subhadra nennt die bek. sechs (auch M. Parinibb.-S. V, 60): Pûraṇa Kâçyapa, Makkhali von der Rinderhürde, Ajita mit dem härenen Gewand, Kaccâyana vom Pakudhabaum, Sañjaya, der Sklavin Belatthi Sohn, und Nigantha vom Nâthageschlecht.

**) Ueber diese Art einfacher Ordination und die Aufgabe einer bestimmten Meditationsübung (karmasthânâ, p. kammasthâna, Childers, Dict. s. v.) vgl. Rhys Davids, z. St. und Kern, I, 501 ff. — Nach der nördl. Ueberl. (Schiefner, 293; Rockhill, 138) stirbt Subhadra, sobald er, was (auch nach südl. Berichte) gleich nach der Ordination geschah, auch zur Arhantwürde gediehen, und zwar noch vor dem Buddha. Eben die Angabe (M. Parinibb.-S. V, 68) daß er alsbald „das Endziel eines höhern Lebens“, das Arhantenthum, ein „Nirvâna“ erreicht, mag die verschiedene Auffassung wohl bewirkt haben. — Uebrigens erscheint dieser S. (nach südl. Ueberl.) als junger Mann von brahm. Abkunft und schon deshalb nicht wohl (mit Kern a. a. O. I, 293; II, 288;

Subhadra aber, der alsbald zur höchsten Stufe der Erkenntnis aufstieg, war der letzte Jünger, den der Buddha noch selbst bekehrt und dessen Rede hier seine letzte Bekehrungsrede. Ihr Inhalt, daß nicht Wahrheit ohne Tugend und nicht Tugend ohne Wahrheit, daß eitel alles Erkennen ohne sittliches Handeln, daß außer in beidem zumal kein Heil und kein Heiliger sei — ist bezeichnende und für alle Zeit ausgezeichnete Buddhalehre.

Unterdessen war die Nacht weiter dahin gegangen, die erste und die andre Wache, als der Buddha nochmals zu Ànanda gewandt das Wort nahm. „Es mag sein, Ànanda," sagte er, „daß in dem einen oder andern unter euch der Gedanke aufkommt: Mit dem Meister hat das Wort aufgehört. So ist nicht zu denken, Ànanda. Die Wahrheiten und Ordnungen, die ich aufgestellt, werden nach meinem Dahinscheiden euer Meister sein."

Dann, nach einigem andern noch, sagte er zu der umstehenden Jüngerversammlung wie folgt. „Sollten bei einem von euch, Bhixu, Zweifel oder Bedenken sein ob des Buddha, der Wahrheiten, des Pfades oder des Weges, er möge frei darum forschen; damit ihr euch später nicht vorzuwerfen habt, die Befragung des Glückseligen verabsäumt zu haben, so lange ihr noch von Angesicht zu Angesicht mit ihm verkehrtet."

Alles schwieg, auch nachdem er zum andern und zum dritten male so aufgefordert, auch nachdem er gebeten, nicht aus Rücksicht für ihn, für den Meister zu schweigen. Worauf Ànanda: „Wunderbar, o Herr, gar wunderbar! fürwahr, ich glaube, in dieser ganzen Jüngerversammlung ist nicht einer, der ob des Buddha, der Wahrheiten, des Pfades oder des Weges Zweifel und Bedenken hegt." — Ihm entgegnete der Buddha: „Du hast gläubig gesprochen, Ânanda; auch der Tathâgata weiß, daß es ist wie du sagst. Darum werden auch alle, wie sie hier bekehret stehen, zur vollkommenen Erlösung gelangen."

Hiernach endlich sprach der Buddha: „Seht, Bhixu, ich mahne euch, alles Gebilde unterlieget der Vergänglichkeit. Strebet unablässig zu eurem Heil!" — Dieß war des Tathâgata letztes Wort.*)

Oldenberg, Mahâv., Introd. XXVI) als derselbe S., welcher später nach des Buddha Tode seine Freude darüber äußerte, „den großen Çramana endlich los zu sein". Vgl. Rhys Davids zu M Parin.-S. VI, 40 (Cullav. XI, 1, 1).

*) Bezüglich der letzten Reden des Buddha herrscht in der Ueberl. im wesentl. Uebereinstimmung. Nach Angabe des gegenseitigen Benehmens (Begrüßens) der Mönche unter einander, der Unterscheidung von Haupt- und Nebenvorschriften (auch um des Friedens willen) heißt er einen Mönch, Channa, der offenbar gegen beide gesündigt, in die Acht thun. (Vgl. M. Parin. VI, 2 ff.; Bigandet &c., II, 65 f.; Rockhill, 140 f.) — Pfad und „Weg" sind bekanntlich zu unterscheiden (S. 613 ff.). — Auch der letzte Ausspruch kommt bei aller verschiedenen Tradition auf das gleiche hinaus. Der sterbende B. weist auf sich selbst, seinen Leib hin (nach Schiefner &c., 293, auf „die Goldfarbe seines Leibes", vgl. Rockhill a. a. O.) und mahnt zur Festhaltung des bekannten (hier positiv erklärten): nicht ist bleibendes im zusammengesetzten (gebildeten) — nâsti nityu saṁskṛte. — Vgl. auch die Angabe Hiuen Thsangs bei Kern &c, 290. — Daß die spätere Sage den Buddha auch noch aus dem Sarge reden läßt, darf uns nicht wunder nehmen.

Und wie er so gesprochen, da versank er in die tiefe Betrachtung,*) erhob sich seligen Entzückens von Stufe zu Stufe durch die vier Stadien der tiefen Betrachtung, auf und nieder — da ihn Ànanda bereits entschlafen meinte — und wieder hinauf zum seligen Bewußtsein der All-Unendlichkeit, alsdann eingehend — zum vollkommenen Nirvâna.

Im selben Augenblick, geht die Sage, erbebte die Erde furchtbar und gewaltig, erdröhnte mächtiger Donner vom Himmel, und Brahma, der Erdenherr, heißt es, sprach den Spruch:

„Es lassen ihren Leib, ihr wandelbar Gebilde in aller Welt die Wesen alle;
wie dieser Meister nun, der hehre, deß gleichen unter Menschen nimmer,
so weisheitsstark, so einsichtshelle, in seinen Tod dahin gieng."

Es war gegen Ende der dritten Nachtwache um die Dämmerungszeit. — Noch lange saßen Anuruddha und Ànanda an der Leiche ihres verklärten Meisters. Während ein Theil der Jünger laut weinte und wehklagte, ein anderer, besserer, in stiller Fassung der letzten Worte des Glückseligen gedachte, verharrten jene beiden in heiligem tiefernstem Zwiegespräch.

Am Morgen aber benachrichtigte Ànanda auf des Anuruddha Geheiß die Malla in Kusinâra vom Hingange des Tathâgata, und Trauer, Klage und Weherufe erfüllten wiederum die ganze Stadt. — Mit Tüchern in Menge, mit Weihrauch und Blumenkränzen, so viel sie haben konnten, auch Musikinstrumente mitnehmend, zogen die Leute, Männer, Weiber und Kinder zu der Todtenlagerstatt im Sâlhaine. Dort errichteten sie Zeltdächer, Thronhimmel und Behänge um den verehrten Leichnam, hiengen Blumen und Kränze auf und begannen mit Musik, mit Tänzen und Gesängen ihre Todtenfeier. So trieben sie's den ganzen Tag, so sechs Tage hindurch, um am siebenten dann die Bestattung vorzunehmen.

Da huben acht Mallahäuptlinge, festlich gekleidet, die Leiche des Tathâgata auf und trugen sie in feierlichem Zuge, unter Musik, Sang und Tanz, durch das nördliche Thor in ihre Stadt. — Mandâravablüten fielen aus der Höhe herab und bedeckten den Weg. — Und aus der Stadt gieng der Leichenzug durch das östliche Thor nach einem östlich gelegenen Heiligthum der Malla, Mukutabandhana, „Kronverband" geheißen.

Wie den Leichnam eines Weltherrschers, so behandelten sie nach Ànandas Angabe die Leiche des Tathâgata. Sie ward in kostbare Tücher gewickelt und mehrfach eingesargt auf einen mächtigen Holzstoß gelegt, aber — geht die Sage — es war nicht möglich diesen anzuzünden. Erst nachdem mit seinem Jüngergefolge Mahâ-Kâçyapa angelangt — er hatte die Nachricht unterwegs in Pâvâ durch einen Àjîvika erhalten — erst nachdem dieser gekommen und ehrerbietig zu den aufgedeckten Füßen des todten Meisters sich gebeugt, erst

*) Ueber die tiefe Betrachtung oder Andacht (dhyâna) und ihre Stufen (vgl. S. 612) s. näheres Burnouf, Lotus, 800 ff.; Kern rc., 290; 379; 478 ff.; Rhys Davids, Buddhism., 174 ff. u. a.

da, heißt es, entzündete sich der Holzstoß. Wie aus dem Innern der Leiche schlug die Flamme heraus und hell und hoch brannte der Scheiterhaufen, bis er durch duftige Wassergüsse verlöscht ward. Dann sammelten die Malla von Kusinâra die Gebeine des bestatteten, trugen sie in ihre Versammlungshalle hinter ein Gitterwerk von Bogen, Speeren und Lanzen und weiheten den Reliquien dort abermals sieben Tage hindurch unter Sang, Spiel und Tanz, mit Blumen- und Weihrauchspenden ihre fromme Verehrung.*)

Wie aber der Magadhakönig Ajâtaçatru vom Tode des Buddha erfuhr, da sandte er Boten zu den Malla von Kusinâra, sich einen Theil der Reliquien auszubitten. Denn der Buddha, ließ er sagen, sei ein Xatriya gewesen, wie er selbst, und er wolle ein Stûpa für dessen Gebeine errichten lassen und deren Beisetzung festlich begehen. — Ebenso kamen Boten von den Licchavi in Vaiçâlî, den Çâkya in Kapila und vier andern noch, die in gleicher Weise ihren Antheil an den Reliquien verlangten und mit ähnlicher Begründung.**)

Die Malla von Kusinâra weigerten sich aber den Forderungen nachzugeben und bereiteten sich, der drohenden Gewalt mit Gewalt zu begegnen, als das beredte Wort eines Brahmanen sie auf das Vorbild des Glückseligen

---

*) Die Tathâgata-Bestattung wird in aller Ueberlieferung im ganzen gleichmäßig erzählt, von einigen, auch verschiedentlich berichteten Wundersagen hierbei abgesehen. — Anuruddha, nördl. auch Aniruddha, der hier auftritt, ist wie Ânanda ein Neffe des Buddha, aber als Arhant diesem vorgesetzt (vgl. Burnouf, Lotus, 293 f.). — Mahâ-Kâçyapa darf als Nachfolger des Buddha in der Gemeindeleitung bei der Bestattung nicht fehlen. Seine Füßeverehrung veranlaßt Rhys Davids (z. St. M. Parin. VI, 45 ff.) auf eine von Hardy (Man., 348) hier in Beziehung gebrachte ähnliche, doch ungenau berichtete, jüd. Sitte hinzuweisen. Die Söhne (Kinder) eines Verstorbenen berühren vor Schluß des Sarges die Füße (Fußsocken) der Leiche und bitten, das Zeichen der Trauer (den Kleiderriß) machend, angethanes Unrecht ihnen zu vergeben. Wie weit bei diesem (heut. Gefühle widerstrebenden) Brauch zu dem hier erwähnten eine Beziehung oder eine ältere allgemein orientalische Zeremonie obwaltet, mag hier unerörtert bleiben. Vgl. übr. Köppen I, 116 (nach Hardy a. a. O.) und Bigandet II, 28, wo K. die entblößt zum Vorschein kommenden Füße des B. sich aufs Haupt legt, und die andern Jünger seinem Beispiel folgen, hier also nur Zeichen der Unterwürfigkeit und Verehrung.

**) Außer den angeführten noch die Buli od. Balaya von Alakappa (nach Cunningham, Anc. Geogr., 450, ein Stamm der Vriji, deren Stadt — am Gandak — dem myth. Kuverasitze nachbenannt, alten Yaxakult hegte), dann die Kodya oder Kolya von Râmagrâma (das. 220 f., vgl. 534, unweit, etwa 35 oder weniger engl. Meilen östl. von Kapila) ferner ein Brahmane (nach dem Burm. die Brahmanen) von Vethadipa und die Malla von Pâvâ. Soweit ersichtlich sind die Namen alle auf eine verhältnismäßig nähere Umgebung hinweisend. — Vâseṭṭha, d. h. Vâsishtha, wie die Mallafürsten von Kusinâra (nach dem Tibet. aber auch die von Pâvâ) angeredet werden, dürfen wir wohl nur als ehrende Bezeichnung, „edelste, trefflichste", nicht doch (nach Burnouf, Lotus, 486) als Eigenname ansehen. Vgl. übr. Bigandet II, 92 und Rockhill, 145 f. — Ueber die später noch gen. Moriya od. Maurya von Pippalivana s. ebenfalls Cunningham, das. 429 f., wonach die Oertlichkeit mit der alten Stadt Sahankat zusammen trifft und der „Kohlenthurm" etwa 20—25 engl. M. südwestl. von Kuçinâgara entfernt gelegen.

hinwies und damit zum Nachgeben bewog. Sie überließen ihm, dem Drona, wie er hieß, die Vertheilung der kostbaren Buddhareliquien, wonach dieser allen ansprechenden gleichmäßig gerecht ward.*) Für sich selbst erbat und erhielt er die Urne geschenkt, und die noch nach der Austheilung kamen, die Maurya von Pippalivana mußten sich mit den Asche- und Kohlenresten begnügen.

Wie im Triumphe zogen die einzelnen Theilhaber an den Reliquien, ihrer zehn nun, mit ihren Schätzen heimwärts, bauten ihre Caitya und hielten ihre Festlichkeit. „So wie das Brauch war," fügt der ältere Bericht, das Buch vom großen Dahinscheiden hinzu und schließt damit seine Darstellung.**) — Nachmals aber, um zwanzig Jahre später, erzählt ein anderer Bericht, noch unter der Regierung des Königs Ajâtaçatru — durch des Mahâ-Kâçyapa Vermittelung heißt es — wurde der Inhalt aller jener Caitya bis auf einiges an einen entlegenen Ort, südostwärts, verbracht, dort in einer tief unter dem Boden angelegten, gold- und säulenverzierten Grotte beigesetzt, diese selbst wohl verschlossen und verdeckt, mit Wall und Mauern umzogen und bis auf einen hervorragenden unscheinbaren Stûpa dem Angesicht entzogen. Und über zweihundert Jahre später, hören wir, wurde auch diese Stelle durch einen Großkönig Piyadasi oder Açoka aufgefunden, der Grottentempel geöffnet und alle Reliquien, bis auf einiges, über ganz Indien vertheilt.

Mit dem Dahingehen des Buddha war seinen Jüngern ihr sichtbares Haupt, der Mann dahingegangen, den sie höher als die höchste Gottheit verehrten. Er war ins Nirvâna eingegangen, und zum Buddhahimmel des Nirvâna führte weder Opfer noch Gebet. Wohl hatte der Glückselige vor seinem Ende gesagt, sein Wort, seine Lehre solle nach ihm ihr Meister sein; doch nicht ist noch war der Menschengeist, der für sein Denken und Empfinden des Menschlichen jemals völlig entrathen. Und nun erst das Laienthum, das

*) Drona, p. dona, bez. als „Kufe, Trog" u. dgl. ein bestimmtes Hohlmaß, soviel (wie Jacobi zu Kern ꝛc., 296 N., nach dem Kalpasûtra angibt) als die Gebeine eines ausgewachsenen Menschen ausmachen. Also konnte auf jeden Theil nicht ein ganzes, sondern nur ein achtel Drona kommen. — Im Namen des Brahmanen scheinen Maß und Messung personifiziert.

**) Vgl. S. 216 (die den Çâriputra- und Maudgalyâyana-Resten erwiesene Ehren). — Für die folg. Angaben s. Köppen (nach Fahian und Hiuen Thsang) I, 117; Bigandet II, 96 ff.; 131 ff.; vgl. Burnouf, Introd., 372.

Die bildl. Darstellung ist die eines Stûpa oder Dagoba (Amravati; Fergusson, Tree and Serp., 231); letztere Benennung (dhâtû-garbha), eigentl. das Innere, die Reliquienkammer bezeichnend (das. 89 N.), wird auch auf das ganze angewandt (Child. Dict. s. v.; vgl. auch Rhys Davids zu M. Parin. V, 27). Innerhalb der löwentragenden Säulen — auch die Kuppel trägt einen Löwen, Emblem des Çâkyasimha — ruht der fünfhäubige Nâga (Schlangengeist), Schutzwache haltend. Rechts ist ein Cakra, das Symbol des Gesetzes, links ein Bodhibaum, das des Sangha, so daß die drei Kleinodien vertreten sind. Von einer Anzahl in einander greifender Sonnenschirme (Herrschaftszeichen) ist die Krone verdeckt.



Amravati, Stûpa, (Tope). Innerer Umbau.



Volk! — Es begreift sich, auch nicht nur „aus altem Brauch", wie jenes Textes-wort sagt, daß man die Gebeine des hingeschiedenen Heiligen heilig verehrte, daß man um die „Reste", das einzige was von ihm übrig geblieben, zu Kampf und Streit kam. Aber es begreift sich auch, daß die strengeren, sorgsamen Jünger, die eifrigen Hüter der Lehre die Reliquien alsbald zu bergen giengen, wie alle Ueberlieferung uns berichtet, wohl zu bergen vor Freund und Feind. Vor den Freunden um der Reinheit und Innerlichkeit der Lehre willen, um den Gegenstand des Streits und der Spaltung hinweg zu bringen, welche unter den ihrigen ausgebrochen; und vor den Feinden, welche vormals gegen den Buddha und nachmals gegen die Heiligthümer des Buddhathums sogar gewaltsam vorgiengen.



Amravati, Dagoba.

Die ältere Buddhagemeinde als solche hatte eben keinen Theil an diesem Reliquienkult. Ihre Grundlehre widersprach demselben wie jeder Art äußerer Werkheiligung. Auf die Frage des Ànanda, wie sie es mit seinen Ueberresten halten sollten, hatte der Buddha abweisend geantwortet: „Bemüht euch nicht, Ànanda," hatte er gesagt, „mit Ehrerweisung an den Resten des Tathâgata! Seid um euer selbst willen eifrig, Ànanda, eurem eignen Heil euch widmend, seid ernst, eifrig und bedacht! Es sind genug verständige unter den Edlen, den Brahmanen und Haushältern, die dem Tathâgata anhangen und seinen Resten Ehre erweisen werden." — Und die ältern Lehrvorschriften der Gemeinde haben denn auch nichts von diesem Kultus.

Aber nachgegeben wurde doch in diesem wie in anderm dem „Brauch" und dem Gefühl der Menge, und diese hielt sich an äußeres und wurde in äußerlichem gehalten. — Hinzu kommt was solche oder ähnliche Verehrung auch noch auf den Buddha selbst zurückführt, wenn es wahr ist, was der ältere Bericht unter anderem dem sterbenden in den Mund legt. Das ist die Angabe von vier Stätten, welche der gläubige mit dem Gefühl der Ehrfurcht und heiligen Scheu besuchen solle, die Stätten nämlich der Geburt des Tathâgata, seiner höchsten Erleuchtung, seines anhebenden Gesetzrad-Schwungs, seines vollkommnen Nirvâna.*)

*) M. Parin.-S. V, 16—22 (vgl. S. 220 A.). Die Stätten nämlich, davon er sagen könne: da sei der Tathâgata geboren, da u. s. w. „Und diejenigen, Â., —

Heilige Stätten, Heiligthümer — Wallfahrtsplätze und Reliquienverehrung sind einander verwandt und nahe stehend; beides bedeutet, hegt und fördert einen äußern Kultus. Noch hinzu kommt was sicher in die Anfänge und über die Anfänge des Buddhathums hinaus geht, die Verehrung des Bodhibaums, der Symbole des buddhistischen Glaubens überhaupt, und wie solche übergeht — wenn da Uebergang statt hat — von dem bedeuteten Heiligen, von der Heiligkeit im Symbole zu dessen unmittelbarer Heiligung. Und noch hinzukommt, um sie da zusammen zu fassen, wie der Bodhibaum an jede andere heilige Verehrungsstätte, wie zum Heiligen des Heiligthums, zu seinem Aufbau Reliquien kamen. — Genug, denn wir wollen nicht vorgreifen, nicht hier darstellen, was die Folge und ihre Entwickelung zuwege bringt, was besserem Geist und besserem Erkennen allezeit als ein Rückschreiten, wie Çesha-, Schlangen- oder Spindelwindung in der Geschichte erscheinen mag.

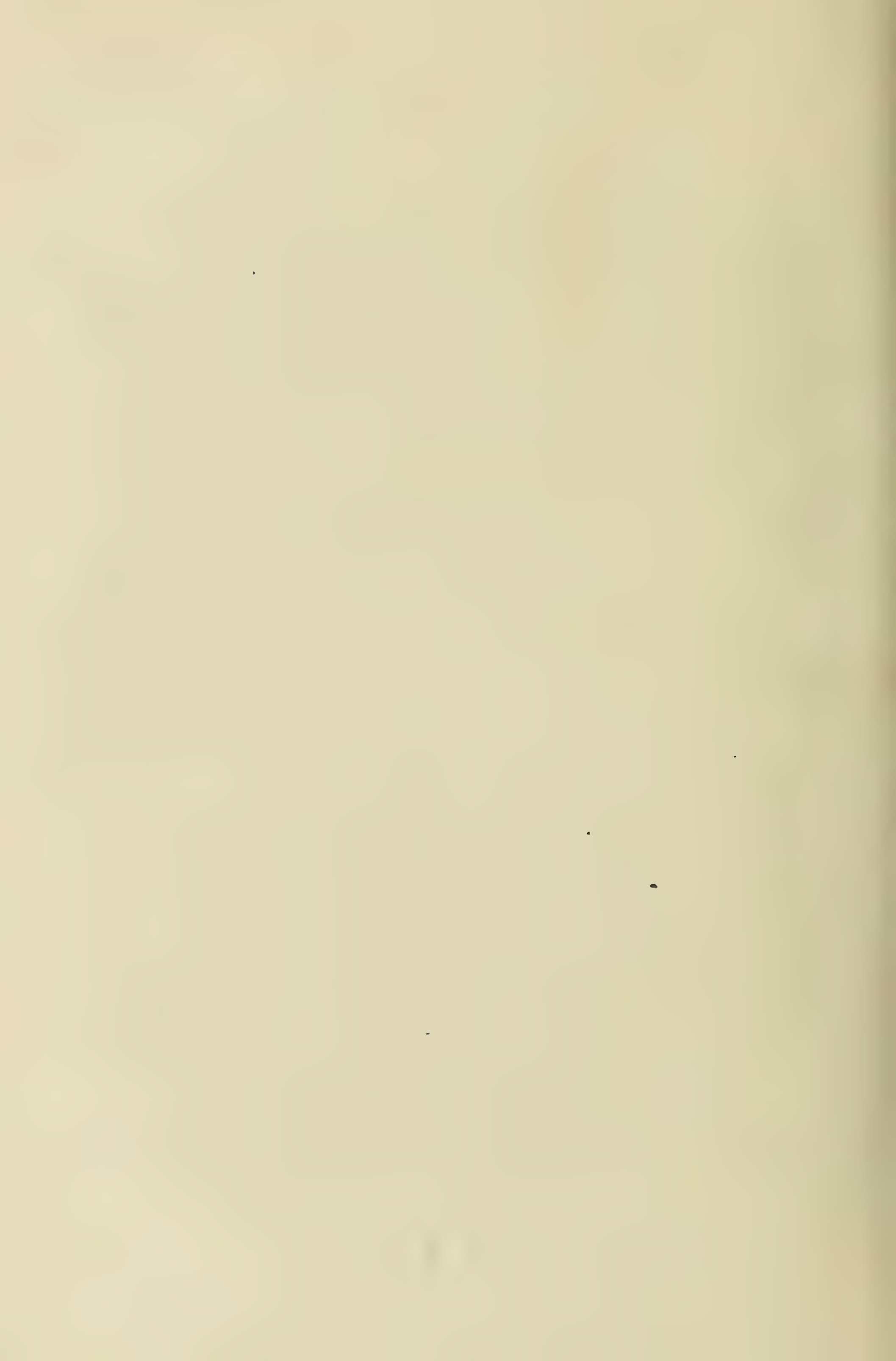
Wie der Buddha aus dem Leben schied, da bildete sein Anhang, Jünger und Laien, eine Sekte von den mehreren oder vielen, die dazumal mit mehr oder minder weit gehendem Gegensatz und Erfolg dem herrschenden Brahmanenthum gegenüber getreten. Der gemeinsame Boden, auf dem sie standen, das gemeinsame Ziel ihres Strebens, die Gemeinsamkeit der religiösen Anschauungen ihrer Zeit und Mitwelt gab ihnen allen gewisse äußere und innere, mehr in negativem als positivem Sinne sich kund thuende Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung. Nur war unstreitig die buddhistische Anhängerschaft die weitaus größte, angesehenste und verbreitetste, und verdankte dieß, ihr Ansehen, ihre Macht und Größe dem hervorragenden Geiste ihres Stifters und Begründers, seinem tief angelegten, klar und einfach behandelten und folgerecht durchgeführten Lehrgehalt, sowie der Art seiner Mittheilung, anders gesagt, seinem unbegrenzten selbstlosen „Mitleid“ mit allem Volk.

So viel dieß war und sich erwies — wir dürfen wohl annehmen was vom gläubigen Einvernehmen der Jünger an seinem Sterbelager berichtet wird — fehlte es dem Buddha bei lebzeiten nicht an Gegnern, nicht innerhalb seiner Gemeinschaft — wir kennen die Gegnerschaft des Devadatta, die auch mit dessen Tode noch nicht aufhörte — noch außerhalb derselben, als welche namentlich seine Nebenbuhler, jene oft und viel und noch zuletzt genannten sechs auftraten.

Unter diesen Lehrhäuptern oder Sektenführern, wie sie waren, mag vornehmlich einer hier näher angesehen werden, dessen Nachfolger noch heute in Indien leben. Er war nicht wohl der größte, aber der bekannteste und historisch bedeutendste von den allen, darunter er, wie noch zuletzt im Munde des Subhadra, gewöhnlich als letzter genannt wird, Nigantha, der Nâtasohn. Nigantha (skr. nirgrantha) bedeutet „einen nackt gehenden, von allen Banden

schließt hier das Textwort — Brüder oder Schwestern, welche aus dem Leben scheiden, indem sie gläubigen Sinnes nach einer dieser Stätten wallen, werden nach ihrem Tode, wenn ihr Leib zerfällt, in den seligen Himmelsgefilden wieder geboren.“

Felsskulpturen zu Gualior (Glückliches Thal).



befreiten Asketen", und Nâta (skr. jnâta)-sohn kennzeichnet den namhaften Sprößling des königlichen Geschlechts, der in solchen Asketenstand eingetreten, Führer dieser Art Mönche (nigantha-nâtha) geworden, der anders Vardhamâna hieß und mit Namen, wie sie auch der Buddha führt, Vira. Mahâvira, „der Mann, Held", Jina, „der Sieger", wonach seine Anhänger dann Jaina heißen.*)

Er war, wie wir das nun wissen, ein Zeitgenosse des Buddha und wie dieser aus königlichem Geschlecht. Seine Lebenslegende (im sogenannten Kalpasûtra) läßt ihn bei seiner Herabkunft zuerst in eine Brâhmanen-, dann aber auf Indras Veranlassung in eine Xatriya-familie gelangen, zur Triçalâ, der Gattin Siddharthas, des Königs von Kandagrâma. Mit dreißig Jahren, nachdem sein älterer Bruder Nandivardhana zur Regierung gekommen, verläßt er seine Gattin Yaçodhâ, Haus und Habe, und wandert ein Büßer und bald „ein nackter Büßer" in die Einsamkeit. Nach zwölf Jahren und dreizehn Halbmonden wird er Jina Tirthankara, der 24. in der Reihe der „Sieger und Furtenmacher", welche in diesem Zeitablaufe vor ihm mit einem Rishabha anhebt und einem Pârçva abschließt. Dreißig Jahre hat er als solcher gelebt und gelehrt und ist 72 Jahre alt zu Pâva, wenige Jahre vor dem Buddha, soviel wir wissen, in sein Nirvâna eingegangen.**)



Pârçvanâtha,
Vanyâvasi-Tempel.

*) Colebrooke, Essays (II, 171—201) „Observations on the Sect of Jains" (As. Res., 1807) und (I, 402—13) „On the Philos. of the Hindus", p. V; On Indian Sectaries (Roy. As Soc., 1827); Wilson, Essays I, 276—347. — Ueber die Nirgrantha, Burnouf, Lotus (Sâmannaphala-Sutta), 458; 708; deren Identität mit den Jaina schon Burnell, Ind. Antiq. (1872) I. 310 und näher Bühler, Three new Edicts etc. das. (1877) VI, 150; für Jaina und Jainathum überhaupt: Stevenson, The Kalpa-Sûtta and Nava Tatva, Lond. 1848; Webers Abhh. „Ueber das Çatrunjayamâhâtmyam" (1858) und „Ueber ein Fragm. der Bhagavatî" (1866), dazu Vorless. über Ind. Lit. [2], 316 f. — Historisch aufhellend, namentlich (worüber vor und nach dem Wissen von jener Identität widerstreitende Meinungen waren) das Verhältnis der Jainasekte und ihres Stifters zum Buddhathum klar stellend und insofern früheres überwindend ist H. Jacobi, The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, Introd. (Abh. für die Kunde des Morgenl., VII) Lpz. 1879.

**) Nach sorgfältig angestellten Berechnungen Jacobis (Kalpas., Introd., 6 ff.) ergibt sich zuerst ein Unterschied von 10 Jahren für das Nirv. Mahâvîras vor dem des Buddha, während dieser nachher (S. 30) — nach Digambara-, abweichend von früher vorab zu grunde gelegter Çvetâmbara-Tradition — auf nur zwei Jahre sich beschränkt. — Letzteres scheint auch eher anzunehmen. Dafür spricht die erwiesene Freundschaft und Begünstigung des Mahâv. durch den König (nicht Prinzen) Ajâtaçatru, der doch noch 7 bis 8 Jahre vor dem Tode des Buddha auf den Thron gekommen. — In jedem Falle hat aber die Lehrthätigkeit des Buddha, die bek. 45 Jahre umfaßt, vor der des Mahâ-

Seine Lehre verwirft, wie die des Buddha, die Veda, Götterherrlichkeit, Opfer und Gebet, und behauptet die Ewigkeit der Seele und der Welt. Letzteres wird in einer Haufenmenge spekulativer Prinzipien und metaphysischer Bestimmungen festgehalten, die vom Boden der herrschenden Theorien (Sankhyalehre) aufgelesen, sich über alles Wesen, lebendiges und lebloses, unterscheidend, zählend und nennend verbreiten. Mit dem spekulativen zusammen geht dann eine überwiegend asketische Geistesrichtung des Begründers oder Reformers der Jainasekte, deren fromme Praxis oder Mönchsregeln seine ganze Ethik ausmachen. — Im einzelnen also wenig übereinkommend, ist das ganze, Grundlage und Aufbau, wenn man so sagen darf, verschieden vom buddhistischen, viel geringwertiger als dieses, weit entfernt von jeder und aller in diesem auf sittliches gerichteten, folgerichtigen Durchführung. — Bezeichnend ist, wie der Buddha den Subhadra zuletzt bescheidet, ihn von allem andern, von aller Bedeutung der Spekulation und Askese an sich absehen und einzig auf Ethisches achten heißt, auf das Vorhandensein oder den Mangel des Rechtschaffenheitswandels.*)

Wie mehr oder minder aber damals alle Sektenführer, gewann auch der Mahâvîra oder Vardhamâna seinen Anhang, Yati und Çrâvaka, Asketen oder Mönche und Laienjünger (Hörer), und zwar im selben Gebiete, in dem auch das Buddhathum seine erste Verbreitung fand. Das Prâsierland der Magadha

---

vîra begonnen. Darum bin auch ich geneigt, mit Jacobi (das S. 5, vgl. Pandit. IX, 158) anzunehmen, daß Mahâv nicht sowohl der Begründer als vielmehr der Reformator der Niganthasekte gewesen, die er in Gegensatz zum Brahmathum, auf eine den brahmanischen Anschauungen widerstreitende Grundlage gestellt. — Die myth. Reihe seiner 23 Vorläufer (Stevenson, Kalpas., nach der Vorr.) angehend und auch sonst bemerkenswerth ist, wie die Jaina Zeit und Ewigkeit in großen Umläufen darstellen, die zur Hälfte „auf-" und zur Hälfte „abwindend" (ut- und ava-sarpinî) zusammen 2000 Billionen Jahresmengen („Jahresmeere") begreifen. Soviel gebraucht zu seinem Umlauf das Rad der Zeit, das zwölf Speichen, je sechs von ungleicher, wechselnder Länge hat. Wir befinden uns also in der „Abwindung", zu der mit Vardhamâna die 24 Tirthankara oder Arhanten gehören (vgl. P. Wb. s. v.).

*) Vgl. S. 722. — Die Stelle im Sâmannaphala-Sutta, die sich auf die Jainalehre bezieht (Burnouf, Lotus, 458 f.), gibt wenig Auskunft. — Bezeichnend ist nur, wie ein Arhata oder Jainajünger auch um seiner Skepsis willen ein „Vielleichtsager" (syâdvâdin) heißt: „vielleicht ist es — ist es nicht — ist es und auch nicht, läßt sich's in Worten ausdrücken" u. s. w., sieben Formeln nach dem Sarvadarçana-S., 41, 7 (P. Wb. s. v.). — Sehr bezeichnend, neben Subhadras Bekehrung, ist auch für die Vergleichung die des Siha, des Licchavihäuptlings, eines Nigantha, der zum Buddha übergieng. — Im Mahâv. VI, 31, wo dieß erzählt wird, geht Siha zuerst zum Nigantha-Nâtaputta (d. i. Mahâvîra), ihm seinen beabsichtigten Besuch beim Buddha anzuzeigen. Nach dortiger Erzählung hätte dieß um die Zeit des Âmbapâli-Besuchs, also im letzten (oder vorletzten) Lebensjahre des Buddha stattgefunden. So wenig wir auch hier historisches haben, so wenig auch nach der Natur dieser Vinayatexte sichere, geschweige nach Zeit und Folge geordnete Thatsachen vorliegen, so sehr auch gerade hier, wie bemerkt (S. 714 N.), sich in dieser Hinsicht auffällige Verschiebungen gegen andre Quellenberichte zeigen, sind doch wohl Art und Umstände auch dieser Bekehrung nicht darnach, sie in eine viel frühere Lebensperiode des Buddha zu verlegen.

und Kosala-Videha war nach allem, was wir gesehen, ein dem Sektiererwesen günstiger Boden. Die Magadhakönige Bimbisâra und Ajâtaçatru, die in Jainaschriften freilich unter anderm Namen (Çrenika und Kunika) begegnen, waren nicht nur Zeitgenossen, sondern der letztere namentlich, auch Patrone und Schirmherren des aufkommenden Jaina- oder älteren Arhantenthums. — Mit den andern Sekten theilte dieses eine feindliche Rivalität gegen das Buddhathum und betrieb diese, soviel wir bemerken, sogar mit ganz besonderem Eifer. Doch mußte es dem mächtigern Gegner weichen und nachmals, auch in sich gespalten, auf andre, namentlich südliche und westliche Gebiete sich zurückziehen.

Schon einer der sechs, Goçâli, der Maskarin, oder, wie er bei den Jaina heißt, Gosâli Makkhaliputta, ist als früherer Schüler des Mahâvîra bekannt, also einer, der unter andern bei dessen lebzeiten bereits von ihm ab- und mit eignem Anhang seinen eignen Weg gieng. Nach dem Tode des Mahâvîra, unter den folgenden Lehrhäuptern oder Heiligen (Kevalin, Çrutakevalin) begannen alsbald auch die Scheidungen innerhalb der Sekte einzutreten. Die spätere Nanda- und dann obsiegende Mauryaherrschaft, besonders die letztere, um das hier schon zu sagen, waren den Jaina offenbar wenig günstig. In diese „böse Zeit" nämlich verlegt die Tradition eine erste und nachhaltige Spaltung der Sekte und knüpft diese an den Namen eines Bhadrabâhu, des sechsten Lehrhauptes (um 170) nach Mahâvîra, eine Spaltung, die nachmals (nach zwei bis drei Jahrhunderten) zu dem ausgesprochenen noch heute bestehenden Gegensatze der Digambara („luftgewandigen", d. h. nackten) und Çvetâmbara („weißgewandigen") geführt hat. Und eben jenem, dem letzten der Çrutakevalin oder Heiligen wird dann auch eine erste Aufzeichnung der Worte und Lehren des Mahâvîra zugeschrieben, die Anfänge der Jainaliteratur, welche (mit Einbuße freilich einiger ältern Stücke) durch mehrere Jahrhunderte hindurch im wesentlichen einheitlich überwacht, bewahrt und erhalten blieb, ehe sie unter den beiden Hauptzweigen der Sekte einer gesonderten Ueberlieferung und Weiterführung theilhaftig ward.*)

---

*) Jacobi, Kalpas., Introd., 15 ff. und dess. „Ueber die Entstehung der Çvetâmbara- und Digambara-Sekten", D. M. Z., 38), 14—18. Natürlich vertreten die Digambara (die südl.) nach dem Vorgange ihres Meisters (der ebenfalls im 13. Monat seiner Askese die Kleider abgelegt) die strengere Richtung, während die Çvetâmbara (auch Çuklâmbara) im allgemeinen größere Freiheit (von völliger Nacktheit bis zu drei Kleidungsstücken, Jacobi, a. letzt. O., 7) zugestehen. Ueberhaupt giengen die Unterschiede in den getrennten Parteien, die sich später wieder mehrfach spalteten, vorab auf äußerliches. Auch Klima und Schamgefühl haben in der Bekleidungsfrage der Jainamönche mitgesprochen.

Darum ist, hier beiläufig bemerkt, Bekleidung oder Nacktheit auch kein entscheidendes Moment bei der (mitunter schwierigen) Beurtheilung einer einzelnen Skulptur oder Statue, ob sie buddhistisch oder jainistisch. Vgl. Fergusson, Hist. of Ind. Archit., 207 ff. Auch Buddhabilder finden sich nackt, und Jainabilder (nach Cunningham, Archaeol. Surv. III, 31) schon aus dem Anfange unserer Zeitrechnung. In Jainatempeln, namentlich vom westlichen Indien, woher unser Pârçvanâtha-Bild (Burgeß, Arch. Surv., 1876, 182) — denselben scheint auch unser Dhyâna-Bild, S. 615, darzustellen (dass.

Gegenüber solchen und andern Gegnern von außen durfte die Buddhagemeinschaft — um zu dieser nun zurückzukehren — nur innerlich einig bleiben und um ihr Erbe, das Vermächtnis des Meisters fest geschlossen zusammenhalten. Schon bei der Nachricht von dessen Hinscheiden aber soll ein Mönch Subhadra — nicht wohl der letzte Jünger dieses Namens — seine Freude darüber geäußert haben, den großen Çramana endlich los zu sein, der ihnen immerfort dieß zu thun und jenes zu lassen geboten. Und diese gefährliche Aeußerung veranlaßte, wie es heißt, den Kâçyapa, seinen Mönchen eine Versammlung vorzuschlagen, um das Gesetz und die Regeln nach Umfang und Inhalt festzustellen, „ehe denn," wie er sagte, „ungehöriges verbreitet und zugehöriges beseitigt würde, ehe die widerstrebenden erstarkten und die festhaltenden nachließen."

Der Vorschlag wurde angenommen, und Kâçyapa erwählte bis auf einen fünfhundert zu Mitgliedern der Versammlung. Nicht gewählt wurde Ânanda, weil er es, wie alle andern, noch nicht zum Arhanten gebracht. Doch baten die andern, ihn gleichwohl zuzulassen, indem sie seine Unparteilichkeit und Unbeirrtheit, namentlich aber seine umfassende Kenntnis hervorhoben, die er unmittelbar von dem Glückseligen empfangen; und ihrem vereinten Bitten mußte der Patriarch denn nachgeben. Darauf wurde die Versammlung auf die nächste stille Zeit und als Ort derselben, wohin sich die Mitglieder alle, aber auch nur diese zu begeben hätten, Râjagriha bestimmt, die Maghadahauptstadt, der älteste Stütz- und Mittelpunkt des Buddhathums.*)

Mit Kâçyapa an der Spitze kamen die fünfhundert nach Râjagriha, da Ajâtaçatru unterdessen die Nyagrodhahöhle, eine Felsengrotte des Vaibhâra-

1878, 6) — ist die Sache selten zweifelhaft. Uebrigens haben Buddha- und Jainaanhänger in Indien auch in Kunst und Tempelbauten rivalisiert.

Die Sprache der Jainaliteratur, um das hier noch anzumerken, ist Prâkrit, sogen. Jainaprâkrit, das in älteren Partien sich als ein Mâgadhî, in jüngern aber als Mâhârâshtrî erweist; später wird schulmäßiges Sanskrit gebraucht. Letzteres namentlich nach der Redaktion durch Devârddhiganin (um 450 uns. Zeitr.), der für das Jainaschriftthum in gleicher Weise wie Buddhaghosha für das buddhistische thätig gewesen.

*) So nach dem südl. Bericht, Cullav., XI (1—4); desgl. Mahâvaṁsa, III und Dîpavaṁsa, IV; vgl. Bigandet II, 101 ff. — Der nördl. Bericht, Dulva, XI (vgl. Schiefner, Lebensbeschr.; Rockhill, 148 ff.) läßt den M.-Kâçyapa die Betrübnis der Götter über den drohenden Verfall der Buddhalehre merken und daraufhin die Mönche auffordern. Durch seinen Diener Pûrna werden 499 Senioren zusammen gerufen und mit der Absicht eines abzuhaltenden Konzils vertraut gemacht. Ânanda wird auf den Vorschlag des Patriarchen als Wasserversorger zugelassen. Darauf wird (wie oben) Zeit und Ort bestimmt, und Ajâtaçatru, von Kâçyapa von der Absicht unterrichtet, läßt alsbald eine seiner bergumgürteten Hauptstadt nahe gelegene Felsenhöhle, auch Saptaparnagrotte geheißen (s. Cunningham., Anc. Geogr., 463), zur Aufnahme der Mönche mit aller Pracht einrichten. — Unterschieden auch in der Einleitung ist die Erzählung, welche Hiuen Thsang (Voy. des Pèl. I, 136) von diesem ersten Konzil gibt. Näheres s. bei Kern (D. Buddh. II, 300 f.), wo überhaupt die verschiedenen Fassungen sich zusammengestellt finden.

berges als Versammlungshalle hatte herrichten lassen. Sie benutzten den ersten Monat der Varshazeit zur Wiederherstellung von „verfallendem", um im zweiten oder mittleren dann ihr Versammlungswerk aufzunehmen. — In der Nacht, welche dem ersten Versammlungstage vorausgieng, wurde Ânanda geistig befreit und konnte des andern Morgens als Arhant an der Sitzung theilnehmen.

Angefangen wurde in dieser mit Feststellung der Regeln oder Zucht (vinaya), und zur Beantwortung der betreffenden Fragen auf Kâçyapas Vorschlag der ehrwürdige Upâli aufgefordert, der sich mit Zustimmung der Synode dazu bereit erklärt. Der Vorsitzende fragt den Upâli nun zuerst nach der ersten der (vier) Todsünden, wo sie verkündet worden. „Zu Vaiçâli, Herr," wird geantwortet. „In betreff wessen?" „Betreffs Sudinna, des Kalanda Sohn." „Wess sachlichen Inhalts?" „Geschlechtlichen Verkehrs (Unkeuschheit)", war die Antwort. So wurden die übrigen Todsünden, so nach der Reihe alle Artikel oder Regeln der Zucht für Mönche und Nonnen, alle einzeln nach Ort, Anlaß oder Person und Sachinhalt abgefragt und festgestellt. Wie dafür Upâli, so wurde Ânanda berufen, den Dharma (im engeren Sinne), die Glaubens- oder Lehrsatzungen aufzusagen. Und im einzelnen befragt erklärte er alles einzelne nach Ort und Zeit und Umständen, unter denen es gegeben ward, die fünf Sammlungen (Nikâya) der Sûtra, bis sie zu Ende waren.*)

Nun berichtete Ânanda, wie ihm der Glückselige vor seinem Scheiden von untergeordneten und mehr untergeordneten (geringeren) Vorschriften gesprochen, welche die Gemeinde nachmals, sofern sie wolle, würde abschaffen dürfen. Aber worin diese bestünden, das hatte er zu fragen verabsäumt. Wie nun die einen diese, die andern jene von den Regeln, alle freilich solche dafür angesehen wissen wollen, auf deren Uebertretung geringere Buße steht, da erhebt sich der Vorsitzer, um die Unzulässigkeit jeder Abschaffung, auch der geringsten von den überlieferten Regeln zur Geltung zu bringen. Was würde das Laienvolk sagen? meinte Kâçyapa. „Kaum noch, daß der Rauch vom Scheiterhaufen des Çramana Gautama verweht, da stehen seine Jünger schon auf, sich den Regeln, die er für sie eingesetzt, zu entziehen." Darum solle zu dem verordneten nichts hinzugefügt, aber auch nichts davon genommen werden. — Alles schwieg, und so war denn nach diesem Antrage beschlossen.

---

*) Die „Geschichte" der einzelnen Sûtra gehörte dazu, und von alters her galt keiner als Kenner derselben, der nicht auch angeben konnte, wo, wann und wie der Meister sie gegeben. (Vgl. Rh. Davids und Oldenberg, Vinaya-Texts, Introd., XVIII.) — Als solchen Kenner des Vinaya gilt Upâli nach Buddhaausspruch (Cullav. VI, 13), und gleiches mochte betreffs der Sûtra von Ânanda gelten, der nach nördlicher Ueberlieferung übrigens zuerst seinen Theil aufsagt und jedes Sûtra mit dem stehenden „So habe ich gehört. Einst weilte der Herr u. s. w." anhebt. (Vgl. hierzu die Anm. Kerns, D. Buddh. II, 299 und 309.) — Von dem dritten Theil, dem sogenannten Abhidharma (Metaphysik) ist hier keine Rede. Nach den nördlichen soll Kâçyapa selbst hinterher die sogenannten Mâtrikâ, d. h. die Titel aller einzelnen Artikel aufgestellt haben, wonach ihn spätere zum ersten Ueberlieferer des Abhidharma machen.

Aber dem Ânanda wurde diese Verabsäumnis als Fehler vorgehalten und, einmal im Zuge, noch eine Reihe anderer, deren er sich schuldig gemacht. Er habe es da vergessen, entschuldigte sich der Jünger betreffs des ersten und wußte für alles andere sich noch ungleich besser zu rechtfertigen. Er könne, so erklärte er zu jedem Vorwurf, darin keine Schuld sehen, doch aus Achtung für die Versammlung sei er bereit, solche zuzugestehen.*)

Noch von einer hohen Buße spricht Ânanda, die ihm der Meister gegen einen Mönch Channa aufgetragen. Dieselbe bestehe, wie er auf Befragen gehört, darin, daß der betreffende von keinem Bruder gegrüßt oder angeredet und dessen Gruß oder Anrede von keinem erwiedert werden, also daß er von jedem Verkehr mit der Gemeinde ausgeschlossen sein solle. Und die Versammlung beschließt demgemäß und beauftragt den Ânanda, solches, d. h. den Bannausspruch dem Channa anzukündigen.**)

Damit schließt die Versammlung, welche (nach einigen) sieben Monate gedauert haben soll und daran mit den genannten und andern namhaften Größen, wie Anuruddha, Kaundinya, Kâtyâyana u. a. überhaupt fünfhundert Aelteste theilnahmen, daher diese Synode von Râjagriha „die der fünfhundert" genannt wird.

Nun ist im einzelnen gewiß des wunderbaren und legendenhaften viel an der Geschichte dieser ersten Kirchenversammlung. Eine Gestalt wie die des Kâçyapa erscheint als Mythos, ganz und gar. Dennoch dürfen wir die Versammlung als solche, auch wohl ihre Veranlassung als historisch verbürgt, als Thatsachen gelten lassen und nicht minder, daß auf ihr die Grundlage einer ältesten Ueberlieferung gegeben ward, welche nach einem Jahrhundert bereits unzweifelhaft ihre ausgewirkte, feste und bewährte Gestalt erhalten.***)

*) Nach Cullav. XI, 1, 10 wird dem Â. weiter vorgeworfen, daß er den Regenmantel des Buddha flickend auf denselben getreten, daß er Frauen zuerst an des Buddha Leiche gelassen, welche sie mit ihren Thränen befleckt, daß er den Buddha auf dessen erste Andeutung nicht gebeten, für die Dauer eines Kalpa zu bleiben, daß er endlich für die Zulassung von Frauen zur Ordination gesprochen. — In der nördlichen Ueberlieferung kommt noch hinzu, daß er einmal dem B. ausweichende Antwort gegeben, ihm trübes Wasser gereicht, einem Ehepaar Geheimlehren mitgetheilt, einem Weibe mit gelbem Leibe die Lehre vorgetragen. Auch ist es hier Kâçyapa, der dieß alles dem Â. vor Beginn der Synode vorhält und damit auf so lange hinweg weist, bis er Arhant geworden.

**) Cullav. XI, 12 ff.; vgl. M Parinibb. VI, 4. Der Name Channa bedeutet „versteckt".

***) D. h. natürlich mündlicher Ueberlieferung und derjenigen vornehmlich, worauf im ältesten Bericht schließlich (Cullav. XI, 16) allein hingewiesen wird, des Vinaya und zwar des ältesten, d. i. des Gemeinde-Verordnungsbuches, des Befreiungs-Sûtra Prâtimokha, und was dazu gehört, der Gemeindebeschlußakte (kammavâcâ), die Uposathafeier, Ordination und Sprengeleintheilung betreffend; denn daß diese, dazu eine geläufige wörtliche Erklärung, ja das ganze des sogenannten Vibhanga und der (älteren) Khandaka vor der andern Versammlung zu Vaiçâlî traditionell vorhanden und in würden waren, kann nicht wohl bezweifelt werden. Vgl. Vinaya-Texts Sacr. B, XIII, Introd. XIX ff.

Ein Jahrhundert nach dieser ersten — so sagen in runder Zahl die südlichen, 110, 116 und auch mehr Jahre die nördlichen Angaben — wurde eine zweite Versammlung, die der siebenhundert in Vaiçâli abgehalten. So sagen sie, und wir dürfen auch dieses zweite Konzil, wie es heißt, seine Veranlassung und seine Folge für wahr und geschehen halten. Denn soviel auch sonst hier in den verhältnismäßig späten, entlegenen und einander widersprechenden Berichten des zweifelhaften, wunderlichen und unmöglichen mit- und nebenher geht, soviel offenbar Verwechselung und Verschiebung, Erfindung oder Erdichtung, kühn oder gläubig behauptet und wieder behauptet, dabei ihr Wesen treiben; wir können doch mit allem unmöglichen nicht auch alles mögliche abweisen, weil wir anders zu keinem wirklichen gelangen.*)

In der Zeit nach der ersten Synode, namentlich unter der Regierung des Königs Ajâtaçatru, so wird erzählt, war überall im Lande (patriarchalische) Ruhe, Frieden und Einigkeit.**) Daran wird auch wahres sein, nach dem was wir oben vom Wahren und Gestalten der ältesten Ueberlieferung erfahren haben.

Anderseits erfahren wir, wie gleich nach Schluß jener ersten Versammlung eine Mönchsgemeinde unter Pûrna aus südlicher Gegend nach Râjagriha kam, dem dort festgestellten nicht ihre Achtung aber ihre Anerkennung versagte, da ihr Führer sich nur daran halten wollte, was er unmittelbar vom Buddha empfangen.***) — So waren hier wohl von anfang an kleinere Gemeinschaften, die sich abseits von den Mittelpunkten hielten und ihrem eigenen Führer und Lehrhaupte folgten. Und daher mag es kommen, daß die Reihe der Patriarchen oder Kirchenhäupter in nord- und südbuddhistischen Angaben so völlig verschiedene Namen aufweist, abgesehen davon, daß wir in der einen die Meister, Vertreter und Nachfolger der Dharma-, der Glaubenslehre-, in der andern die der Vinaya-, der Disziplin-Ueberlieferung sahen.

Der Name Kâçyapa — sonst auch wohl in andern jüngern zuerst genannt — fehlt demnach in beiden Reihen. An der Spitze der nördlichen

---

*) Dieser Standpunkt ist m. E. hier der einzig mögliche und richtige angesichts einer Zeit, die wohl anderswo als historische, hier aber noch als eine Uebergangsperiode vom sagenhaften zum historischen, aber als solche auch inhaltsreich und bedeutsam genug erscheint. So lange wir nur Sage und Legende an Stelle von Geschichte haben, mag allein die Wahrheit des Mythos gelten, ob sie nun in natürlichem oder historischem Geschehen oder, wie zumeist, in beidem zumal ihre Begründung hat. Wo aber, wie hier, das eine und andere wirr durcheinander liegt, da mag es unerquicklich zu wandern sein, doch müssen wir dankbar jeden Fußbreit selbst schwankenden Grundes oder Haltes behaupten, weil wir anders überhaupt den Boden unter den Füßen verlieren. Zu sagen, daß hier alles Mährchen, Fabel, dogmatische Fiktion u. dergl., ist eine verzweifelte Kritik oder gar keine.

**) Târanâtha, Gesch. des Buddh. in Indien (Anf. des 17. Jahrh.), übers. von Schiefner, S. 6.

***) Cullav. XI, 11. — Dieser Abschnitt und der folgende, die ältesten Berichte vom ersten und zweiten Konzil, bilden den Anhang eines Werkes, etwa aus dem Anf. des letzten Jahrh. vor unserer Zeitrechnung (vgl. Vinaya Texts, Introd. XXXV).

steht Ânanda, der südlichen Upâli; jenem folgt ein Çânavâsaka (oder -vâsika), diesem ein Dâsaka, beiden je noch drei, vier oder sogar auch fünf andere, deren Namen wir hier kaum anzugeben brauchen. Je der eine unterweist und weiht den andern, der nach ihm das Lehramt übertragen erhält. Alle erfreuen sich eines langen, mitunter gar übermäßig langen Lebens, dem legendenhaftes Wunderwirken und Lehrverbreitung seinen Inhalt gibt. So erfüllen denn die nördlichen zumal den zuvor angegebenen, die südlichen aber einen über doppelt so langen und (mit ihren etwa 235 Jahren) auch besser zutreffenden Zeitraum. — Merkwürdig ist nur und auch mit dem vorhin erwähnten Wesen wohl zusammenhängend, daß ein Anstifter und Bewirker der zweiten Synode nicht unter den berufenen Patriarchen erscheint und umgekehrt kein Nachfolger Upâlis unter den namhaften der siebenhundert, die da als „Sterne erster Größe", einer gar als ältester Sthavira der Welt hervortreten.*)

Die Mönche von Vaiçâlî, sogenannte Vrijisöhne — und wir erinnern uns, daß auch die Anhänger Devadattas (S. 707) und sonst Gegner „die Vrijisöhne" waren, also „Ablenker" nach Namen und Profession — also die Vrijisöhne von Vaiçâlî, um die Sache hier kurz zu erzählen, hatten eine Zehnzahl von Dingen für erlaubt erklärt, die der Buddha überlieferungsmäßig verboten.**) Wie nun Yaças, Kâkandakas Sohn, dahin kam und deren

*) Vgl. Kern, D. Buddh. II, 334. — Yaças, der Sohn Kâkaṇḍakas, wird vielfach in Verbindung mit Çânavâsa (Sambhûta Sânavâsî) genannt, kann aber schwerlich, wie auch geschehen, mit diesem identifiziert werden. — Nachfolger des letzteren werden Madhyântika (auch als dessen Vorgänger und Zeitgenossen oder von andern auch gar nicht aufgeführt), dann Upagupta und Dhâtika genannt, während die Nachfolger Dâsakas mit Namen Sonaka (Çaunaka), Siggava (Çaigrava) und Candavaggî, dann Tishyamaudgaliputra heißen. Dem Madhyântika wird die Bekehrung Kaçmîras zugeschrieben, beides aber, Bekehrung und Apostel, von der nördl. auch nicht (wie Kern, das. 328 f. annimmt), unter den Maurya Açoka, sondern (bei Târanâtha, 12 ff.) unter Sudhanu gesetzt. Zeitgenosse dieses Açoka ist nördl. Dhîtika, südl. Tishya, der (nach der Chronik) im 26. Jahr von dessen Regierung gestorben, nachdem er 164 nach dem Nirv. geweiht und 80 oder 86 Jahre Mönch gewesen. Das läßt sich denn auch wohl historisch in Einklang bringen. Nähere Auseinandersetzung mag hier übrigens einer speziellen Geschichte des Buddhathums oder der buddh. Kirche überlassen bleiben. — Vgl. Lassen, Ind. Alterth. II², 94 f.; Kern, a. a. O., 331—346; Bigandet, Leg. II, 115 f.; Rockhill, The Life etc., 161 ff. u. a., wo denn auch die Nachweise, theils aus den nördl. (tibet., nepal., chin.), theils aus den südl. Schriften (den ceylon. Dîpa- und Mahâvaṁsa) angegeben.

**) Die zehn Licenzen betreffen den Gebrauch von 1) Salz in einem Horn (zur Noth aufbewahrt); 2) zwei Zollen (der Schattenlänge nachmittags, um noch zu essen); 3) dem andern Dorfe (wohin man zu gehen beabsichtigt und darum nach dem Mahl nicht übrige Speise genießt); 4) verschiedenem Wohnsitz (in einem Sprengel zu getrennter Uposathafeier); 5) der Zustimmung (später eintreffender Mitglieder zu Akten mit unvollzähligem Kapitel vollzogen); 6) dem Vorgänger (dessen Thun als Lehrer oder Oberer etwas nachzuthun gestattet); 7) eingebutterter Milch (nach dem Essen, weil nicht mehr Milch und auch noch nicht Molken); 8) frischem Palmwein (als berauschendem, noch ungegohrenem Getränk); 9) ungarnierten Polstern (mit übermäßiger Größe); 10) Gold und Silber (sie anzunehmen).

Treiben sah, wie sie unter anderm Geld einsammelten und unter sich vertheilten, da verwies er ihnen dieß als ungesetzlich und verwarnte auch das Laienvolk, ihnen nachzugeben. Dieses billigte sein Vorgehen, vor den Mönchen aber, die ihn mit Acht und Bann bedrohten, mußte er flüchten.

Er kam nach Kauçâmbî und entbot von da aus die Mönche im Westen und Süden zur Wahrung des Rechts und zur Steuer des Unrechts. Dann gieng er zu Sambhûta Çânavâsi, der in seinen Berghängen an der (oberen) Gangâ saß, und erhielt von diesem seine volle Zustimmung.*) Mittlerweile langten dort auch etliche sechzig von denen an, die er entboten, Bettelmönche und Einsiedler, lauter Arhanten, welche die Sache für heikel ansahen. Um deswillen sollte ein größerer Anhang und vor allem Revata gewonnen werden, der Weise von Soreya. Der zog damals von Ort zu Ort, um der Parteinahme zu entgehen. Doch erreichten ihn jene beiden, auch seine Zustimmung und die Zusicherung mitzuwirken.

Unterdessen waren aber auch die von Vaiçâlî nicht müßig geblieben, nachdem sie von den Bestrebungen ihres Gegners gehört. Zwar den Weisen von Soreya, den Revata hatten sie nicht gewinnen können; er hatte ihre vielen Geschenke, womit sie im Boote den Strom herauf gekommen, kurz abgewiesen. Dafür hatten sie dessen Jünger, den Uttara gefangen und wie zum Trost für seine verlorene Stellung zu ihrem Lehrpatron gemacht. — Anderseits war indessen ein gewisser Sâdha oder Sâlha, ein meditativer Einsiedlermönch auf die Seite der westlichen getreten.**)

In einer Kapitel-Versammlung wurde aber beschlossen, die Sache an dem Orte, wo sie begonnen, auch zum Austrag zu bringen.

Damals lebte zu Vaiçâlî ein greiser Mönch, Sarvakâmin mit Namen, ein Lehrhaupt, „der älteste Sthavira der Welt", der, wie es heißt, noch zu den Füßen Ânandas gesessen. Bei diesem trafen auf Verabredung Çânavâsi und Revata zusammen, ihm die streitigen Punkte vorzulegen. Und auch dieser mußte der strengeren Richtung der westlichen beipflichten, doch wollte er nur berufen in einer Synode seine Entscheidung abgeben.

So kam es zur Versammlung, aber in dieser auch nur zu unnützem Hin- und Herreden, weshalb Revata vorschlug, die Streitsache zunächst unter wenigen, in einer Kommission zu entscheiden. Man wählte demgemäß vier von jeder Seite, neben Sarvakâmin und Sâlha noch zwei von seiten der östlichen, und neben Revata, Çânavâsi und Yaças noch einen von seiten der westlichen. Und die acht hielten Sitzung im Vâlika-Ârâma, im „Sandhof", als an ruhiger und ungestörter Stelle.

*) Ueber die Oertlichkeit (ahogaṅga = adhogaṅga „unterhalb", vielleicht mit Beziehung auf Kauçâmbî), wodurch auch Namen wie Pâtheya, Avanti, sowie Dakhiṇâpatha sich als West- und Südgebiete ergeben; vgl. Lassen II², 92 und die Note zu Mahâv. VII, 8, 3 (Sacr. B. XVII, 146).

**) Nach Rockhill 176 f., wurde Sâlha sowohl als Vârshabhagâmi und Kujjaçobhita, die spätern Delegierten der östl. Partei, von Yaças (burm. Ratha) gewonnen.

Wie aber hier, da Revata die Fragen stellte, und Sarvakamin die Bescheide gab, diese durchweg zu gunsten der westlichen lauteten, und die Licenzen der östlichen als nicht zu recht, nicht in der Lehre des Meisters begriffen und begründet erkannt wurden, ebenso auch nachher in der allgemeinen Versammlung. — Sie wird die der siebenhundert genannt, weil so viele, heißt es, „nicht einer mehr noch einer weniger" an dieser Vinaya-Abhörung theil nahmen.

Damit waren, wie unser ältester Bericht sagt, jene Punkte ein für allemal entschieden und auch zum Einvernehmen der gegnerischen Mönche verhandelt worden. Aber — was derselbe nicht sagt und uns von andern zukommt — das Einvernehmen wurde nicht erreicht, vielmehr ein Schisma, eine erste große Spaltung in der Buddhagemeinschaft erzeugt, welche von da an datiert. Das war unter einem (4., 5. oder 6.) Nachfolger des Ajâtaçatru, unter Kâlâçoka (auch Kâkavarna, der „rabenschwarze"), wie er heißt, der anfänglich, wird erzählt, die „Vrijisöhne" begünstigte, nachher aber zu den strenggläubigen hielt. Mit diesem eben haben die nördlichen Angaben (die tibetanischen namentlich) einen andern Açoka verwechselt, und Zeit und Umstände festhaltend, Personen und Geschichten — Versammlung, Gesetzabhör, Spaltung — welche unter jenen fallen, unter diesen, den spätern und berühmtern verlegt.*)

Merkwürdig nur, da wir von diesem andern hier absehen, daß es sich bei dem allem noch gar nicht um „dogmatisches", sondern lediglich um disziplinares oder regulatives gehandelt hat, daß um deswillen Parteien auseinander gehen mögen, die sich darnach unversöhnlich gegenüber stehen. So die That-

*) Cullav. XII, 2, 9. — Vgl. übr. Lassen II², 90; Köppen rc. II, 138 f.; Rockhill 182 u. a. — Kern II, 329, bestreitet diese Verwechselung, denn „Verwechselung setzt eine unwillkürliche Vertauschung voraus, und davon liefern die nördlichen keine Beweise" — Das scheint denn aber doch; wenigstens bleibt die gegentheilige Behauptung m. E. dort auch völlig unbewiesen. — Es ist hier schon schwieriger (jedenfalls ein weniger leichtes Spiel, als es beim Buddha und seinen ersten Nachfolgern gewesen), mit allem schlecht und recht, „gereimt oder ungereimt" überlieferten aufzuräumen und dafür Mythos (d. h. subjektives Erfinden und Bedeuten) anzusetzen. — Uebrigens wird auch bei Târanâtha (S. 41) ein „König Nandin" (!) aus dem Licchavigeschlecht als „Gabenspender" der 700 genannt, und weiter (S. 42) gesagt, daß in dem Vinaya einiger anderer Schulen „die zweite Sammlung" (des Kanons, d. i. diese zweite Synode) 210 oder 220 Jahr nach dem Nirv. veranstaltet zu sein scheint. Darauf freilich die Erklärung (des Guru Paṇḍita), daß dabei „ein halbes Jahr als ein ganzes gerechnet sei, und daß deshalb nur 110 Jahr gemeint seien". Wir meinen, daß bei jenen andern die Zeit bis auf Dharma-Açoka wohl richtig gegeben und die Jahre auch nur für volle gerechnet seien. — Dieser Unterschied ist dann allerdings auch die eigentliche oder wesentliche Verschiedenheit in den verschiedenen frühern und spätern Versionen (Kern, das. 324—29) über das zweite Konzil, bez. die zweite Kanonaufstellung — wie Kern sagt (das. 329), „ob ein Jahrhundert nach Buddha Kâla-Açoka oder Dharma-Açoka an der Regierung war" — wie wir sagen, ob die angegebnen Ereignisse von rund 100 (110) Jahren nach Buddhas Tode unter jenen Açoka oder unter den Açoka fallen, der über 100 Jahre später regiert.

sache, wenn auch die Begründung uns zweifelhaft scheint. Thatsächlich sind darnach die „abtrünnigen", die heterodoxen, wofür sie gelten, die nachmalige Sekte der Mahâsânghika, der „großkirchlichen" — sie sollen nach Verwerfung ihrer Sätze durch die Sthavira eine große „Gegenkirche" gehalten haben — den andern, den orthodoxen gegenüber stehend. Und aus den großkirchlichen gieng dann wieder eine Anzahl andrer Sekten hervor, und in deren noch mehrere trennten oder verzweigten sich die andern, die sthavira- oder rechtgläubigen, so daß nach Jahren achtzehn mit Namen benannte Sekten oder Schulen in der Buddhagemeinschaft gezählt und unterschieden werden.*)

Das Vrijiwesen in ständiger Wiederkehr; dieß der Grundzug des patristischen Zeitalters, die „Geschichte" der Çâkyasöhne im nächsten Jahrhundert, soweit solche aus sagen- oder legendenhaftem Dunkel hervortritt, aus dem Wirrsal entlegener und widersprechender Angaben erhellet. Wir können und dürfen hier auf Erörterung des einzelnen nicht eingehen. Dazu fehlt uns im einzelnen historische Begründung.

Wahr ist, soviel wir nach ältern Angaben und aus jüngerer Chronik dafür halten, weil inneres Sondieren dafür zeugt, wahr ist also ein „Buddhasagen", das in der Nachfolge des Meisters durch drei Menschenalter hindurch gegangen, gehegt und umhegt ward, nach einem Jahrhundert als fester Kanon bestand, durch „Abhörung" oder „Sammlung" befestigt. Da waren die geläufigen Wahrsprüche ihres Glaubens, wozu die Çâkyasöhne sich feierlich bekannten, für ihre Aufnahme und fernere Geltung als Glieder der Gemeinde. Sie gehören zu den Gemeindehandlungen, den mit Legendenanschluß überlieferten, wie die Uposatha- oder Beichtfeier und die Beichtordnung, das bekannte „Sûtra der Befreiung". Gleicherweise „gesammelt und befestigt" sind weiter „Zucht und Regeln", sogenannte Träger der Disziplin. Und dieß zumal, von Mund zu Mund überbracht, ist Gemeingut aller auf begrenzte Distrikte im Lande vertheilten Gemeinden, die eine mehr oder minder große Mitgliedschaft, d. h. Geistlichkeit haben und im Volke einen mehr oder minder zahlreichen Laienanhang.

So nun aber auf eine gemeinsame Ueberlieferung, welche Zucht und Regel betraf, die buddhistische Gemeindeordnung gestellt war, so ist es auch nicht nur begreiflich sondern auch anzunehmen, daß jede Abkehr, jeder abweichende Brauch als Misbrauch erschien, als Verletzung des gemeinschaftlichen Gutes und Heiligthumes. Den einzelnen Sünder traf die Buße, den widerstrebenden Acht und Bann der Gemeinde- oder Beichtversammlung. Gegen eine Gesamtheit aber, die vom alten abwich und neues einführte, konnte nur eine größere Versammlung oder Synode mit allgemeiner Gesetzes-

*) Die Namen werden bei Rockhill 182 f. u. a. aufgezählt, aber viel mehr als diese wird uns überhaupt nicht angegeben. Streng genommen dürfen wir auch vorab nur von Sekten, als äußerlichen und in äußerlichem bestehenden Parteiungen, noch nicht von Schulen reden, die erst mit Ausbildung des Abhidharma (Metaphysik), in (metaphys.) Theorien von einander abweichen.

abhör verfahren. Daher haben deren wohl manche und viele statt gefunden, so oft und viel „Vrijisöhne" — in dem Namen decken sich eben ethnographische und schismatische Bedeutung — oder ihres gleichen auftraten.*)

Das bedrohliche Buddhawort, welches Ânanda auf der ersten Synode preis gegeben, hatte doch wohl gewirkt, trotz aller Abmahnung und aller Verwarnung. Nicht verschiedene Lehrmeinungen — solche, wissen wir, wurden im engsten Kreise geduldet, und darum sind auch Schulen und Sekten hier noch zu trennen — aber äußere Verschiedenheit, abweichender Brauch und freiere Uebung im Mönchs- und Ordensleben führten zu Zwist, zu Spaltung und Trennung. Mit Verbreitung zusammen geht nicht Vertiefung sondern Verflachung. — Dazu kam, wie angegeben, die örtliche Entfernung, mit der örtlichen Entfernung, auch ungewollt, gegenseitige Entfremdung; dazu die gebotene Rücksicht auf das Volk; dazu die Gunst und Ungunst kleiner Regierungen. Solches sind Vermutungen, vermutliche Faktoren, und Vermutung ist keine Geschichte. Aber ein anderes Vermuten unterstützt die Geschichte. Das Buddhathum wäre nicht so weit gediehen, wäre bei aller innern Kraft die Fährlichkeiten, äußeren Bedrohungen und inneren Spaltungen seiner ersten Jahrhunderte nicht so kräftig überkommen, wäre nicht in Indien und über Indien hinaus zu seiner Herrschaft gelangt, wenn nicht alsbald eine politische Macht sich erhoben, die ihre Arme weithin ausgestreckt und es in diesen ihren starken Armen fest gehalten.

---

*) Vṛji (Wz. varj, „wenden, drehen, vom Wege ablenken") kann sowohl überhaupt „Ansiedler, Bewohner einer Umhegung" als „abtrünnige, ränkevolle" u. dgl. (vgl. P. Wb. u. vṛjana) bedeuten. Nach Cunningham, Anc. Geogr. 445 ff., waren die Vriji (p. sam-vaji) ein großer Volksstamm mit verschiedenen Zweigen, als die Licchavi von Vaiçâli, die Vaidehi von Mithila, die Tirabhukti von Tirhut u. a., deren jeder einzelne oder viele sich Vriji, wie sie zusammen sich Sam-vrji nennen mochten. Vaiçâli war darnach ein einzelner, wenn auch bedeutendster Distrikt dieser Völkerschaft, die (nach Hiuen Thsang) zwischen Gandakî und Mahânadi ansässig war, mit jedem ihrer (acht) Zweige oder Geschlechter eine Stadt bewohnend.

Zweiter Abschnitt.

Die Verbreitung des Buddhathums über Indien.

(Von Açoka bis auf Kanishka.)

Erstes Kapitel.

Die Mauryaherrschaft und ihre Erhebung.

Ein starkes Herrschergeschlecht in Indien erstanden die Maurya, und der Begründer ihrer Dynastie war Candragupta, den die Griechen Sandrakottos geheißen. Die Sage läßt ihn von den Çâkya abstammen, die vor dem Zerstörer Kapilas in den Himavant geflüchtet. Ueberall, auch hier liegen im Mythos die Anfänge der Geschichte.

Da wird erzählt, daß die Mutter des Candragupta, nachdem ihr Gatte von einem Nachbarkönige besiegt und erschlagen worden, nach Pushpapura oder Pâtaliputra geflohen, daß sie dort einen Sohn geboren und ihn ausgesetzt habe, der dann von einem Hirten gefunden, nachher einem Jäger übergeben und unter Dorf- und Hirtenknaben groß gezogen ward. Andere lassen den Candragupta als Sohn oder Bastard eines Nanda — die Beinamen werden verschieden genannt — von einer seiner Frauen oder Nebenfrauen geboren werden. Wieder andere machen ihn zum Sohne eines Heerführers der Nanda, der von diesen verjagt, nachher durch Kämpfe und Eroberungen mächtig geworden, sich Reich und Herrschaft erringt. — Namen- und Zeichendeutung müssen dabei in allem die Sage, des Helden Herkunft und seine Bestimmung unterstützen.*)

---

*) Ueber Candragupta, den Stifter der Mauryadynastie und seine Identität mit dem griech. Sandrakottos (*Σανδρόκυπτος*) kann nicht mehr Zweifel sein; vgl. Einl., S. 4 f. — Der Name, auch sonst begegnend, bed. „mond-bewacht“; doch wird Candra auch der Stier genannt, welcher den im Rinderstall ausgesetzten Knaben bewacht haben soll. Nach einer anderen Version (Wilson, Hindu Theatre II, 137 ff.) hieß Murâ, eine Gattin des Sarvârthasiddhi-Nanda, die Mutter des C., woher der Name Maurya. Uebrigens sind nach Euphorion griech. *Μωριεῖς* ein ind. Volk, wahrsch. im Himâlaya. Auch wird Maurya als Name des Vaters des C. genannt, der bei Târanâtha wieder Sôlacandra heißt — Wie übrigens, von vielem abgesehen, die Jugendgeschichte des C. in manchen Zügen mit der eines Cyrus u. a. große Aehnlichkeit hat, ist schon öfters bemerkt worden. (Vgl. Köppen, Rel. 2c. I, 161 f.)

In dem allem aber ist die Jugendgeschichte des Candragupta in Beziehung, in nähere oder fernere, zu den Nanda, den Magadhafürsten gesetzt, als deren Nachfolger er später erscheint. Unzweifelhaft war auch eine solche, mag er nun von höherer oder, wie es scheint, von niederer Herkunft sein, worauf der Beiname Vrishâla, d. h. Çûdra hindeutet. Daher ist es aber nöthig, hier vorab auf jene Fürsten oder Könige, die Nachfolger der Bimbisâra und Ajâtaçatru zurück zu sehen, von denen wir den einen und andern, Udayin oder Udayibhadra und Kâlâçoka oder Kâkavarna, schon dem Namen nach kennen.

Brahmanische und buddhistische Quellen, von letzteren nördliche und südliche, geben uns Reihen dieser Könige von Râjagriha und Pâtaliputra, ihre Namen und Regierungsjahre. Nur stimmen sie in beiden gar nicht unter einander überein, nicht im einzelnen, in ihrer Zeitangabe, mit dem was wir naturgemäß anzunehmen, und im ganzen nicht mit dem was wir von andersher historisch zu erwarten haben. Uebereinstimmend ist nur was sie von den ersten dieser Könige berichten, daß sie nach dem Vorgange des Ajâtaçatru einer um den andern ihre Väter ermordeten, um selber zur Herrschaft zu kommen. — Also verdienen wohl diese Königslisten allzumal wenig Glauben, am wenigsten die spätesten brahmanischen wegen ihrer bekannten „dreisten Willkür“, darnach die nordbuddhistische, als welche uns wiederum verschiedene, auch offenbar lückenhaft überliefert sind. So bleibt als älteste und verhältnismäßig glaubwürdigste die aus ceylonesischer Chronik, nach welcher wir, so gut es geht, eine Zurechtstellung versuchen.*)

Auf Ajâtaçatru, der noch 24 Jahre nach dem Buddha regierte, folgte dessen Sohn Udayin oder Udayibhadra und diesem der Reihe nach, Sohn auf Vater, Anuruddha, Munda und Nâgadâsaka, die zusammen, wie angegeben wird, 48 Jahre das Regiment führten. Dann wurde, heißt es, mit dieser

— Näheres über diese Sagengeschichten s. noch Benfey, Indien (Sep.-Abdr. aus Ersch u. Gruber), 65 ff; besonders Lassen, Ind. Alt. II², 205 ff., wo auch die Angaben aus gr. Quellen; Turnour, Mahâv., Introd., XXXIX ff. u. a. m.

*) So schon Benfey (a. a. O. 64 f.), da er die buddh. und brahm. Königsreihe einander gegenüberstellt. Vgl. hierzu bes. die Darstellung bei Lassen, Ind. Alt. II² 65 ff. u. 89 ff.; von jüngeren Jacobi, D. M. Z., 34, 185 f. u Oldenberg, das. 750 ff.; Kern, D. Buddh. II, 283—87 (dessen Kritik, beiläufig bemerkt, nicht minder „dreist“ mit Personen und Namen und ihrer Identifizierung unter einander umspringt, um sie nachher doch allesamt historisch zu verwerfen). — Zur Vergleichung seien die andern Listen (ohne Jahresangabe) auch hierher gesetzt. Brahmanisch (nach dem Vishṇu-P.) folgen auf Çiçunâga, Kâkavarṇa, Xemadharman, Xatraujas: Bimbisâra, Ajâtaçatru, Dharvaka, Udayâçva oder Udayin, Nandivardhana, Mahânandi, Nanda und seine Söhne (8), Bindusâra. Nordbuddhistisch (nach dem Açoka-Avadâna bei Burnouf, Intr. 358 f.): Bimbisâra, Ajâtaçatru, Udayin oder Udayibhadra, Munda, Kâkavarnin, Sahâlin, Tulakuci, Mahâmaṇḍala, Prasenajit, Nanda, Bindusâra. Vgl. Târanâtha 287, wo zwei den vorgenannten ähnlich die Namen Kâkakarnin und Sapâla lauten. Abgesehen von Zeitunterschieden hat die burm. Legende (Bigandet II, 124) als Nachfolger Kâlâthokas dessen neun Söhne, den ältesten Baddasena und den jüngsten Pitzamuka genannt.

Dynastie der Vatermörder aufgeräumt, und mit Çiçunâga (p. Susunâga), angeblich einem Licchavi-Fürstensohn von Vaiçâli, eine andre eingesetzt. Çiçunâga regierte 18 (nach andern 10) Jahre und nach ihm dessen Sohn Kâlâçoka oder Kâkavarna 28 Jahre. Mit des letzten Regierungszeit kommen wir bis auf 118 (bez. 110) Jahre nach dem Buddha, über oder auf die zweite Synode, die von Vaiçâli. Nehmen wir 118 (als relativ mehr verbürgte Zahl) an und 477 vor uns. Zeitr., die späteste Jahreszahl für den Tod des Buddha, so bleiben bis zum Regierungsantritte des Candragupta (315), die 44 Jahre, welche zur Hälfte den (zehn) Söhnen Kâlâçokas, zur andern den (neun) Nanda beigelegt werden. Die jüngere ceylonesische Chronik nimmt beide Gruppen für identisch, und in der That gewinnt es auch nach dem übrigen den Anschein, als ob die „Söhne" des Kâla-Açoka (die neun nach Bhadrasena) mit den neun Nanda eins sind. Der letzte dieser s. g. Nanda-Dynastie ist Dhana-Nanda geheißen, „Reichthums-Nanda", weil er geizig und vor allem auf Gütererwerb bedacht gewesen.*)

Unter diesem Nanda war es, daß Alexander von Makedonien mit Heeresmacht in Indien einfiel, um seine Welt-Eroberung zu vollenden. Die Geschichte aller Völker, das Singen und Sagen späterer Geschlechter erzählet bekanntlich von diesem Ereignis.**) Nur nicht indische Geschichte, denn die Inder haben da keine Geschichtschreibung, und ihre spätere Chronik verschweiget, was nicht so sehr unmittelbar als vielmehr mittelbar in seinen Folgen von weiter und tief gehender Bedeutung geworden.

*) Dem Udayin werden 16, Anuruddha und Munda zusammen 3 (nach Buddhaghosha 18) und dem Nâgadâsaka 24 Jahre Regierungszeit gegeben. (Was Kern a. a. O. 283 f. gegen die Zeitangabe dieser Vatermörder vorbringt, ist m. E. wenig durchschlagend.) Ueber den Stifter der Çaiçunâga-Dynastie geht unterschiedene Geburtssage, die an seinen Namen anknüpft (s. Lassen, a. a. O. 90 f.); letzterer „junger Nâga" bedeutend, kann ihn ebensowohl als Sohn wie als Nachfolger des Nâga-Dâsaka bezeichnen. Ihn mit Kâla-Açoka gleich zu setzen, wie aus versch. Angaben geschehen, dürfte schwerlich angehen. — Größte Schwierigkeit machen die Nanda, von denen die ältere Chronik (Dîpav.) nichts weiß, die jüngere (Mahâv.) besagte Identität mit den zehn Brüdern behauptet, während die burmes. Legende uns die Geschichte vom Sturze dieser letzteren — der letzte wird Piñjamukha (Pitzamuka) genannt — erzählt (Bigandet, Leg. II, 124; vgl. Lassen, a. a. O. 66, nach Burney, As. Res. XX, 169 ff.). Namen wie Nandivardhana, Mahânanda (wofür auch wohl Mahâmandala zu nehmen) und Nanda sprechen für diese Dynastie, die in Pâtaliputra residiert. Brahmanisch werden nach einer Darstellung (Benfey a. a. O.) dem M. Nanda 28 und den neun Nanda 12, also zusammen 40 Jahre gegeben, indeß nach den Purâna (bei Lassen ꝛc. I², Beil. XXXVIII) der Sohn M. Nandas, Nanda geheißen, 88 Jahre regierte, was allerdings wohl (ders. II², 67) für die ganze Dynastie gelten soll, die buddhistische Angabe einfach verdoppelt.

**) ... von diesem Streben „nach einer Welteinheit unter dem begünstigenden Einflusse des Hellenismus" — wie Lassen, Ind Alt. II², 126 nach A. v. Humboldt, Kosmos II, 183, zitiert.

Seinen indischen Feldzug begann Alexander gegen Ende des Frühjahrs 327. Er hatte Baktriana und Sogdiana, die nördlichen Provinzen des Perserreichs erobert, hatte Städte angelegt und die Städte mit seinen Söldnern und Barbaren bevölkert, um sich seinen Besitz und Rückhalt zu sichern, hatte auch bereits mit indischen Fürsten Verbindungen angeknüpft, einem Mophis, wie ihn die Griechen nennen, oder Taxiles, dem jungen König von Taxila oder Taxaçilâ, der ihm seine Herrschaft und Hilfe gegen seine Nachbarn angetragen. Drei Jahre, seit er zuerst im Paropanisadenlande die natürlichen Grenzwälle Indiens gestreift, hatte er den Uebergang geplant und vorbereitet, hatte im dritten Jahr, im Winter 328/27, seine vervollständigte Heeresmacht — 120 tausend Mann Fußvolk und 15 tausend Reiter — in der alten Hauptstadt Zariaspa oder Baktra zusammengezogen und war nordwärts nach dem Alexandria „unter dem Kaukasus" aufgebrochen, d. i. unter dem indischen oder Hindukoh und von da nach Nikaia, auch Astakia genannt, dem siegversprechenden Ausgang des Unternehmens. — Wir dürfen aber auf einzelnes hier nicht eingehen, aus dem erwähnten Verhalten zur indischen Geschichte, und weil einzelnes auch schon öfters und zur genüge dargestellt worden.*)

Ein Höhenzug scheidet die Kubhâströmung von den Zuflüssen, welche aus Nordwesten und Norden vom Hindukoh herabkommen; und die sie ihr zuführt, die Pankshir, scheidet ein anderer von den Wassern, die östlich zu ihr herab-, und diese wieder ein anderer von andern, die unmittelbar zur Kubhâ fließen. Ueber die Wasserscheiden, über und um dieselben, bald in weiteren bald in engeren Schluchten und Windungen gehen die Pässe und Straßen aus dem Kabullande ins Penjâb. Und unter diesen, welche von alters her Völker, Eroberer und Heere zogen, ist eine älteste und geradeste die in der Richtung

*) Aeltere Werke und Zusammenstellungen älterer Schriften sind bekanntlich in: De Sainte Croix, Examen critique des hist. d'Alexandre le Grand (2. Ausg., Paris 1804). Fr. Dübner u. K. Mueller, Arrian's Schriften, Fragmente u. Itinerarium Alexandri, Paris 1846. Dazu, was oft erwähnt, Schwanbeck, Megasthenis Indica, Fragm. etc., Bonnae 1846. — Jüngere Darstellungen: Droysen, Gesch. Alex. d. Gr. u. Hellen. Gesch. II; ferner Benfey, Indien (S. 43—59); Lassen, Ind. Alterth. II^2 124—205; Cunningham, Anc. Geogr. bes. 15—109; vgl. Hertzberg, Gesch. von Hellas und Rom (Bd. V der Allg. Gesch.), S. 534—38. Die erste Anwesenheit Alexanders im Lande der Paropanisaden fällt nach Ende 330, da ihm die Winterstrenge unmöglich machte, die Pässe des Ind. Kaukasus (Hindukush) zu überschreiten. Nach dem arachotischen gründete er da sein „Alexandria sub ipso Caucaso", wo die „drei Straßen" (τρίοδον, nach Baktrien abgehen Cunningh., 24), zehn Tagemärsche südöstl. von Zariaspa. Nikaia wurde früher mit dem älteren Kabura (h. Kabul) oder Ortospana identifiziert, und Cunningham (S. 36) neigt zu dieser Ansicht, während Lassen (a. a. O., 133) mit Droysen (Hell. Gesch.) das heut. Beghrâm oder eine Straße auf halbem Wege dafür ansieht. Letzteres ist wahrscheinlicher, weil auch nicht angegeben, daß die Stadt am Kophen d. i. Kabulfluß oder der Kubhâ gelegen. Wenn daher ein nördl. Zufluß mit dem Hauptstrom gleich benannt worden, so ist dieser allerdings erst weiter östlich, nahe der Pankshirmündung erreicht worden.

des Stromes bis zu seiner Mündung, über das Khondgebirge und durch den Khaiberpaß, von Kabura bis Pushkalavati oder Peukaleotis. Diesen Weg hatte Alexander die eine Hälfte seiner Heeresmacht unter Perdikkas und Hephaistion geschickt und mit ihnen den Taxiles und die indischen Fürsten, die ihm zu huldigen nach Nikaia beschieden, während er selbst mit der andern Hälfte die Richtung nordwärts über das Gebirge einschlug, von dessen tapferer Bevölkerung, ihren festen Städten und Burgen er Kunde erhalten. Wie ihm diese bestätigt ward, von seinen Zügen und Kämpfen gegen jene Bergvölker, die Açvaka oder Assaka, wie er einen um den andern die Flüsse — Koas, Khonar oder Choaspes, Gauri mit Suâstu (Svâd) — überkam, eine um die andere die Städte — Andaka, Arigaion (Bâgor), dann Massaga (Maçaka) Ora und Bazira — einnahm, Städte, welche die Bewohner zum theil vor ihm verlassen und angezündet, zum theil tapfer vertheidigt hatten, das alles ist des weiteren hier auch nicht zu berichten.*)

Bekanntlich war fast wieder Frühjahr darüber geworden, bis Alexander die Açvaka bezwungen, bis er nach Besitznahme der Peukaleotis, in dem s. g. Embolima, einige Meilen nördlich von Attok den Indus erreichte. Hier kam er mit den beiden, mit Perdikkas und Hephaistion wieder zusammen, welche ihre Truppen ohne sonderlichen Widerstand bis dahin gebracht und seinem Befehl gemäß eine Brücke über den Strom gelegt hatten. Noch war die Bergfeste Aornos (Âvarana), zwischen Embolima und Bazira, in feindlicher Hand, denn auf diese hatten die Reste seiner Gegner als letzte und sichere Zuflucht sich geworfen. Nachdem er diese durch Bestürmung gewonnen und wie die andern Städte mit einer Besatzung belegt hatte, nachdem endlich auch die Heeresmacht gesprengt war, welche ein Bruder des erschlagenen Massagafürsten in der festen Stadt Dyrta gesammelt — sie waren vor seiner Ankunft auseinander gegangen und hatten, einige von ihnen, ihm das Haupt ihres Fürsten gebracht — da durfte Alexander sich der Herrschaft im Westen des Indus rühmen, soweit sie dereinst die Perserkönige Dareios und Xerxes besessen.**)

Noch diesseits des Stromes empfieng er die Gesandten des Taxiles, die

*) Açvaka oder Assaka, auch Aspasier (gr. Ἱππάσιοι) genannt, bedeutet die „reisigen, rossehabenden", und wirklich sollen von ihnen, besonders den Kamboja wie von den Gandhâra die besten Rosse kommen. Möglich ist auch eine ältere Wandelung des Namens aus açmaka, was die „felsigen, bergbewohnenden" bedeuten würde. Vgl. P. Wb. u. d. W. Sie sonderten sich offenbar in verschiedene Stämme, unter eignen Fürsten, welche die einzelnen Hauptstädte befehligten. — Anders die s. g. Nysäer, darin wir nach Lassen (a. a. O. 144) am wahrscheinlichsten Nishadha zu erkennen haben. Sie waren eine Art Republik unter oligarchischer Regierung. Ihre Stadt Nysa, von woher, wie berichtet wird, dem A. eine Gesandtschaft kam, ist indisch nicht nachweisbar; alle Beziehung auf einen Gott Dionysos ist sicher Fabel.

**) Vgl. Lassen, a. a. O. 119 ff. nach Herod. III u IV), auch Esther-Buch, anf. — Dort werden die Gandhâra, in deren nördl. Gebiete die Assaka wohnten, und die Tarada angegeben.

ihm zu tausenden Opferstiere und Schafe, hunderte Talente Silbers, auch Elefanten und eine Truppe Reiter zubrachten. Dann führte er seine Heeresmacht, theils die Brücke hinüber, theils auf Schiffen oder Flößen über den Strom in das Gebiet und die Residenz von Taxila, da ihn Taxiles oder Mophis ehrenvoll aufnahm. Auch Herren oder Fürsten des Nachbargebietes kamen ihm zu huldigen oder schickten eine Gesandtschaft, wie der Fürst der Abhisâra, Abisares geheißen. Denen allen beließ, ja erweiterte er wohl noch ihre Herrschaft, nur daß sie seine Oberhoheit anerkennen, eine makedonische Besatzung und Satrapenaufsicht annehmen mußten. Denn die Unterwerfung einiger dieser Fürsten war zweifelhaft, namentlich die jenes Abisares, des mächtigsten, der auch in Kaçmîra gebot, ein Gegner des Taxiles galt und ein Freund des Poros, des größten Machthabers im Fünfstromland.

Sein Reich hatte dieser Poros, Paurava oder Purunachkomme, zwischen Hydaspes und Akesines (Asikni), und der Aufforderung Alexanders, ihm bis an die Grenzen desselben entgegen zu kommen, war er bekanntlich auch gefolgt. Er war gekommen, nur nicht huldigend, wie jener verlangt, sondern mit viergliedriger Heeresmacht, mit Streitwagen, mit Reitern, Elefanten und Fußvolk, letzteres doppelt so viel als ihm gegenüberstand. Und die Schlacht, welche nun hierauf makedonische und indische Kriegsscharen gegen einander schlugen, ist die größte und namhafteste des ganzen Feldzuges, groß und namhaft im Leben des kühnen Eroberers und groß und namhaft in der Geschichte aller Zeit. — Sie ist im einzelnen schon oft und viel beschrieben worden, von älteren griechischen Schriftstellern, und von jüngeren und neueren, welche den Spuren der älteren in der Oertlichkeit und Abfolge des Ereignisses nachgegangen. Wir können uns schon deshalb hier an der Mittheilung der Hauptzüge und der Ergebnisse des Kampfes genügen lassen.*)

Unweit Jalâlpur, wo die Höhenzüge von Westen und Norden kommend, sich am Hydaspes begegnen und nur engen Durchzug gewähren, lagerte die Heeresmacht Alexanders der des Poros gegenüber; die brandende Strömung trennte die beiden Heerlager. Sorgsam bewachte der Inder alle Stellen, wo ein Uebergang etwa möglich schien, und war schon zu dem Glauben gebracht, sein Gegner wolle das Ende der beginnenden Regenzeit abwarten, als er sich überlistet und das unvermeinte geschehen sah. Mit einem Theil seiner Macht — einen andern unter Krateros im Lager und einen dritten unter Ptolemaios eine Strecke nordwärts zu späterm Uebersetzen zurücklassend — war Alexander nächtlicherweile aufgebrochen und diesseits der Berghöhen, welche

---

*) Aeltere Schilderungen dieser Schlacht sind (nach Lassen II², 158 ff.): Arrian, V. 15, 2—19, 3; ferner Diod. XVII 87 ff.; Curtius VIII 13, 5—14, 46; Plut., Alex. 60; Polyain. Strateg. IV, 3, 126. Von neueren sind bes. Droysen, Gesch. Alex., 394 ff.; Benfey, Indien (Ersch u. Gruber), 48 ff.; Lassen, Ind. Alt. II², 156 ff. anzuführen — Ueber den Höhenpunkt, das alte Girjhâk, die Stelle des Flußübergangs und die Oertlichkeit der Schlacht ist nach anderen, die dazu angegeben, namentl. Cunningham, Anc. Geogr. S. 159 ff. nachzusehen.

zum Ufer abfallen, stromaufwärts bis nach Târâpur (Delavar) etwas unterhalb Jelam gezogen, wo eine buschbewachsene Insel im Strom seine Ueberfahrt deckte. — Daher mußte auch Abisares kommen, der mit Truppenmacht zu Poros unterwegs war, eine Vereinigung, der es um jeden Preis vorzubeugen galt. Und es gelang, denn das Hinübersetzen war fast geschehen, als es von den feindlichen Spähern bemerkt und ihrem Könige berichtet ward. Der sandte seinen Sohn mit einer Reiterschar und einer Anzahl Streitwagen dem Feinde entgegen. Doch wurden diese entgegen kommenden bald geschlagen und der Königssohn selber im Kampfe getödtet.

Darauf gieng Poros mit seiner ganzen Macht, dem fremden Eroberer selbst zu begegnen, nur wenige im Lager zurücklassend. Auf offenem Plan stellte er die seinen zum Kampfe auf, nach indischer Art, die Elefanten einzeln, gleichweit getrennt, ins Vordertreffen, dahinter das Fußvolk, auf beide Flügel die Reiter, von den Streitwagen gedeckt, eine lang gestreckte Schlachtordnung. So erwartete er seinen Feind. — Alexander kam und schickte seine Reiter gegen die indischen zum Angriff. Jene, zum theil Sogdianer, Baktrer und Daher, geborne Reiter auf starken, schnellen Rossen, waren den gegnerischen weit überlegen, und diese mußten weichen und hinter die Elefanten sich zurückziehen. Da hieß Poros einen Theil von diesen, von den Elefanten los lassen, vor deren Ansturm und Gebrülle die makedonischen Rosse und Reiter davon stieben. Aber die Fußmannschaften, die eben aufgerückten, hielten stand, indeß die unbändigen Thiere verherend und ihrer mehr und mehr auf sie losstürmten. — Wiederum griffen da die indischen Reiter an, wurden wiederum zurückgeworfen, worauf deren Gegner insgesamt gegen die indischen Fußtruppen heransprengten und Verlust und Verwirrung in deren Reihen brachten. Da entstand denn ein furchtbares Kämpfen und Ringen, unter den streitenden jeder Gattung, unter Menschen und Thieren ein dichtes mörderisches Gewirre. Ihrer Treiber meist beraubt, rannten die wütigen, theils verwundeten Kriegselefanten gegen Freund und Feind, nieder stoßend, nieder stampfend, was ihnen in den Weg kam, bis sie endlich ermüdet nachließen, bis ihrer selbst viele erlahmt, von Beilhieben in die Fersen getroffen, kampfunfähig zu boden lagen. Unterdessen hatte Alexander die seinen aus dem Kampfgewühl herausgezogen und aufs neue geordnet. Er stellte sich an die Spitze seiner ganzen Reitermacht und hieß die Fußmannschaften in geschlossener Phalanx gegen den Feind vorgehen, dem er mit jener zugleich in den Rücken fiel. Das entschied die Schlacht; denn diesem Doppelansturm waren die Inder nicht gewachsen; ihre Uebermacht und Tapferkeit erlag der makedonischen Kriegskunst. Schon waren die indischen Reiter zusammen gehauen, deckten Mengen indischen Fußvolkes das Schlachtfeld, davon andere, wo immer möglich, zu entrinnen suchten, als Ptolemaios und Krateros auf dem Plan erschienen und mit ihren frischen Truppen das Verfolgen und Niederstrecken der flüchtigen vollendeten.

Geschlagen, selbst verwundet, verließ Poros mit den letzten der seinen

den Kampfplatz. Er hatte sich eines Paurava würdig, als König, als Heerführer und Held erwiesen, und Alexander jagte ihm nach, um ihn zu retten. Da stürzte das Schlachtroß des Siegers, und Taxiles, der statt seiner zu Poros entsandt kam, entgieng mit Noth dessen Angriff. Wie dann aber andere kamen, darunter Alexanders Freund Meroes, da stieg Poros von seinem Königselefanten, ließ sich seinen brennenden Durst stillen und zum König der Makedoner führen. Ehrerbietig, lesen wir, die edle stolze Herrscher- und Heldengestalt bewundernd, begegnete der Sieger dem besiegten. Auf die Frage, wie er behandelt sein wolle, soll Poros gesagt haben, „königlich". Und auf die weitere Frage nach seinem Begehr wird seine Antwort berichtet, es sei in jenem Worte „alles" enthalten.

Bekanntlich wurde auch alles gewährt, was dem andern seine Großmut zumal und sein eigner Vortheil riethen. Poros erhielt sein Reich als Satrapie zurück und durch Eroberungen später noch um vieles vermehrt. Und Alexander hatte sich aus dem mächtigen Gegner einen noch mächtigern und ebenso treuen Bundesgenossen und Vasallen gemacht.

Dreißig Tage rastete Alexander im Gebiete des Poros, gründete eine Stadt Bukephala, diesseit des Hydaspes, und eine andere Nikaia jenseit des Stromes, befestigte die Städte und zog weiter östlich, südöstlich, ins Land der Glaukaniker.*) Zahlreiche und zahlreich bevölkerte Städte ergaben sich und wurden der Poros-Herrschaft zugetheilt. Und da die Gegend waldreich und die Wälder reich an trefflichen Hölzern waren, so ließ Alexander Bäume zu Schiffen fällen, darauf den Hydaspes und Akesines und sodann den Indus hinab zu fahren. — Dem Abisares aber, den seine Nähe wieder bewog, einen Bruder mit Geschenken an Gold und Elefanten zu schicken, empfahl er selber zu kommen, sonst werde er ihn mit Heeresmacht aufsuchen.

Einen Aufstand der Assakaner hieß er seine Satrapen der Paropanisadenländer unterdrücken, und selbst weiter zum Akesines aufbrechend und über denselben hinaus. Da kam er in das Reich des andern jüngern Poros, des von Gandaritis, der ihm früher Freundschaft angetragen, nun aber vor ihm davon gegangen war. Und er übertrug dem Hephaistion, seinem Feldherrn, dessen Gebiet an sich zu nehmen und zu dem des Oheims, des ältern Poros zu schlagen.

Weiter indessen folgte Alexander seiner Richtung bis über die Irâvati, Ravi oder Hydraotis, da freie Völker halb nomadisch, königslos und kriegerisch zwischen den Strömen saßen, die ihre Unabhängigkeit bisher glücklich behauptet hatten. Bâhika, „auswärtige, außen stehende" nennt sie die Brahmanensprache, die anders auch Àrata und von den Griechen allgemein Kathaer

*) Bukephala, nach A.'s Schlachtroß genannt, an der Stelle des frühern Lagers, und Nikaia an der Stelle des Kampfes und Sieges, sind nach Cunningham, Anc. Geogr. 176 ff., ersteres das heut. Jalâlpur, letzteres das heut. Mong, vgl. Lassen a. a. O. — Die Glauka oder Glaukanika (Ptol. *Γλαῦσαι*, Arist. *Γλαυγα* oder *Γλαυκανῖκαι* sind nach P. Wb. dem patr. glaucukâyanaka zu vergleichen.

(Khatia) genannt wurden.*) Vergebens waren Poros, der ältere, und Abisares mit vereinter Macht zu ihrer Unterwerfung ausgezogen. Und Alexander, vor dem, wie er vorrückte, die ersten „königslosen“ sich gebeugt hatten, sah hinter seinem Rücken sie zu gemeinsamem Widerstand sich rüsten. Kathaer mit Oxydraker und Maller (Xudraka und Mâlava) und andere hatten sich verbündet und ihre Kriegsmacht in die feste Hauptstadt Sangala geworfen, um sie als Bollwerk ihrer Freiheit und Unabhängigkeit zu behaupten.

Nach dreitägigem Marsche erreichte Alexander die Stadt, die nach tapferm Widerstand und wiederholten Versuchen der belagerten, sich durch Flucht zu retten, mit Sturm genommen ward. Was von waffenfähigen nicht im Vertheidigungskampf gefallen, viele tausende, das fiel nun, noch viel mehr tausende auf Befehl des Siegers niedergemacht, denn dieser wollte ein warnendes Beispiel geben. Auch in zwei anderen mit der Hauptstadt verbündeten Städten, deren Einwohner vor seinem Zorne geflohen waren, wurden die wenigen zurückgelassenen, Greise und Kranke, sämtlich erschlagen. Sangala aber, die eroberte Feste, wurde zerstört und dem Erdboden gleich gemacht. Nach diesem Siege fand Hephaistion, dem die Unterwerfung des übrigen Gebietes dieser Völker übertragen war, kaum noch Widerstand. Poros aber, der bei diesem Kampfe treue Bundeshilfe geleistet, erhielt auch diese Eroberungen zugetheilt, so daß dessen Herrschaft sich nunmehr über sieben Völker erstreckte, auf tausende Städte und Dörfer, vom Hydaspes bis zum Hyphasis.**)

Doch am Hyphasis, der altind. Vipâç oder Vipâcâ, sollte bekanntlich

---

*) Ueber Bâhika (Bâlhika, Bâhlika) vgl. S. 327. — Der Name der Kathäer (καθαιοι als Khattia erhalten, wird auf skr. xattar, die Bezeichnung einer Mischklasse (Xatrinafrauen mit Çûdra oder umgekehrt) zurückgeführt (Lassen, Ind. Alt. II², 167; de Pentapot. 23 ff.) — Sangala, die Hauptfeste der Kathaer, soll das epische Çâkala sein, eine Stadt der Madra, welche zu den Bâhîka gehörten. Ihre Lage wird verschiedentlich, bald im O., bald im W. der Irâvati, doch am sichersten wohl gegen Lassen (a. a. O. u. I², 801 ff.) u. a. bei Cunningham (Anc. Geogr. 179 ff.) angegeben, wonach A. allerdings drei Tagemärsche von Amritsar (wohin er gekommen) über Pinprana und die Ayak oder Apagâ, einem Nebenfluß der Asikni, zurückgehen mußte, um dahin zu gelangen.

**) Die Ueberlieferung (s. bei Droysen, Gesch., 414, Anm.; Benfey, Indien 53; Lassen II², 170 f.) läßt Alexander hier nordöstlich ziehen und in das Gebiet eines Königs Sopeithes (Sophitus, nach Lassen cp. açvapati) gelangen, der ihm im Prunke indischer Râja unterwürfig entgegen kommt und besonders eine Meute seiner berühmten Jagdhunde zum Geschenke macht. Auch soll hier der übrigens nicht altind. Gebrauch geherrscht haben, neugeborne Kinder behördlich prüfen und die unschön oder gebrechenhaft befundenen tödten zu lassen. Ein Hauptreichthum des Landes werden die Steinsalzlager (rumâ raumaka, nach Plinius H. N. 31, 39, Oromenus-Gebirge) genannt, welche aber nach Cunningham, Anc. Geogr. 156 ff., zwischen Indus und Akesines sich erstrecken. Andere rühmen den Goldreichthum des Landes, daher man das Reich des Sopeithes bis zu den Quellen des Çatadru, sonst des Hyphasis sich ausdehnen läßt, während doch (bei Strabo) Minengold genannt wird. So herrscht verschiedene Meinung uber die Lage des Sopeithesreiches und die Stelle, wohin dessen Besuch durch Alexander zu setzen.

auch dem Weiterdringen des unersättlichen Eroberers Einhalt werden. — Alexander, wissen wir, hatte die Absicht, weiter und weiter östlich, bis zum Ganges, bis zu dessen Mündungen in den Ozean vorzudringen. Er hatte durch Phegeus, den letzten Fürsten, der sich ihm unterworfen, von der Größe des Prasierreichs gehört, von der Stärke und Tapferkeit seiner Bewohner, von der zahlreichen Heeres-, auch Elefantenmenge seines Königs, dessen Herrschaft aber im Volke verhaßt sei. Und das reizte seinen Mut, um auch die Wüste, die inzwischen lag, und einen zwölftägigen Wüstenmarsch nicht zu scheuen. — Aber was Wüsten, Berge und Ströme, was alle Schwierigkeiten nicht vermocht, nicht der Widerstand freier, um ihre Freiheit und Unabhängigkeit kämpfender Völker, das that der Widerstand seiner eignen, sich ihm versagenden Heeresmacht.

Sie waren müde, diese Truppen, müde und heimatskrank. Ihre Gegner in Indien waren nicht zu verachten gewesen, und zahlreichere und stärkere noch sollten ihnen entgegentreten. Dazu kam, mehr als dieß, die anhaltende Regenzeit, die überstandenen und noch zu überstehenden Mühseligkeiten, davon sie erfuhren, dazu die weite, immer weitere Entfernung von der Heimat. Genug, sein sieggewohntes, sonst so williges und ruhmbegieriges Heer weigerte sich, seinem Führer zu weiteren Siegen zu folgen. Und ob Alexander gleich mit seinen Feldherren und ihnen von fernerem Ruhm und Reichthümern sprach, ob er, wie erzählt wird, tagelang grollte: alles blieb unbeugsam und alles jubelte, als er nachgab und sich selbst für besiegt erklärte, besiegt durch den Willen der Götter und die Bitten seines Heeres.

Nachdem er am Ufer des Hyphasis zwölf hohe thurmartige Altäre nach der Anzahl seiner Phalangen hatte errichten lassen — die Stelle ist noch unsicher — den heimischen Göttern darauf feierlich opfern, gymnische und andere Spiele hatte aufführen lassen, ließ Alexander den Rückzug antreten.*) — Es war etwa gegen Ende August 326. Die Heerfahrt gieng in gerader nordwestlicher Richtung und erreichte nach einigem Aufenthalt am Akesines, wo die Gesandtschaft des Abisares und Arsakes, der Fürst des benachbarten Uraçâ, empfangen wurden, in zwanzig Tagen wieder die Ufer des Hydaspes. Die Städte Nikaia und Bukephala, welche unter der Regenzeit gelitten hatten, wurden wieder hergestellt; die Herrschaft der unterworfenen indischen Völker, wozu deren Gesandte und die Könige Taxiles und Poros

*) Nach allgemeiner Tradition ist A. nur bis zum Hyphasis gekommen, und daß er diesen überschritten oder daß unter diesem Namen auch der Gharça, eine vereinte Strömung mit dem Çatadru (Hesudrus) verstanden werde, ist nirgends gesagt, der letztere Name überhaupt gar nicht genannt. Die s. g. Arae Alexandri daher ans jenseitige östliche Vipâçâufer verlegen wollen oder gar bestimmt gelegen annehmen, wie das bei einigen geschehen (vgl. Lassen, 173 Anm.), ist nach allem noch gewagt. Eine der letzten Untersuchungen, die ebenfalls dahin neigt, ist die, welche Cunningham Anc. Geogr. 227 f. angestellt.

berufen worden, wurde fest geordnet — letztere wurden in ihrem zugetheilten Besitz bestätigt und zum Satrapen des diesseitigen Indiens Philippos bestellt — endlich die große Flotte und alles sonst hergerichtet, um mit der ganzen Macht und aller Verstärkung, die ihm hier aus der Heimat zugekommen, abwärts zum Indus, und den Indus abwärts zum Meere zu gelangen. Gegen Ende Oktober war alles fertig, und feierliche Festopfer wurden dem Herakles, allen Meer- und Flußgöttern gebracht, die große Heerfahrt zu begünstigen.

Sie gieng den Hydaspes hinab, bis zu dessen Einfluß in den Akesines: ein Theil des Heeres unter Krateros zog auf dem rechten, ein anderer größerer mit zweihundert Elefanten unter Hephaistion auf dem linken Ufer des Flusses, ein dritter mitten zwischen beiden auf der Flotte, an zweitausend Fahrzeuge, unter Nearchos Führung gestellt. Bei dieser letztern befand sich auf einem Schiffe, das Onesikritos lenkte, Alexander selbst. Anwohnende Inder, heißt es, geleiteten ehrfürchtig und singend die stolze Heerfahrt.

Alles gieng gut von statten, wie man weiß, fünf Tage lang, bis zur engen Verbindungsstelle der beiden Strömungen, da die Flotte Schaden litt und Alexander rechtsseitig unterhalb des Gemündes ans Land stieg zu neuen blutigen Kämpfen mit kriegerischen Volksstämmen.

Das waren zunächst Kämpfe gegen Siber und Agalasser, nach griechischer Benennung, die ersten dieß-, die andern jenseits des Flusses. Nach deren Unterwerfung kehrte Alexander zu seiner Flotte zurück, fand sie ausgebessert und hieß Nearchos weiter bis zur Hydraotis-Mündung segeln, fand auch seine Feldherren bereits angekommen und ließ Krateros mit einem Truppentheil die Schiffe begleiten. Mit den andern, Hephaistion und Ptolemaios theilte er sich in die übrige Heeresmacht, um die aufständischen Maller und Oxydraker zu überwinden.

Wir wollen uns diese Kämpfe und Züge hier nicht im einzelnen wieder vorführen. Sie endeten mit schreckenerregender Niederwerfung dieser verbündeten, aber nicht zur Einigung gelangten, sogar tapfern Kriegsvölker. Merkwürdig ist nur, daß hier durchweg Brahmanen als Anstifter des Widerstands gegen die fremden genannt werden, Brahmanen, die ihre Aufreizung auch mit massenhafter Niedermetzelung büßten. Bekannt auch ist, wie Alexander selbst bei der Erstürmung einer Mallerfeste, da er allein kühn unter die Feinde sprang, eine bedenkliche schwere Verwundung erlitt, daß er für todt hinweg gebracht ward. Aber die feste Mallerstadt wurde erobert; die darinnen waren, auch Weiber und Kinder, wurden grausam umgebracht; und Schrecken und Angst brachten andere, auch die Oxydraker dahin, daß sie mit Geißeln und Geschenken sich zu unterwerfen kamen. Alexander aber genas in seinem Lager am Hydraotis. Neue Schiffe, die unterdessen hinzu gebaut waren, brachten ihn mit seiner Mannschaft weiter den Hydraotis und Akesines hinab — da er unterwegs mit der Flotte unter Nearchos und dem Heere unter Hephaistion zusammentraf — und weiter den Pancanada, die Fünfströmung hinab, nach-

dem inzwischen auch Perdikkas angelangt und die anwohnenden Ambastaner und Ossadier unterworfen waren, zum Indus.*)

Im Sindhu, dem untern Indusgebiet, an dessen Eingang ein neues Alexandria gegründet ward, begegnete eine weniger kriegerische Bevölkerung, die auch unter dem Einfluß von Brahmanen aber unter der Herrschaft von Königen stand. Çûdra saßen zunächst an beiden Ufern des Stromes, weiter östlich die s. g. Sogder (Çugdha), deren Haupt- oder Königsstadt in besitz genommen ward, um, so scheint es, ein weiteres neues Alexandria zu werden und Herrschaftssitz für Peithon, den bestellten Satrapen des Sindhugebiets.**)

Wie Alexander da raschen Zugs ins Land der Mûshika kam, da that deren König, der Mûshiker (Musikanos) genannt, was zu thun er anfangs gezögert hatte: er kam mit reichen Geschenken, mit allen seinen Elefanten dem Eroberer sich zu unterwerfen. Der beließ ihm seine Herrschaft, legte aber makedonische Besatzung in seine Stadtburg. Anders, mehr zögernd verhielt sich dessen südlicher Nachbar, der von Prastha (Prâsti, Prâsthika), Portikanus oder Oxykanus, der erst seine Unterwerfung anbieten ließ, als ihm die eine und nach dreitägiger Belagerung die andre Stadt schon genommen war, auf deren Burg er sich zurück gezogen. Auch deren Mauern fielen eben, als seine Boten ankamen, und der König ward gefangen und erschlagen, die Stadt geplündert und zerstört. So noch andre Städte des Landes, die sich ergeben hatten.***)

Die Gebiete der Mûshika und Prastha sind theilweise innerhalb der getheilten Indusströmung gelegen, deren Arme bei Patala (Potala) wieder zusammen treffen. Westlich, im Gebirgslande regierte Sambos, der mit seiner Unterwerfung den Mûshika, seinen Gegnern zuvor gekommen, nun aber aus seinem Lande entflohen war. Seine Hauptstadt Sindimana (das heutige

*) Lassen, Ind Alt II², 175 ff.; vgl. Cunningham, Anc. Geogr., 237 ff. und 242—48. — Der ältere Pancanada, d. i. Çatadru (Sutlej) mit Akesines nach Aufnahme seiner Nebenflüsse, vereinigte sich der Indusströmung, einer älteren und noch heute so genannten gleich unterhalb Uchh, der jetzigen, auch wohl schon früher bestehenden, bei Mithankot, etwa 40 engl. Meilen weiter südwestlich. Nach Cunningham gehörten die Abastaner (Diod. Σαμβασταί) zu einem Völkerstamme mit den später gen. Ossadiern (ayudhiya, yaudheya, m. E. nicht so unwahrscheinlich, wie Lassen dafür hielt) und ebendazu die Sabarker oder Sabraker, bei Curtius für Sambaster, was (ind. samvâgri, σύμμαχοι) bedeuten soll. Unzweifelhaft haben wir es mit Völkerschaften zu thun, die zum theil noch heute unter ähnlichen Namen das Gebiet am untern Sutlej bewohnen.

**) Die Çûdra (Ureinwohner des Landes), Sodrae bei Diodor, und die Sogdi, Σόγδοι bei Arrian, sollen nach Cunningham, a. a. O. 253, identisch sein, was wenig wahrscheinlich. Auch Massaner (Μασσανοί, Massanae) werden genannt; vgl. Lassen a. a. O. Unbestimmt, wie diese Völkernamen, ist es, ob eine neu gegründete Stadt oder die ältere Sogder-Hauptstadt (nach Cunningham bei dem heut. Fâzilpur) zu diesem Alexandria ward.

***) Die alte Hauptstadt der Mûshika wird in dem heut. Alor gefunden, die der Prâsthi oder Prastha in einer Ruinenstätte auf dem Hügel Mahorta, 10 Meilen von Larkâna am Ghâr; vgl. Lassen, 185 f.; Cunningham, 256 f.; 260.

Sihvân) ergab sich willig der Gnade des anrückenden Eroberers und noch andere Städte, die darum milde behandelt wurden. Andere viele wurden gewaltsam genommen und zerstört und ihre Bewohner umgebracht oder verkauft, auch eine Menge Brahmanen, die zum Widerstande gereizt hatten, eingefangen und getödtet. — Gleiches Schicksal hatten einige Mûshikastädte, die ebenfalls mit ihrem Könige hinterher abgefallen waren. Letzterer wurde von Peithon, der mit Heeresmacht gegen den abtrünnigen gesandt war, gefangen zu Alexander ins Lager gebracht und dort mit einer Anzahl Brahmanen ans Kreuz geschlagen.*) So lesen wir, und daß eben dahin der Fürst von Patala sich zu unterwerfen gekommen, Moeris genannt, der aber auch später mit den seinen entflohen.

Dieß war, als Alexander bereits den Krateros mit einem Theil seiner Truppen und allen Elefanten nordwärts nach Karmanien zurückgesandt hatte, den Hephaistion auf dem westlichen Stromufer nach Patala und den Peithon auf östlichem in die dortigen Gründungen, sie anzusiedeln und zu befestigen, beide mit Heeresmacht. Er selbst fuhr indessen mit der Flotte zum Mündungsgebiet hinab. Und wie er dann nach Patala kam und Stadt und Umgegend leer und von ihren Bewohnern verlassen fand, da ließ er möglichst viele von den flüchtigen wieder einfangen und mit deren Hilfe auch andere auf gütliche Weise zur Rückkehr bestimmen.**)

Patala oder Potala, an der Stelle oder in der Nähe des heutigen Haidarâbâd, bildet die Spitze des Indusdelta und war, wie schon der Name zeigt, von alters her ein „Stapelplatz", bedeutend als Hafen- und Handelsstadt. Während Alexander von hier aus die Mündungsarme des Stromes befuhr, um die beste Ausfahrt ins Meer zu erforschen, hatte Hephaistion am Orte eine feste Burg, Hafen und Schiffswerfte anzulegen. Erstere war bereits fertig, als er von seiner Untersuchung der westlichen Ausfahrt zurückkehrte, auf welcher ihm Stürme und die unbekannte Ebbe einen Theil seiner Fahrzeuge zerstört hatten; unterwegs eingefangene Inder hatten ihm Lotsendienst leisten müssen. Dann befuhr er die linksseitige östliche Ausströmung, kam unweit der Mündung an einen großen See, an dem er nachher auch Hafen und Werfte anlegen und eine Besatzung zurück ließ. — Von hier, aus der Lonivâri-Mündung, fand er die Ausfahrt leichter als sie im Westen gewesen.***) — Er war nämlich mit einigen Schiffen ins offene Meer hinaus

*) Nach Cunningham, 267 f., war das Lager und die Haltestelle der Flotte etwas unterhalb Kator, 60 engl. M. zu lande von Brâhmana oder Brâhmanabâd, welches er mit Harmatelia identifiziert, der unterminierten und zerstörten Brahmanenstadt, wohin sich die Aufreizer des Sambos geflüchtet hatten. Die Namengleichstellung scheint hier doch sehr gewagt. Vgl. Lassen rc. 188, Anm.

**) Die Lage des alten Patala oder Potala (Nirankot) ist m. E. bei Cunningham a. a. O. 279 ff. sicher bestimmt.

***) Dieser große See, der mit dem Meere in Verbindung stand, ist offenbar das s. g. Irina (Rin), ein Salz-Sumpf oder Morast im N. von Kacha; vgl. Lassen rc. 194; Cunningham, 302 ff. — Für eine nähere Kenntnis dieses Mündungsgebiets und einer

gefahren, tagelang westwärts die Küste entlang geritten (an welcher er Brunnen graben ließ) und dann nach Patala zurück gekommen, um seine endliche Rückkehr aus Indien ins Werk zu setzen.

Diese Rückkehr wurde bekanntlich theils zu lande theils zu wasser bewerkstelligt. — Nach Ueberschreitung des westlichen Gebirges und nachdem Arabiten und Oriten, die Bewohner des äußersten indischen Westens, erstere meist verjagt, letztere meist überwunden waren, betrat Alexander Gedrosien und das gedrosische Wüstenland. Er hatte noch an der Grenze mit dieß- und jenseitigen Völkern zu kämpfen, die ihm vereint den Durchgang streitig machten. Dann hatte er durch Hephaistion eine letzte Stadt seines Namens angelegt und einen kleinen Theil seines Heeres unter Leonnatos zurück gelassen, um jenes Alexandria (vielleicht Rambakia am Phir) auszubauen und die genannten Grenzvölker völlig nieder zu werfen, in deren Gebiet er den Apollophanes zum Satrapen bestellt. — Unterdessen ward Nearchos noch im Sindhu zurück gehalten, auf die günstigen Nordostwinde zu anfang des Winters wartend, um dann auch früher als er selbst und nicht, wie Alexander gewollt, von der östlichen, der Kori-, sondern von der westlichen, der Sâgaramündung seine berühmte Flottenfahrt anzutreten. Sie lief gegen alles Befürchten glücklich von statten, ungleich glücklicher als die Landfahrt, jener traurige sechszigtägige Wüsten- und Steppenmarsch (bis Pura), auf dem Alexander drei viertel seiner Heeresmacht verlor und mehr Noth, Elend und Bedrängnis erfuhr, als auf seiner ganzen Indiafahrt. — Doch es gehört dieß nicht mehr zum Bereiche unserer Darstellung.

Was aber als hierher gehörig und aus griechischen Quellen hier einzustellen recht erschien, das Stück Alexandergeschichte ist wie eine Episode in der indischen Geschichtserzählung. Im Indischen fehlt jede Erinnerung an den makedonischen Eroberer, jedes äußere Wahrzeichen seiner Heerfahrt ist im Lande verschwunden wie seine Altarsteine am Hyphasis.

Noch während seiner Anwesenheit hatte überall nur seine gefürchtete Nähe und drohende Macht, weniger Abkommen als Furcht und Schrecken die freien Völker und Fürsten in schach gehalten; nach seinem Abzuge war überall wieder helle Empörung. Sein letzter Satrap war im Kampfe mit den Oriten gefallen, dessen Nachfolger Thoas bald nachher dahingegangen. Peithon, der den Nearchos drei Monate gehalten, war dann, scheint es, selbst verjagt worden; wir finden ihn später als Satrapen am obern Indus und noch später in Babylon. — Nur die Herrschaften der einheimischen Könige hielten sich eine zeitlang, auch nach dem Tode Alexanders, da Perdikkas Reichsverweser geworden, der jene alle unbekümmert bestehen ließ. Sie hielten sich um so

bereits gesicherten oder noch nicht gesicherten Feststellung älterer Namen und Oertlichkeiten im untern Sindh möchte ich vornehmlich auf die mehrfach angeführten Werke Lassens (Ind. Alt. I², 121—33 und Cunninghams (Anc. Geogr., 248—304) verweisen.

länger je freier und unabhängiger sie wurden. — Taxiles wurde sein eigner Satrap; Abisares, der Sohn und Nachfolger, wird nicht mehr genannt; Poros aber, der weitaus mächtigste und selbstherrlichste von allen, hatte seine Herrschaft bis über Patala hinaus, bis zu den Indusmündungen ausgedehnt. Und Antipater, ein Greis, der im Beginne der s. g. Diadochenkämpfe (im Vertrage von Triparadeisos) Reichsverweser ward, beließ, wie er nicht anders konnte, jene Herrscher in ihrer Herrschaft.

Da ward vier Jahre später, 317, Poros getödtet, und sein Tod war der Anfang vom Ende. Der ihn meuchelmörderisch hatte umbringen lassen, Eudemos, ein Heerführer Alexanders und noch von diesem selbst zur Wahrung seiner Errungenschaften ins obere Indusgebiet gesandt, war nachher mit Fußtruppen und Reiterei und über hundert Elefanten (wohl aus des Poros Besitz) dem Eumenes zu hilfe gekommen. Dann war er unter dessen Gegnern, die er darnach wieder verrieth, und dann zur Sühne seiner Unthaten von Antigonos hingerichtet worden. Und dieser glückliche, der nach dem allem (was andre Geschichte näher erzählt), die makedonische Herrschaft in Asien sich gewonnen, 316, überließ die im fernen Indien, im Penjâb ihrem eignen Schicksal, d. h. nach der Ermordung des Poros der allgemeinen Empörung gegen die Fremdherrschaft. — Der aber das Haupt dieser Empörung ward, der die Erbschaft des fremden Eroberers im Penjâb antrat, der auch Alexanders Absehen, das große Ostreich am Ganges zu erobern, ausführte, war eben, zu dessen Geschichte wir nun wieder zurückkehren, der Mauryafürst Candragupta.

Wir können den verschiedenen Erzählungen und Dichtungen, welche die Thronerhebung des ersten Maurya behandeln, im ganzen wenig historisches abgewinnen. Sie sind verschieden, auch wunderhaltig, wie die Sagen von seiner Geburt sind. Nur eines zeigen sie übereinstimmend: Brahmanenmacht und Einfluß, welche Fürsten und Völker des Penjâb zu ständiger Auflehnung und Empörung gegen die Fremdherrschaft gereizt, erhub den Candragupta aus niedriger zu höchster Stellung in Indien.

Der hier vorab genannt wird, der Brahmane, gleichsam der Vertreter seines Standes, heißt Câṇakya, Sohn des Caṇaka, auch Vishṇugupta. Er stammte aus Taxaçilâ und war dem König Nanda von Pâṭaliputra feind geworden, so unversöhnlich feind, daß er dem verhaßten Herrschergeschlechte Tod und Untergang geschworen. Sein Werkzeug dazu, der sich ihm offenbar durch kühnen Mut und streitbare Kraft als treffliches erwiesen, ward der junge Mauryahäuptling.

Beide, der Priester und der Held, weisen für ihr Aufkommen auf das Penjâb. Doch bei beiden ist zwiefaches getrennt zu halten. Eines ist die Erhebung stolzer, beleidigter Priesterschaft gegen ein verhaßtes, verderbtes Königsgeschlecht, und ein anderes ist die Erhebung eines urwüchsigen selbstbewußten Kämpferthums gegen aufgezwungene fremde Gewalt. Und dann ist

zu beachten, wie die beiden in ihren Gegensätzen sich finden, einander unterstützen und zusammen wirken zur Begründung einer neuen größten und höchsten Herrschaft. Was nun Sagen, Angaben und Berichte zur Aufhellung dieses Vorganges glaubwürdiges bringen, sofern sie solches überhaupt bringen, das mag für wahre Geschichte gelten.*)

So war es wohl wahr, was man dem Alexander von der Verachtheit und Verderbtheit des Königshauses in Pâtaliputra hinterbracht hatte. In brahmanischen Angaben sind Züge tiefer sittlicher Verderbnis, namentlich von den Königsfrauen angemerkt, und buddhistische schildern die Nandasöhne als anfänglich Räuber und Wegelagerer, die sich mit Gewalt des Thrones bemächtigt. Letztere nennen Dhana-Nanda, den Reichthums- oder Schätze-Nanda, also einen habsüchtigen, geizigen, nur auf Güter- und Vermögenserwerb sinnenden Fürsten, den letzten seines Geschlechts. Er wollte sich, so kann es scheinen, die verlorene Gunst der Brahmanen wieder gewinnen, als er sie nach der Sage in seine Halle lud und bei dieser Gelegenheit dem Cânakya durch schnöde Hinwegweisung von dem eingenommenen Ehrensitz den erzählten Anlaß zu seinem Zorn und seiner Verwünschung gab. Solcher Anlaß, dieser wie viele andere ähnliche, ist freilich nur der sagenhafte Ausdruck allgemeinen Verhaltens und allgemeiner Stimmung. Der Canakasohn war von haus aus ein der drei Veda kundiger angesehener Lehrmeister. Seine Kränkung empfanden außer einigen alle, seinen drohenden Racheschwur theilte der ganze Stand, und dem Stande folgte das Volk. Denn, so besagt ein freilich spätes Zeugnis, „das Geschlecht der Nanda war dazumal von einer Menge Haushälter und Brahmanen verlassen, und der Cânakya hatte öffentlich gelobt, es zu vernichten".**)

Und der Maurya Candragupta war gewiß auch kein unbekannter mehr, als ihn der Brahmane für seine Rache geschickt und entschlossen fand und, wie es heißt, in Kenntnis und Wissenschaft unterrichtete. — Brahmanische oder buddhistische Angaben über sein Aufkommen im Penjâb fehlen. Aber anderseits wird erzählt, daß er den Alexander dort gekannt, vor diesem, der ihn seines Trotzes halber verfolgt, geflohen sei und auf dieser Flucht seiner hohen Bestimmung sich bewußt geworden. Nach dem Abzug des Eroberers stellte er sich an die Spitze der Bewegung, der zuerst Philippos, der Satrap am obern Indus, zum Opfer fiel. So dürfen wir annehmen, und daß er

*) Wir haben brahm. und buddh. Angaben, auch andere (Justin, Plutarch ꝛc.), die auf einheimische Sage zurückgehen. Unter jenen erscheinen die buddh. als die älteren, die (abges. vom Kathâsarit-Sâgara, einer Mährchensammlung aus dem 12. Jahrh.) auch allein vom Cânakya und dem Anlaß zu seinem tödtlichen Haß gegen die Nanda erzählen. Sein eigentlicher Name, denn C. — so als Gnomendichter berühmt — ist patronymisch, soll Vishṇugupta sein, mit dem Beinamen Kauṭilya (der krumme) wegen seiner listigen Verschlagenheit. Mahâv., Introd., 39; vgl. Wilson, Theatre etc. Mudrâ-Râxasa, Pref. (Works XII, 127—50); Lassen II², 208 f., 213 f; M. Müller, Sanscr. Lit. 286 ff.

**) Mudrâ-Râx., 5 f. (Wilson a. a. O., 156 ff.).

darnach im Reiche des Taxiles und Poros, eben nach des letzteren Ermordung, sich der Gewalt bemächtigt, der Ausgang und die Begründung seiner spätern auch diese Gebiete begreifenden Machtstellung.*)

Hier nun verband sich die Rachsucht des gekränkten Brahmanenhauptes mit der aufstrebenden Macht des jungen herrschsüchtigen Kampfeshelden, der auch wohl in der Schwäche des Prasierkönigs und seiner Ungunst im Volke die Leichtigkeit, ihn zu stürzen, erkannte und eine Begünstigung seines Strebens sah. — Die buddhistische Sage läßt diese Verbindung erst im Vindhya geschehen, wohin der Cânakya geflohen war; aber worauf sie mit einem Namen hindeutet, das ist die Unterstützung durch die Bergvölker oder Fürsten. Ob das nun, wie möglich, schon die Bergvölker im Induslande waren, mit denen Alexander schwer zu kämpfen hatte, oder erst die Pârvata im Norden des Gangâgebiets, wie einigermaßen glaubhaft berichtet wird, ist schwer zu sagen. Nicht unmöglich, daß die einen hier wie die andern dort, früher wie später, seine Unternehmungen unterstützten.**) — Die Eroberung aber des Prasierreiches wird in buddhistischer und brahmanischer Angabe verschieden berichtet.

Erstere erscheint sagenhaft genug.***) — Die andere gibt bestimmteres an Personen, Namen und Thatsachen. Aber der Charakter der Sage in jener und des späten Kunstwerks in dieser läßt beiden hier nur zweifelhaften Werth. —

---

*) Nach Justinus (Trogus Pompejus) 15, 4 (bei Lassen rc. 207 f.). — Benfey (Ind., 62 f.) wollte den Ursprung der Maurya (aus ihrer Çâkya-Zugehörigkeit) nach Pattalene und den Namen ihres Helden in Verbindung mit dem des gen. Patalakönigs Moeris setzen, eine freilich wohl bedenkliche Namenverbindung.

**) S. den Bericht Plutarchs, Alex. 62, bei Wilson a. a. O. und Lassen, 207 f. — Nach der Mahâv.-Erklärung hatte Cân. im Königspalaste versteckt bei dem Prinzen Parvata Zuflucht und die Mittel zu entkommen erhalten, und Parvata bedeutet Berg, Berggeist. — Die erzählte Probeaufgabe der beiden, Parvata und Candragupta, denen jedem C. auftrug, dem andern im Schlafe eine um den Hals gebundene Schnur abzunehmen, ohne sie zu durchschneiden oder den Knoten aufzulösen, zeigt zugleich das auch ferner bewiesene Geschick des schlauen Brahmanen, sich seiner unbequemen Helfer zu entledigen. Parvata brachte es nicht fertig, aber Candragupta, indem er dem andern den Kopf abschlug; er hatte die Probe bestanden. — Im Mudrâ-R., heißt der letzte Nandakönig Sarvârthasiddhi, sein Minister (nach andrer brahm. Angabe, der ihm den Thron verschafft) Râxasa, sein Heerführer Maurya; dieser gieng darauf aus, sich selbst den Thron zu gewinnen, büßte aber sein Absehen mit seinem Leben und dem seiner Söhne, von denen allein Candragupta entkam. Hierauf dann dessen bekannte Verbindung. — Vgl. dazu die Kathâsarit-Sâgara-Erzählung bei Lassen rc. 212 f. N.

***) Wie Candragupta zum Manne geworden, erklärt sich der Cânakya offen gegen die Nanda. Mit einem Heere, das er dem streitbaren Helden aus verborgenen Schätzen geworben, verwüstete dieser Städte und Dörfer des inneren Landes. Aber er wird von der vereinigten Bevölkerung bewältigt, und Kämpfer und Priester müssen in die Wildnis fliehen. Verkleidet zurückgekommen und demnach mit besserer Kenntnis vom Lande und seiner Stimmung ausgerüstet, beginnen sie ihr Unternehmen aufs neue, aber nach anderm Plan. Sie erobern zuerst die Grenzstädte und besetzen diese und so rings um die Hauptstadt die Gebiete sich erwerbend wird endlich auch diese, Pâtaliputra, und damit, nachdem der letzte Nanda getödtet, Reich und Herrschaft in Besitz genommen.

Soviel scheint sicher, daß es mehr als eines Ansturmes bedurfte, um sich in den festen Besitz der Herrschaft zu setzen. Mit einem großen Werbe- oder Söldner-, auch wohl Bundesheer, wozu ihm sein Lehrmeister verholfen, war Candragupta vorgerückt. Bundesgenosse war ihm der Pârvata, der Fürst des nördlichen Gebirgslandes, ob noch andere — die brahmanische Angabe hat hier ihre stereotypen Namen — bleibt dahingestellt. Ebenso dahingestellt bleibt, ob sein erster Feldzug (der Sage nach) ganz erfolglos war oder wohl zum Gewinne der Hauptstadt geführt, doch mit der Aussicht auf weiteren Kampf. Denn die Anhänger des geflüchteten Königs oder ein treuer Anhänger desselben, ein Raxasa, betrieb dessen Wiedereinsetzung. Und wie der Cânakya jenen hatte aus dem Wege räumen lassen, da gewann der andere den Malayaketu, wie er hieß, den flüchtigen Sohn des auch getödteten Pârvata, dem er die Nachfolgeschaft der Nanda versprach, und eine Anzahl andrer Fürsten, daß sie vereint gegen den Maurya zogen. Die Angabe dieser verbündeten Fürsten weiset (mit Kaulâbha und Malaya) theils auf das nördliche Himâlaya-, theils (mit Kaçmîra und Sindhu) auf das Penjâbgebiet, wozu sie einen König der Pârasika, einen mächtigen Reiterführer, Megha mit Namen, nennt. Wie dieß so hat auch historischen Anschein, was von der schlauen Weise des Brahmanen berichtet wird, den drohenden Anzug der verbündeten ab- und zum Vortheil seines Schützlings zu wenden. Er wußte den Parvatasohn von einem verrätherischen Absehen seiner Genossen, namentlich seiner Nachbarn zu überzeugen und es dahin zu bringen, daß jene Fürsten, ihrer fünf, getödtet wurden, worauf die andern — es werden noch allgemein Mlecha- oder Barbarenfürsten angeführt — davon giengen. Sein gegnerischer Anstifter, der Raxasa wurde gefangen zu Candragupta gebracht und von diesem wieder zu seinem Minister eingesetzt. Und Malayaketu durfte froh sein, durch des letzteren Vermittelung sein väterliches Reich wieder zu erhalten.*) So geschah es oder mag es hiernach geschehen sein, daß der Mauryasohn Candragupta zum Herrn eines Reiches ward, wie es nicht früher in Indien bestanden.

Seine Herrschaft, mit Pushpapura oder Pâtaliputra als ihr Hauptsitz,

---

*) Vgl. Lassen, Ind. Alt. II², 213—18 — Wenig von Bedeutung sind allerdings die andern Völkernamen wie Khaça-Magadha, Gândhâra, Yavana, Çaka, Cedi-Hûṇa, Kîra, die auch im Heere des Malayaketu genannt werden. Bedeutender dagegen unter den auch namentlich genannten fünf scheint der des Meghâkhya (d. i. Meghâ mit Namen, auch Meghâxa überliefert), der (nach Lassen) als Pârasika- oder Perserkönig den Seleukos (als μέγας βασιλεύς) bedeuten soll. Dafür spricht aber kein Beweis, Zeit und Umstände entschieden dagegen. — Sofern es überhaupt zwischen Seleukos und Candragupta zum Krieg gekommen (was nach allem noch zweifelhaft), hat ein solcher nicht später als 302, aber auch nicht vor 310 stattgefunden, und ist Seleukos auch nicht über den Indusstrom hinaus gelangt (vgl. Benfey, Ind. 67 f. und Lassen ꝛc. 218 Appians Ang.). Pârasika mögen hier die als Reiter schon gerühmten Baktrer, Daher und Meghâkhya die Führer oder Fürsten derselben sein. — Daß die Herrscher in Kaçmîra und Sindhu jene gegen die Uebermacht dieses indischen Alexander zu hilfe gerufen und zur Theilnahme an einem Feldzuge gegen den Gewaltherrn bewogen, ist freilich ganz wohl anzunehmen.

erstreckte sich von der Halbinsel Guzerât im Westen bis zu den Gangesmündungen im Osten, und vom Vindhyagebirge im Süden bis zum Himâlaya im Norden. Das sind die Grenzen des s. g. Âryavârta, die sich einigermaßen näher durch Angabe selbständiger Volksstämme mit eigner Macht bestimmen lassen, wie der Kalinga und Andhra im Süden und andrer, Asanga, Carma, Pânda, die westwärts zwischen dem untern Indus und den Arâvali-Bergen saßen. Auch war manches, wie namentlich die Halbinsel Guzerât (Surâshtra) mit dem berühmten Girinagara (Girnâr) sicher erst spätere Eroberung. Ebenso waren im Innern des Reiches Herrschaften, die unter dessen Oberhoheit fortbestanden, wie die im Guzerât, desgleichen an der Grenze, die mehr oder minder von dem mächtigen Nachbarreiche abhängig waren.*) — Was dieses aber besonders mächtig und gegen das frühere Prasierreich groß machte, das war der Besitz auch der Fünfstromlande jenseits des Indus und später auch diesseits des Stromes, bis über die indischen Gebirgsgrenzen hinaus, nachdem, wie wir erfahren, Frieden und Freundschaft zwischen Candragupta und Seleukos geschlossen worden.

Nachdem die Nachfolgeschaft Alexanders dem Entstehen der Mauryaherrschaft auf kosten ihrer früheren Eroberungen in Indien unthätig zugesehen oder hatte zusehen müssen, da war anderes Verfahren schwer und immer schwerer geworden, als die Macchiavelli-Klugheit seines Berathers dem Candragupta zum Siege und zur Befestigung seiner Macht geholfen. — Was von einer Verbindung des Perser-, d. h. des Syrerkönigs mit den Fürsten von Kaçmîra und des Sindhu, von einer Theilnahme jenes an dem Kriegszuge des Malayaketu vorgebracht wird, das ist zweifelhaft, noch mehr als zweifelhaft. Und zweifelhaft ist, was von einem großen Feldzuge angenommen wird, den Seleukos Nikator gegen Candragupta geführt, wenn nicht auch, wie einmal angegeben wird, daß er darauf bis über den Indus gekommen und dann ein Friedens- und Freundschafts- und ein Verschwägerungsbündnis mit seinem Gegner geschlossen.**) — Wahr ist nur letzteres und wahr dazu, „wie viele berichten", die Abtretung eines Theils vom arachosischen Gebiet (Ka-

*) Ueber den Umfang des Reiches nach einheim. Quellen und andern Angaben, namentlich des Megasthenes, wozu dann Plinius, H. N. VI, 21 ff., vgl. Lassen a. a. O., 219 ff.

**) „Daß Seleukos den Indus überschritten", sagt Appian, Syr. 55 (*καὶ τὸν Ἰνδὸν περάσας, ἐπολέμησεν Ἀνδροκόττῳ, βασιλεῖ τῶν περὶ αὐτὸν Ἰνδῶν, μεχρὶ φιλίαν αὐτῷ καὶ κῆδος συνέθετο*), Lassen, 217 f., vgl. Benfey, Ind. 67 f. u. Wilson, H. Theatre etc. II, 134 f. — Das kriegerische Zusammentreffen einer Macht, wie sie der Maurya ins Feld führte, mit den Truppen eines Diadochen, der um seine Nachfolgeschaft in Indien kämpfte, konnte sonst nicht unvermerkt oder (mit vereinzelter Ausn.) so gut wie unvermerkt bleiben. — Candragupta, wird erzählt, heiratete eine Tochter des Seleukos, und wie er als Morgengabe dazu eine Gebietsabtretung bis zum Kophen (ultimo fine Cophetа fluvio) erhielt (Strabon XV, 1, 10 u. 2, 9; Plinius, H. N. VI, 21 bei Lassen a. a. O.), so mag er als Gegengeschenk auch fünfhundert Elefanten gegeben haben (Athen. I, 32) die nach Droysen, Gesch. der Hell. (I, 339) „wesentlich zum Siege bei Ipsos, 301, beigetragen".

bulistan), bis zum Kophen oder dessen Wasserscheide, das Gebirge, als Grenze Syriens gegen Indien. Denn wie sehr vielleicht der Syrerkönig darauf trachtete, die frühern Besitzungen in Indien wieder zu erobern, durfte er doch angesichts seiner Widersacher im Westen vielmehr auf Ruhe und Ungefährdetheit im Osten bedacht als mit einem Herrscher dort im Kampfe sein, der mit kühnem Vorgehen und gewaltiger Streitkraft fremde Gewalt abzuwerfen vermochte und eigne Herrschaft groß zu machen.

Der uns die Größe und die Macht dieser Herrschaft, den Glanz und die Herrlichkeit ihrer Residenz und manches andere dort aus eigner Anschauung geschildert hat, ist Megasthenes, von dem bekanntlich älteste Aufzeichnungen über Indien stammen. — Er war Resident bei Sibyrtios, dem Satrapen Arachosiens; die genauere Zeit seiner Sendung nach Indien ist unbekannt. Doch anzunehmen ist, daß wie sonst berichtetes, soviel davon gilt, vor dem Tode des Antigonos, 301, dieses, die Gesandtensendung, nach demselben geschehen, wie daß seitdem ein dauernder reger Verkehr zwischen den verwandten Höfen von Pâtaliputra oder Palibothra und Babylon bestanden.*)

Candragupta, der Maurya, der mit den sechzig Myriaden seiner Heeresmacht — so viele werden angegeben, abgesehen von dreißig tausend Reitern und neun tausend Elefanten — der also erobernd Indien durchzog, unterwerfend was sich seiner Gewalt nicht beugte, hatte zuerst ein großes indisches Reich geschaffen. Das war zu einer Zeit, in welcher kampfgewaltige Kriegsherren, die Nachfolger Alexanders, Dynastien und Reiche gründeten, und die Reiche, so weit sie bestanden, Weltstellung gewannen. Auch Indien, das Reich Candraguptas, trat damals in bedeutsamen Verkehr und in eine Machtstellung zur übrigen Welt. Seine Thaten, was der Begründer der Mauryadynastie im einzelnen gethan, um seiner Herrschaft Bestand und Festigkeit zu geben, sind nicht weiter bekannt gegeben. Er starb (wie nun bestimmt zu sagen) 291 vor unsrer Zeitr., nach einer vierundzwanzigjährigen Regierung.

Bindusâra, sein Sohn und Nachfolger, auch Vârisâra, wird griechisch Amitrochates, d. i. Amitraghâta, „Feindetödter", genannt.**) — Er hielt den

---

*) S. Einl. S. 4 f.; die Stellen aus Strabon, Arrian, Plinius bei Lassen 2c. 219; vgl. übr. das. 668 (im folg. eine eingehende Darstellung aus dem Inhalt). — Der Herausg. der Indikafragm., Schwanbeck, hat als Zeit seiner Gesandtschaft nach Palibothra 285, als mittleres zwischen einem Zusammentreffen des Candrag. und Seleukos und des letzteren Tode, 280 angenommen, wogegen Lassen, wohl mit recht, auf eine frühere Zeit und aus den Worten des Arrian allein auch nicht auf eine mehrmalige Hinreise schließt. — Ein freundschaftlicher Verkehr und eine gegenseitige Boten- und Geschenkesendung blieb aber nicht nur zwischen den Begründern der betr. Dynastien und ihren Nachfolgern bestehen, sondern ist, wie das namentlich aus den Açoka-Inschriften hervorgeht, derart auch mit den Ptolemäern in Aegypten unter Philadelphos (Plin. VI, 21) zu stande gekommen.

**) Der Name Bindu- oder Vindusâra bedeutet „Tropfen-", ähnlich wie Vârisâra „Wasser-Essenz oder Kraft", wozu nach einigen noch Bhadrasâra, „Glück-, Heilkraft",

freundschaftlichen Verkehr mit den Seleukiden aufrecht und schickte Gesandte nach Babylon. Daimachos hieß der Gesandte, welcher von Antiochos, mit dem Beinamen Soter (281—61), dem Sohn des Seleukos, nach Pâtaliputra kam. Doch hat in dieser Zeit auch bereits eine Verbindung mit den Ptolemäern in Aegypten begonnen. Es wird uns namentlich ein Dionysios als Gesandter des zweiten, des Philadelphos genannt. — Bindusâra nämlich scheint auch nach griechischer Wissenschaft verlangt zu haben, wenn es anders wahr ist, daß er von seinem Freunde in Babylon nicht nur Wein und Feigen, sondern auch einen Sophisten sich erbeten.*) Sonst aber, außer eben diesen Beziehungen und Verbindungen mit dem Westen, davon wir lesen, daß sie in seiner Zeit besonders Leben gewannen, ist uns vom Sohne des Candragupta wenig berichtet, namentlich wenig was seinen Namen bei den Griechen oder vielmehr seinen Beinamen rechtfertigt. Denn was in dieser Hinsicht angegeben wird, ist nicht sowohl von ihm als von seinem Sohne und zu dessen Ruhme angegeben, der nach achtundzwanzigjähriger Regierung des Vaters (291—63) dessen Nachfolger ward.**)

Und dieser Sohn des Bindusâra und Enkel des Candragupta ist nun jener Açoka, der schon so oft genannt worden, um dessen Namen ein Glanz und eine Glorie gelegt ward, daß sein Träger vor lauter Schein fast unscheinbar geworden — mit andern Worten, daß er nicht viel mehr denn als Sagen- und Legendengestalt erschiene, wenn nicht seine eignen Denkmale und Inschriften ihn für die Dauer und Wirklichkeit in helles Licht gesetzt hätten. Denn es ist nun einmal etwas im Wesen bedeutender Personen, was sie noch im Leben mit Mythos und Legende umwoben macht, und im Wesen der

---

kommt. Begründet wird uns die Bedeutung durch eine buddh. Legende (Mahâv. Intr., LXII; vgl. M. Müller, Hist. of Sanscr. Lit. 295, und Bigandet, Leg. II, 127 f.) ebenso wenig als der Name Feindetödter durch das, was wir von seinem Träger wissen. (Die rechte Bedeutung ergibt wohl, was bindu in binduvâsara heißt, womit Genes. 49, 3 zu vergleichen.) Nach dem Eingang der Açoka-Legende (Açoka-Avadâna, bei Burnouf, Intr., 358 f.) wird er ein Sohn des Nanda genannt. Vgl auch Kern, D. Buddh. (Uebers.), II. 375.

*) Auch Basilis wird als Gesandter des Ptolemaios genannt. — B. habe gebeten, heißt es, ihm einen Sophisten zu kaufen und die Antwort erhalten, daß solche nach dem hellenischen Gesetz nicht käuflich seien. Lassen a. a. O. 222 f. möchte diese Angabe für griech. Zusatz halten, da dieß bei den Indern ebenso wenig erlaubt gewesen, vielleicht noch weniger, kann man sagen, aber der König B. mochte glauben, daß man griech. Sophisten ebenso gut wie griech. Mädchen kaufen könne. Wie aber letztere, die Yavanî, zuerst wohl als Zofen und königl. Dienerinnen an den Hof und die Höfe der indischen Fürsten kamen, dann mehr und mehr wirklich Handels- und Luxusartikel wurden, darüber vgl. Lassen, 555 f. (nach Megasthenes) und dann für weitere Angaben, Belege 2c. besonders Weber, Ind. Stud. 3, 53 u. Lit.[2] 269. Anm.

**) Vgl. Benfey, Indien, 69 (bes. auch nach Plin. VI, 21). — In brahm. Angaben wird die Regierungszeit des Bindusâra auf 25 Jahre gerechnet, während bei Târanâtha, Gesch. 288, sogar 35, sonst in buddh. Quellen (die Burm. Leg., Bigandet II, 128 hat 27) durchgängig 28 Jahre angesetzt sind, und letztere Zahl denn auch jetzt allgemein festgehalten wird.

indischen und hier besonders der buddhistischen Legenden, daß sie was historisch ist oder sein kann sogar vollends verdunkeln.

Dieß gilt nun vorab wieder von der Jugendzeit des Bindusâra-nachfolgers. — Seine Dynastie verdankte für ihr Aufkommen vielleicht das meiste den Brahmanen, und diese wurden auch von Candragupta und seinem Sohne geehrt, ihrer tausende, wie es heißt, tagtäglich bewirthet. Ihrem Vorgange folgte der Nachfolger; er wurde aber später Buddhist, ein eifriger Förderer des Buddhathums. Um solches früher und später nun stark zu trennen, wie es scheint, wurde Dunkel und Licht darüber gehäuft und der Gegensatz mehr und mehr gesteigert.

Açoka, mit dem Beinamen Priyadarçin — Piyadasi, „der liebevoll blickende", wie er sich später schreibt — war der ältere von zwei Söhnen, die eine von seinen sechszehn Frauen, eine Brahmanentochter aus Campâ, dem Bindusâra geboren.*) — Sein Bruder, d. h. Vollbruder, war Tishya, nach andern Vitâ- oder Vigatâçoka geheißen. Uebrigens hatte er nach einigen noch sechs, nach andern gar noch neunundneunzig Brüder, gegen welche auf Anrathen eines Mönches, wie erzählt wird, in folge einer angestellten Probe, ihm die Thronfolge zuerkannt ward.

Uebereinstimmend aber wird berichtet, daß Açoka von seinem Vater nach Taxaçila geschickt worden, eine dortige Empörung zu bekämpfen. Die Stadt ist eben — so scheint es — zu aller Zeit der Herd aller Empörung gewesen. Ihre Einwohner kamen ihm aber, da er mit Truppenmacht heran zog, entgegen, erklärend, daß sie nicht gegen den König sich auflehnten, sondern gegen den Druck seiner Minister, und Açoka wurde im Triumphe in die Stadt geleitet.**) — Auch eine Empörung der Khaça, auch wohl einer Völker-

*) Der bedeutete Gegensatz hat in den Namen Caṇḍâçoka und Dharmâçoka, „der grausame und fromme Açoka", seinen prägnanten Ausdruck erhalten. — Açoka, bek. auch Name eines beliebten Blütenbaumes, (Ione-ia Aç.) bed. „kummerlos" (die Begründung bei Târanâtha, 26) oder (was anfänglich wohl besser paßt) „unbekümmert", indeß Piyadasi (skr. priyadarçin) als Namen mit Devânâmpriya (wie ϑεόφιλος, „den Göttern lieb") oder dieß oder jenes allein in den Edikten auftritt. — Die Geschichte von der schönen Brahmanenjungfrau aus Campâ (heut. Pathargâta), die nach Vorhersagung erste Königin und Mutter des Açoka und Vitâ- oder Vigatâçoka ward, s. Burnouf, Intr. (Açoka-Avadâna), 359 f.; vgl. 149. — Solcher Avadâna oder „Erzählungen" sind nach Taranâtha 40, ihrer sieben, welche (Xemendrabhandras Geschichtswerk) seine Lebensgeschichte darstellen. Besonders ist es die Jugendzeit, die brahm. (Purâna) und buddh. Sagen, südbuddh. (Chroniken) noch mehr als nordbuddh. auf die ungereimteste Weise, offenbar aus freier Volksdichtung behandeln. Wir müssen versuchen, was allein möglich erscheint, annähernd geschichtliches, allgemein angenommenes daraus herzustellen. Vgl. Kern, D. Buddh. II, 369.

**) Vgl. S. 754. Der Name Taxaçilâ (bei Târ. 48, Açmaparânta scheint nur andrer Name) ist hierfür so typisch wie anderes für anderes — Eine gleiche, aber erfolglose Sendung des Susima oder Sumanas, eines ältesten Sohnes des Bindusâra, um eine wiederholte Empörung Taxaçilas zu dämpfen, mag nur des Gegensatzes willen erzählt sein (Açoka-Avad., a. a. O., 363).

schaft im nördlichen Indusgebiet, soll er bewältigt, wie denn überhaupt als Prinz glänzende Waffenthaten ausgeführt haben. — Nachmals sandte ihn sein Vater als Statthalter nach Ujjayini (Ozene) — wie Taxaçila wahrscheinlich ein Sitz des Kronprinzen*) — um ihn zu entfernen, heißt es, weil seine Nähe und Herrschbegier dem Vater selbst oder der von diesem beliebten Nachfolgeschaft seines Sohnes Suçima gefährlich schien. Auch war es von dorther, von Ujjayini, daß er kam, als er die Nachricht vom nahen Ende oder Tode seines Vaters erhielt.

Er zählte damals zwanzig Jahre,**) hatte bereits einen Sohn Mahendra und eine Tochter Sanghamitrâ, von einer Kaufmannstochter aus Vidiçâ (heut. Bhilsa), die er auf seinen Fahrten kennen und lieben gelernt. Diese beiden Kinder ließ er später in den Orden eintreten.

Seine Thronerwerbung wird nun aufs verschiedenste dargestellt. — Nach der einen Sage ließ er seine neunundneunzig Brüder oder vielmehr Halbbrüder nach einander umbringen und befreite sich auf diese Weise von den Mitbewerbern seiner noch nicht oder den Gegnern seiner schon erlangten Herrschaft. Eine andere, nördliche, läßt ihn nach der Thronbesteigung mit den sechs Halbbrüdern in Streit und jahrelangen Kampf gerathen, in welchem diese mitsamt ihren Berathern ebenfalls getödtet werden. Und eine dritte, auch nördliche, läßt den Açoka listigerweise auf den Thron setzen, da der König schon sterbenskrank und Suçima, sein ernannter Nachfolger eben abwesend war, der dann nach seines Vaters Tode und auf die Nachricht vom geschehenen eilig heranzieht, aber beim Versuche sich der Stadt zu bemächtigen in einem Brunnen, den Râdhagupta, ein andrer Vishnugupta für ihn hergestellt hatte, elendiglich umkommt.***) — Man mag die letzteren beiden für glaublicher, mit ihrem ganzen Zubehör für „schöner" oder „romantischer" halten; für mehr oder minder wahr oder geschichtlich kann keine gelten.

Wahr mag sein, daß Açoka anfänglich einer üppigen Sinnenlust gefröhnt, daher Kâma-(Lust-)Açoka, daß er dann ein grausamer, mörderischer Wüterich gewesen, daher Canda-(Wut-, Graus-)Açoka genannt, wahr und geschichtlich, daß drei bis vier Jahre darüber vergangen, bis er allgemein anerkannt und als Herrscher gekrönt ward. Seine Regierungszeit wird daher erst vom vierten Jahre nach dem Tode seines Vaters, von seiner Krönung an gerechnet. — Ueber das alles sind verschiedene Legenden beigebracht, auch darüber, wie er später geheilt, erleuchtet und zum Buddha bekehrt ward. Nach der einen ward das Wunder durch einen heiligen wunderwirkenden Bettel-

*) Kern a. a. O. 370 ff.; vgl. Burn., Lotus, App. X, 688 f.

**) Nach Dîpav. 6, 26; vgl. Kern das. 377. Hiernach wäre A. mit vollendetem 20. Jahre gekrönt worden, was nicht wohl anzunehmen.

***) Dîpav. 6, 22; Târan. 26 ff.; Açoka-Avad. (Burn., Intr. 363 f.). Vgl. Kern a. a. O. — In der letzten Erzählung kommen auf Aç.s Anrufen die Götter, ihm das Diadem aufzusetzen, worauf Bindusâra Blut spuckt und stirbt, auch im Tode seine Namensdeutung rechtfertigend.

mönch bewirkt, der arglos in das Henkerhaus Açokas gekommen, darin die tausende ein- aber keiner noch lebend ausgegangen; nach einer andern, einer südlichen, durch den Sohn des getödteten Sumanas, d. i. Suçîma. Seine Mutter, wird erzählt, war vor dem Mörder ihres Gatten in ein Cândâladorf geflüchtet, hatte dort einen Sohn geboren, den sie Nyagrodha (Banian) nannte, der mit sieben Jahren (als Novize) in die Gemeinde aufgenommen, Arhant, Lehrer und Bekehrer seines königlichen Oheims ward.*) — Drei Jahre nach seiner Krönung, erfahren wir, wurde Açoka Buddhist und ließ sich mit Weibern, Kindern und Verwandten in die Laiengemeinschaft aufnehmen. Er stiftete ein großes Kloster, „Açoka-Hof" genannt, und veranstaltete ein großes Fest zur Feier seiner Bekehrung.

Nach etwas über zweiunddreißig Jahren — so wird gelesen — da erinnerte sich der fromme „göttergeliebte" König wohl des Tages, da er mit Trommelschlag und Freudenfeuer dem Volke seine Bekehrung angekündigt, des Nyagrodha und seines Lehrspruchs, der es ihm, wie gesagt, zuerst angethan. Er spricht da von dem geringen Eifer, den er früher, und von dem ernsten Eifer, den er dann seit anderthalb Jahren angewandt, seitdem er wirkliches Mitglied der Gemeinde, d. h. Mönch, geworden. — Seine Worte scheinen in der That die eines bejahrten Mannes zu sein, den Alter und Schwäche noch mehr als Glaubenseifer und Frömmigkeit von Welt- und Regierungsgeschäften abgewandt, ihrer unfähig gemacht haben. — Der „göttergeliebte" erklärt die Götter, welche früher in Jambudvîpa für wahr gehalten worden, für falsch und will ihnen abgeschworen haben. — Die Inschriften aber, darin wir so lesen, sind die auf den Felsen von Sahasarâm und Rûpnâth, die Açoka in seinem letzten Lebensjahr einhauen lassen, zweiunddreißig und ein halbes Jahr nach seiner Bekehrung, im 36. Jahre seiner Regierung, 256 Jahr, wie das Datum darin angibt, nach dem Dahingang des guten Meisters, nach dem Nirvâna.**)

---

*) Die Geschichte vom „schönen Kerkerhaus", einer Art Hölle, was es sein sollte (an Dante erinnernd), von seinem Henker, dem heiligen Samudra und der endlichen Bekehrung Açokas s. Açoka-Avad., a. a. O. 365—72; vgl. Târan., 29 f; Lassen II², 236; die ceylon. Legende s. Dîpav. 6, 34; Mahâv. 20: vgl. Lassen, a. a. O. 235; Kern das., 377 ff. — Nyagrodha (auch dieser Prinz ist also nach einem Baum benannt) begann seinen Unterricht mit dem Spruch (Dhammap. 21):

„Eifriges Streben ist der Unsterblichkeit, Lässigkeit des Todes Pfad;
die eifrig streben sterben nicht, die lässigen sind lebendig todt."

Auf diesen Ausspruch soll der König sogleich seine Zuflucht zur heiligen Dreiheit genommen haben.

**) Cunningham, Corp. Inscr. Ind. I, 2 (Sahasarâm, zwischen Ganges und Son, 70 engl. M. südöstl. von Benares; Rûpnâth, Wallfahrtsplatz am Fuße der Kaimurhöhen, 35 M. nördl. von Jabalpur); 94 f.; 130 f.; Bühler, Ind. Antiq., 1877, 151 ff.; vgl. Oldenberg, Z. d. D. M. G. 35, 473 ff. und Kern, a. a. O., 378 f; 389 ff., übr. auch 398 f. — Die Inschriften sind gewiß wohl Açokainschriften und chronol. bedeutend.

Was wir nun an Thaten und Tugenden des frommen Königs aus jener seiner Regierungszeit erfahren, ist freilich nicht alles Eifer für sein angenommenes Bekenntnis. Aber es ist auch wenig anderes was wir näher erfahren. — Die Beziehungen zum Westen wurden wie unter seinen Vorgängern gewahrt, wohl von anfang an und wohl weiter ausgedehnt. In den Felsenedikten von Kapur di Giri (Shâhbâzgarhi), Khâlsi, Girnâr u. a. begegnet zweimal der Name des Antiochus — Antiyoka — des griechischen Syrerkönigs: einmal, da Heil- und Heilmittel-Vorkehr, solcher für Menschen und Thiere angesagt werden, die König „Piyadasi", der „göttergeliebte", in seinem ganzen Reiche und bei den Grenznachbaren und auch im Gebiete des genannten Yavana-Königs habe treffen lassen; ein andermal, da mit jenem Antiochus noch vier andere Yavana- oder griechische Könige namhaft gemacht werden, die in fernen Landen herrschen. Namhaft gemacht werden hier noch die Könige Tulamaya, Antikana, Maka (Maga) und Alikyashudala (Alikasandara), das sind: Ptolemaios (der zweite von Aegypten), Antigonos (Gonatas, von Makedonien?), Magas (von Kyrene) und Alexander (der Sohn des Pyrrhos von Epeiros). Und wenn wir nun, wie erklärt wird, frühestens das zwölfte Jahr der Açoka-Regierung für diese, namentlich die letztere Anführung ansetzen dürfen, so können wir eine dauernde Beziehung und Verbindung nur mit den beiden ersteren, von den andern aber (wenn anders richtig erkannt) kaum mehr als was auch ihre Zeit gestattet, als Namenkenntnis zugeben.*) — Das letztere Edikt betrifft indessen wesentlich und in seiner ersten Hälfte durchaus Açokas Eroberung des Kalinga-Gebiets, im neunten Jahre seiner Regierung. — Hundert und mehr tausende, heißt es, wurden von da weggeschleppt, hundert tausende wurden erschlagen, ebenso viele starben. Darnach habe sich bei ihm, dem Könige, ein Streben nach Erkenntnis des guten Gesetzes, Liebe für das gute Gesetz und eifriges Lehren (Verbreiten) des guten Gesetzes eingestellt — die Reue des „göttergeliebten" ob (des geschehenen bei) der Kalinga-Eroberung. Und er schildert hierauf allgemein die Greuel und Schrecken eines Eroberungskrieges. — Nehmen wir, hiervon abgesehen, hinzu was der König in diesem Zusammenhang (und zum theil schon in dem früheren) von benachbarten

Mit ihnen ergibt sich — den offiz. Regierungsantritt (abhisheka) Açokas auf 218 nach dem Nirv., d. i. 259 vor uns. Zeitr., angenommen — daß wir die anfängliche Bekehrung in das 3. Jahr nach der Krönung (254/55 nach d. N.), jene Inschr. in das 36. Jahr, und ins folgende den Tod des Königs (222/23 nach Buddha, d. i. 222 vor uns. Zeitr.) anzusetzen haben. Eine chronol. Tabelle der Hauptdaten unter Açokas Regierung hat Cunningham, a. a. O., Pref. VII, und mit annähernd gleichem Berechnungsresultat Bühler a. a. O. gegeben.

*) Die erste Anführung gehört zum 2., die andere zum 13., die Zeitangabe zum 3. Edikte der Felseninschriften, mehr oder minder gleichen Inhalts. — Antiochos reg. (255)—247, Ptolemaios (285)—246, Antigonos (276)—243, aber Magas nur bis 258, Alexander (272)—254 (?) vor uns. Zeitr. Den Namen Antigonos angehend vgl. Bühlers Gegenbem., Z. d. D. M. G. 40, 137; übrigens Lassen (und dessen treff. Vermutung) Ind. Alt. II², 254 f.; Kern, Over de Jaartelling, 27 f.; Cunningham, C. I., 5 f.

Gebieten und Grenzländern namhaft macht, „wo Eroberungen andrer Art, für das gute Gesetz und durch dasselbe gemacht oder zu machen sind": so gewinnen wir dadurch Kenntnis vom damaligen Umfang seiner Reichsherrschaft. Da werden als freie Völker im Süden die Coda oder Cola und Pândya bis Tâmraparnî (Ceylon), anderseits die Sâtiya und Ketala (Kerala) genannt, als auf der Ost- und Westküste des Dekhan. Westlich werden Visha-Vaji (?) — Rishtika-Petenika — dann Yavana und Kamboja angeführt, Völker Kabulistans, südlich und nördlich des Kabulflusses, nördlich Nâbhaka-Nâbhapanti, Himâlayavölker. Mit Bhoja, Andhra und Pulinda werden dann wieder selbständige Völkerschaften im Süden des Vindhya und innern Dekhan bezeichnet. Wir sehen, der Enkel hat das große Reich Candraguptas erhalten und erweitert: seine Herrschaft umfaßte das ganze Indien, vom Himâlaya südlich bis über Surâshtra im Westen und die Koromandelküste im Osten; der fromme König darf „Mehrer und Förderer des Reiches" heißen.*)

Sonst ist wie sein Name so sein Leben und Handeln mit der Buddhalehre enge verknüpft. Auch sein persönliches, sein Familienleben, soviel wir von späteren erfahren. Wenn er anfänglich bald Sohn und Tochter dem Orden zuführt, so sind es gegen Ende seines Lebens traurige Erfahrungen und besonders häusliches Unheil, die seinen Geist trüben und wirklich, wie es scheint, in eine Art von religiösem Wahnsinn versetzen, der ihn unfähig machte, sich selbst und andere zu beherrschen.**) Nicht, daß Açoka gegen andersgläubige sich unduldsam oder fanatisch gehässig erwiesen. Im Gegentheil, seine Aussprüche und Verordnungen predigen so allgemein Liebe und Schonung, daß man versucht sein könnte, sein ausgesprochenes Buddhabekenntnis zu bezweifeln. Da er zehn Jahre nach seiner Krönung, wie uns das achte Edikt der Felsen-Inschriften besagt, die volle Erkenntnis zu suchen auszog,

*) Cunnigham, C. I., 66; 86 f.; 117; 125 f.; Sénart, Étude ꝛc., Journ. As., 7me ser., XV, 479—91; XVII, 97—143; Bühler, Açoka-Inschr., D. M. G. 37, 96 ff.; 586 ff.; 40, 127—39; vgl. Lassen I², 137 N.; II², 251; 255 f.; Kern, Jaart. ꝛc., 90 f.; 107; D. Buddh. II, 392. — Die Visha(Viça)-Vaji(Vṛji) dürfen nicht wohl mit den Gandhâra, aber mit den Rishtika-Peṭenika des 5. Edikts (Bühler, a. a. O., 37, 261 f.) verglichen werden und freie Volksstämme an der Westküste, im nordwestl. Dekhan an der obern Godâvarî und untern Payoshnî (vgl. an der ersteren Pratishṭhâna), südl. von der Narmudâ bezeichnen. — Die Namenlesung, bes. auch für einen Hun- oder Hiḍakönig, scheint noch nicht vollkommen gesichert.

**) Die Erzählungen, darauf unser Text hier anspielt, sollen nur kurz angezeigt werden. — In seinem 29. oder 30. Regierungsjahre starb seine Lieblingsgattin, die Asandhimittâ. Eine Schönheit, die A. drei Jahre später zur ersten Gemahlin erhub, macht aus Eifersucht auf seine Liebe zum Bodhibaum, dem er mehr Aufmerksamkeit als ihr selbst schenkte, den heil. Baum verdorren (Burn., Intr., 393). — Dieselbe, bei den nördl. Tishyaraxitâ geheißen, hat ihre Augen auf den schönen Prinzen Kunâla, Sohn der Padmâvatti, geworfen, und als dieser ihrer Versuchung tugendfest widerstand, ihre Rache an dessen schönem Augenpaar genommen, das sie ihm ausreißen ließ, eine Unthat, die sie dann mit dem Feuertod büßt. S. die ausführlich erz Leg., Burnouf, das. 403—13; vgl. 150 u Kern, D. Buddh. II, 394 ff. mit einer etwas abweichenden Jainaversion als Anm. d. Uebers. das. 396.

ließ er Çramana wie Brâhmana zu sich kommen, sie nach der Pflicht oder dem Gesetze zu befragen, die er dann gleichmäßig reich beschenkt entließ. — Nur war es auch seit dieser Zeit, wie ein anderes Stück dieser Inschriften uns belehrt, daß er ein eifriger Freund und Förderer des Gesetzes auftrat und besonders nach einer s. g. dritten Synode seine Sendboten aussandte, ohne Krieg und Waffengewalt sein Reich und alle Welt für das Buddhathum zu erobern.*) — Das aber ist es, was den Namen Dharmâçoka bei seinen Anhängern, in der Geschichte seines Glaubens, in indischer und aller Geschichte so bedeutend, so berühmt und verherrlicht gemacht. Seine Einrichtungen, seine Denkmäler, seine Aussprüche, die ihm Namen und sein Andenken für alle Zeit gesichert haben, sind unzweifelhaft im Geiste des ältern Buddhathums. Und so ist dieß hier nun im weiteren zu betrachten.

Zweites Kapitel.

Das Buddhathum unter Açoka.

Mit einem Hinblick auf Açoka beschlossen wir unsre Darstellung des ältern Buddhathums. — Die Nachfolge des Buddha entspricht aber in ihrer Geschichte der seiner Zeitgenossen auf dem Königsthron von Magadha, in mehrfacher Hinsicht. Gänzlich verschiedene Namen werden genannt, fünf oder sechs, um ganz verschiedene Zeiträume auszufüllen; und die Träger dieser Namen sind alle überaus langlebig, wunder- und zauberkräftig. Nur überwiegen natürlich die Patriarchengeschichten an Menge des Inhalts, und diesen angehend die singhalesischen Chroniken vor den nordbuddhistischen Legenden. Wir können es, wie schon bemerkt (S. 736), einer Kirchengeschichte hier überlassen, jene verworrenen Lebens- und Wundersagen des längern oder kürzern nachzuerzählen und soweit möglich auf ihr Alter und ihren Wahrgehalt zu prüfen.

Denn es kann hier nicht sowohl darauf ankommen, den Namen des oder der Sthavira oder Aeltesten festzustellen, die unter dem Açoka gelebt und gewirkt — ob sie ein Upagupta und Dhitika oder ein Siggava und Candavajji gewesen, die also wunderkräftig gelebt und gewirkt, ehe ein Tishya-Maudgaliputra oder ein andrer aus den Wolken herabkam — als vielmehr darauf, den Namen, wo nöthig, den Charakter und Stand der Lehre zu wissen und sicher zu stellen, zu der sich der fromme König bekannt, die er gefördert, als deren Freund und Schirmherr er aufgestanden. Und da sehen wir ein

*) Vgl. Burnouf, Lotus, App. X, 757 ff.; Lassen rc. II², 228; 254; Kern, D. Buddh. II, 388 f. — Cunningh., C. I., 6; 67; 122; Kern, Jaartell., 55 ff. (Burgeß, Arch. Surv. 1876, 111 ff.); Sénart, Journ. As. XVI, 341; Bühler a. a. O. 37, 424 ff. — Die Inschriftenquellen angehend habe ich mich im allgemeinen, hier wie im folg., auf die angegeb. neuern Forschungen beschränkt, auch darauf verzichtet, meine Annahmen aus diesen Studien näher darzulegen als sie aus dem Texte erhellen.

Buddhathum — wenn es anders sogleich Buddhathum zu nennen — nicht der Lehr- und Glaubensmeinungen, nicht der äußern Heiligung, der „heiklen Fragen", welche die Jünger trennten und Streit und Spaltung in der Gemeinde herbeiführten, sondern der allgemeinen Wesenliebe, der Schonung, des „Mitleids", ein Buddhathum von älterer Art und praktischer Weisheit, wie es der Buddha gelehrt, und sehen dieß aus ersten und ältesten Schriftdenkmälern, die als solche über allem Zweifel sind.

Auf der Halbinsel Guzerât, nahe der Meeresküste ist die alte Festung Junâgadh, und unweit der Stadt am Eingang eines Hohlwegs, der in ein rings umschließendes Thal führt, die Anhöhe Girnâr (skr. Girinagara), die geheiligte Berg- oder Felsenstätte. Der sie uns zuerst beschrieben, James Tod, schildert entzückt den herrlichen Anblick, welchen die Umgebung von einem beherrschenden Standpunkte aus gewährt, von einer Brücke über den Sonarekha, da wo dieser Bergfluß eine Paßhöhe hindurch treibt. Im Vordergrunde, durch eine Lichtung hindurch gesehen, das Durgâ-Thor genannt, erhebt sich der mächtige Felsenkegel, „der Berg Girnâr", da tief im Hintergrunde die Stadt liegt und „in stolzem Verfall" hinabsinkend „die uralte Schloßburg, gleichwie ein Außenwerk, den Zugang zum heiligen Hügel zu wehren". — Hier residierten, wird uns erzählt, die Statthalter der Maurya-Könige und ihrer Nachfolger, der Sâha, Gupta, und andere, die nach ihnen Guzerât beherrschten. Das Heiligthum in der Nähe ließen sie aber wenn nicht unangetastet, so doch unbekümmert von Felsstücken und Gerölle, von Gestrüppe und wirrem Baumwuchs umgeben, in unwegsamem, unzugänglichem Walde eingeschlossen, wie noch zur Zeit, aus der jener Besucher uns berichtet (1822).*)

Dieses nun, „halbkugelförmig" oder besser wohl ein abgeplatteter breiter Kegel aus dunkelm Granit, dessen Oberfläche „mit eisernem Griffel" zu einem Buche umgewandelt worden, ist, wie Tod meinte und auch gar nicht unrecht meinte, „das Denkmal eines großen Eroberers". Nur daß wir heute auch mit Namen diesen Eroberer kennen und die Art seiner Eroberung, mit dem „Verfasser" auch seine Schrift, die in mehr als zollhohen, tief eingegrabenen Lettern die eine Seite des Felsens bedeckt, mit der Schrift endlich auch die Sprache und den Inhalt des Buches, ein Zeugnis, treuer, dauerhafter und bei weitem älter denn alles was da sonst, geschweige auf Palmblättern, Baumrinde oder gar Baumwollenpapier geschriebenes auf uns gekommen.

Es hat freilich noch jahrelang, über anderthalb Jahrzehnte gar gedauert, bis diese Kenntnis uns geworden, bis diese älteste indische Schrift, wie sie hier auf einer glatten risselosen Fläche (in jüngerer Form auf zwei andern Seiten) des Girnârfelsens und dann ähnlich auf andern zu tage getreten, erkannt, gelesen und verstanden ward — bis damit endlich auch jene „geheimnis-

---

*) James Tod, Travels in Western India, 369 ff., bei Burgeß, Arch. Surv., 1876, 94 ff.



Amba-Mâtâ- oder Durgâ-Tempel auf dem Berge Girnar (Guzerat).

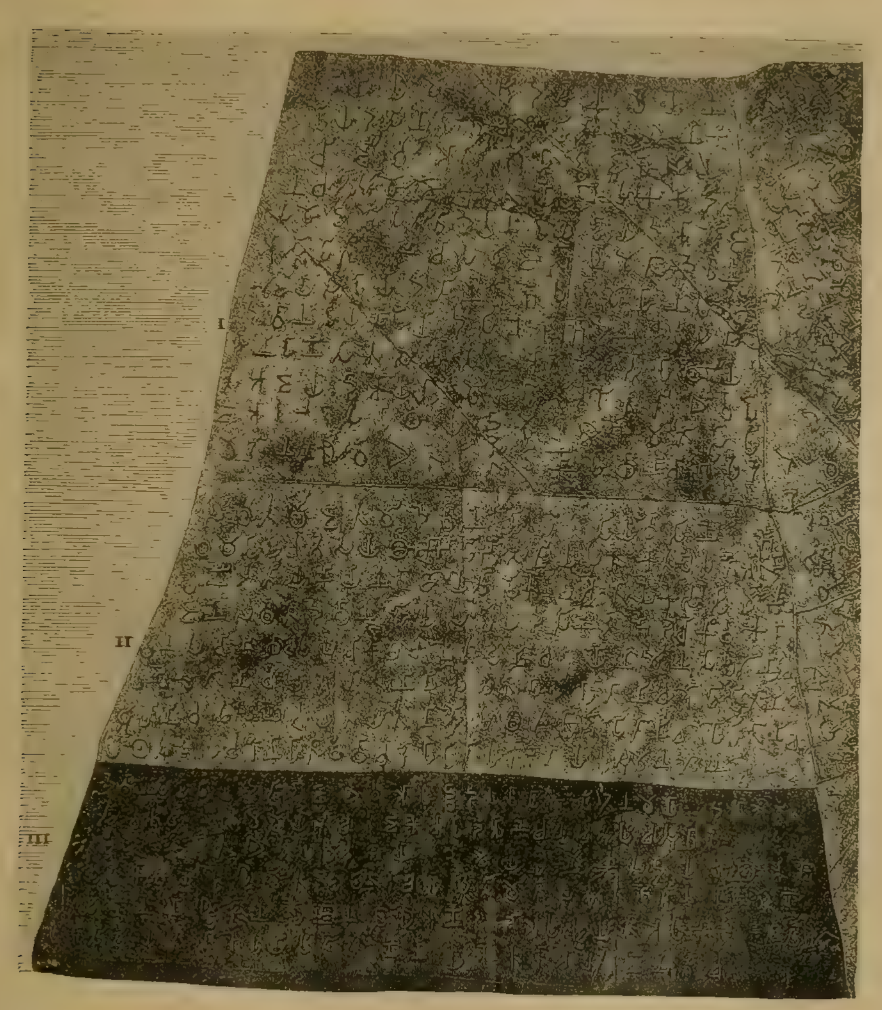




Der Açokafelsen von Girnar oder Junâgadh im Jahre 1869.



volle" Schrift auf der „goldenen Säule", dem Minâr Zarin oder Lât von Delhi, die seit anfang dieses Jahrhunderts (1801) schon bekannt, beschrieben, aber wie ein unlösliches Räthsel war angestaunt worden. An die erste glück-



Girnâr, Açoka-Edikte.

liche Entzifferung, deren Ruhm den Namen James Prinsep bleibend verherrlicht, schlossen sich mit wenig geringerem Verdienst die Weiterarbeiten anderer an, den älteren jüngere Forschungen, Entdeckungen und Erklärungen. Doch soll dieß hier nicht weiter erörtert, auch nicht von jenen älter bekannten Säulen, sondern zunächst von andern Felsinschriften die Rede sein, die mit

gleichem, mehr oder minder vollständigem Inhalte zu der von Girnâr hinzu gekommen, damit eine erste und wohl älteste Gruppe dieser Schriftdenkmäler bilden.*)

Man kann sich die Freude und Ueberraschung eines Prinsep denken, als er eben durch die Girnâr-Inschrift „sich hindurch getastet" und nun den gleichen Text, nicht vollständig freilich und mit nicht unmerklichen Unterschieden in Laut und Zeichen, aber doch denselben Text in einer andern ersah, die am entgegengesetzten Ende Indiens gefunden worden. Sie befindet sich auf der südlichen Höhe einer Hügeltrias, die vereinzelt und weithin sichtbar aus der Ebene hervortritt, unweit der Hauptstadt von Orissa. Der Felsen selbst, darauf die Inschrift, hier erst nach Glättung des vulkanischen Gesteins eingegraben ward, ist Asvastama oder wie gewöhnlich nach einem nahe gelegenen Dorfe Dhaulifelsen geheißen.**) — Dazu kam nun alsbald eine dritte Lesung, doppelt merkwürdig wegen ihrer theils kürzern theils längern Fassung und ihrer ganz unterschiedenen s. g. arianischen Schriftart. Es ist die von Kapur di Giri, wie sie gewöhnlich, oder von Shâbâz-Garhi, wie sie neuerlich genannt wird, auf einem Steinblock, der sich einige Meilen (25 engl.) nordwestlich von Attok befindet.***)

Diese drei, wie die Spitzen eines Dreiecks, im Norden, Osten und Westen des Reiches auseinander gelegen, bilden seit Ende der dreißiger Jahre die Grundlage der Kenntnis und Forschung. Eine vierte, die von Jaugada, auch an der Ostküste, unweit Ganjam am Rishikulyâfluß entdeckt, wurde erst über zwanzig Jahre später bekannt. Sie gleicht der benachbarten Dhauli-Inschrift, auch an Sorgfalt und Sauberkeit der Ausführung, ist aber durch Abbröckeln des Felsens arg verstümmelt. Und eine fünfte endlich, auf einem mächtigen Quarzblock, etliche Meilen westlich von der obern Yumnâ gefunden, ist die von Khâlsî, im Volksmunde Citraçilâ „bunter Stein" geheißen. „Bunt" ist beschrieben, aber bunt genug ist hier auch die Schrift selbst. Sie war bei ihrem Auffinden, 1860, von schwarzem Moos fast verdeckt und zeigte sich dann ungleich und unregelmäßig, der ungleichen Steinfläche angepaßt, aber ebenso merkwürdig wegen ihrer besondern Eigenheiten und ausnehmend guten Erhaltung.†)

---

*) As. Res. I, 379 (Lond. Ausg. 1801), Mitth. von Wilkins; das. VII, 157; vgl. 175 ff. Näheres durch Colebrooke (Harington); vgl. Journ. As. Soc. Beng. VI, 581 (nach Angabe zitiert) S. ferner Lassen, Ind. Alt. II², 224 ff. — Ueber die Açoka-Inschr. überhaupt und die Felseninschr. insbes. Cunningham C. I. Part. I, General Account und Rock Inscr. 8—29. Vgl. noch Sénart, Journ. Soc. As. 1880, XV, 288 ff.

**) Näh. Beschreibung durch den Entdecker, Kittoe, Journ. As. Soc. of Beng. (1837) VI, 1072 f.; VII, 434 ff. und hiernach C. I. (Cunningham 2c.) 15 f.; vgl. Sénart a. a. O.

***) Näh. durch Masson, dem die Textaufnahme zu verdanken, auf grund welcher Norris und Dowson (ersterer namentlich) gestützt auf Prinseps Vorarbeiten, die neue Version erkannten; Journ. Roy. As. Soc. VIII, 293 ff.; XII, 153 ff. (Beng. As., Soc. V, 481 f.), sowie C. I. a. a O.

†) Eine näh. Beschreib., sowie eine brauchbare Aufnahme von dieser und der vorigen gegeben hat Cunningham, Arch. Surv. I, 244 ff.; C. I. 12 f. — Auf der Nord-

So haben wir denn (zunächst) fünf Versionen der gleichen vierzehn Edikte, mehr oder minder vollständig, auch die einzelnen mehr oder minder getrennt, auf den genannten Felsentafeln — wir wissen auch schon von einer sechsten — und wer weiß, wie viele noch vorhanden gewesen oder vielleicht versteckt und unbekannt noch vorhanden sind, in ebenso voller oder theilweiser Fassung. Denn, so lesen wir zum Schluß derselben, „diese Religionsedikte sind auf den Befehl des göttergeliebten Königs Piyadashi geschrieben, sowohl in verkürzter (Gestalt) als auch in mittlerer (Länge) und ausführlich. Denn es paßt nicht alles überall. Denn das Reich ist groß, und viel ist (schon) geschrieben; ich werde auch (noch) fortwährend schreiben lassen."*)

Aber auch nicht nur „Wiederholungen" derselben Edikte, sondern „wegen der Lieblichkeit der oder jener Sache und damit das Volk darnach handele", ließ König Açoka auch andere besondere Edikte auf Felsen schreiben. Wir haben deren zwei solcher Einzel- oder Sonder-Edikte (Versionen desselben Edikts) schon früher kennen gelernt (S. 762); andre zwei befinden sich besonders eingerahmt auf den Dhauli- und Jaugadafelsen, wie zum Ersatze (dreier dort fehlender Edikte); und noch zwei andere sind auf Felsblöcken bei Bairât oder der Virâtastadt gefunden. — Bairât oder Vairât, die alte Matsyahauptstadt, westlich von Indraprastha und Mathura, ist in der Nähe der s. g. Pânduhügel, wo man die Höhlen des Bhîma und seiner Brüder zeigt. — Eine der letzteren, offenbar eine dritte Version des Sahasarâm- und Rûpnâth-Textes, ist vom verwittertem Gestein, einem gewaltigen Basalt- oder Porphyrwürfel fast ganz geschwunden, indeß die andern auf ihrem röthlich-grauem Granit wohl erhalten geblieben. Diese inmitten massenhafter Klosterruinen, ist als Bhabra-Inschrift früher bekannt und um ihres Inhalts willen ebenso wie jene berühmt geworden.**) Doch soll davon hier nicht oder noch nicht Rede sein. Dagegen bleibt von den Säulen-Inschriften, einer dritten Gruppe, hier noch einiges zu sagen.

Wie der altberühmte Zarin Minâr oder „Goldene Pfeiler" von Delhi so sind noch andere vorhanden, mit zwar weniger aber den gleichen Açoka-Edikten. Denn jener, auch nach seinem Aufsteller dort Firoz Shah's Lât genannt, enthält im ganzen acht — von den früher bedeuteten unterschiedene —

---

seite des Khâlsifelsens ist das Bild eines Elefanten, darunter ΛЄλ̄8 'gajatame' eingehauen, „der große Elefant", offenbar auf den Buddha hindeutend. Beweis dafür ist eine Unterschrift unter den Edikten der Girnâr-Inschrift. Vgl. Sénart, Journ. As. XVII, 156f. und Lassen 2c. 220 u. N.

*) Nach Bühlers Uebers. des Edikts XIV der Khâlsî-Version, die also weiter lautet: „Es finden sich hier aber Wiederholungen wegen der Süßigkeit dieser oder jener Sache (und) damit das Volk so handele. Es mag sein, daß hier etwas unvollständig geschrieben ist, sei es mit Rücksicht auf den Ort oder auf eine (speziell) zu bestimmende Ursache oder durch die Schuld des Schreibers." Z. D. M. G., 40, 141; vgl. C. I. 126 (nach Prinsep und Burnouf); Sénart a. a. O., 154f.

**) C. I. 20—27; vgl. über Bairât oder Virâta dess. Anc. Geogr., 340f.; übr. Ind. Antiq., Juniheft 1877 u. 78.

Edikte, die theils auf einer Seite, theils, was die letzten zehn Zeilen angeht, rings um den Pfeiler herum eingegraben sind.

So ist gleich in Delhi noch ein zweiter Pfeiler oder, besser gesagt, eine zweite Säule, auch durch Firoz Shah dahin gebracht und bei seinem „Jagdschlosse" aufgerichtet. Diese hat durch natürliche und mehr noch durch menschliche Zerstörungsgewalt viel gelitten, so daß kaum die Hälfte von den fünf Edikten, die sie trug, erhalten geblieben.*) Eine dritte, die wohlbekannte Säule von Allahâbâd, hat gleichfalls nicht wenig gelitten, theils durch Moslimfanatismus, theils durch übel angebrachte Eitelkeit späterer, namentlich eines, der seiner Selbstverherrlichung ein Stück der alten Inschrift preis gab. Ueberhaupt hat diese Säule Sturz und Erhebung im Laufe der Jahrhunderte nicht nur vielfach gesehen, sondern auch an sich erfahren.**) — Dann sind noch zwei Säulen, welche wie die vorige sechs Edikte haben, die eine, die von Mathia, nördlich, die andere, die von Radhia, südlich von Bettia in Tirhut, an der Grenze von Nepal. Beide werden auch als Lauriya-(Laur Araráj und Laur Navandgarh)Säulen bezeichnet und nach dem Namen der nächstliegenden Dörfer unterschieden.***)

Unter diesen Säulen, welche ein günstiges Geschick uns durch mehr als zwei Jahrtausende erhalten, ist besonders die letztgenannte auch in ihrer ganzen Gestalt am besten bewahrt geblieben. Denn nach allem waren diese Açokasäulen wie an Material so an Form durchweg gleich: ein Monolith aus blaßrothem Sandstein, der Schaft (an 30 bis 40 Fuß und von 3 auf 2 Fuß Durchmesser) verjüngt ansteigend, darüber ein glockenförmiges Kapitäl, das einen viereckigen Block mit darauf sitzendem Löwen trug (zusammen weitere 6 Fuß hoch). So ist, aber ohne Inschrift eine Säule bei Bakhra, auch in Tirhut, so waren an der Sanhitope, da abgebrochene Löwenkapitäle noch umherliegen, so ähnliche mit vierfachem Oktagonalschaft am Stûpa von Bharhut, „Löwensäulen" (sinha-stambha) wie sie heißen, mit offenbarer Beziehung auf

*) Firuz Shah, 1351—88. Nach einem Zeitgenossen dess. stammt die erstere von einem Orte an der Yamunâ (Sivâlik), die andern von Mirât, nordöstl. von Delhi. Näh. C. I., 34 ff.; vgl. Lassen ꝛc. 225 N.

**) As. Res. VII, 175 f.; J. As. Soc. of Beng. III, 105 ff.; VI, 967 ff. (letzt. durch Prinsep); C. I., 37 ff. Der eitle Zerstörer eines größern Theils vom 5. u. 6. Edikt war Jahângir, 1605. Abgesehen aber von dieser und anderer minder verhängnisvollen Selbstverherrlichung, wie sie (in auch bei uns wohl bekannter Manier) von frommen und unfrommen Pilgern an der Säule geübt ward, sind die späteren Inschriften darauf doch für die Geschichte gar nicht unwichtig. Vgl. C. I. a. a. O. u. Fergusson, Hist. of Arch. 53.

***) Die ersten Namen sind die von B. H. Hodgson, J. As. Soc. of Beng. III, 481; vgl. Lassen ꝛc. 226 N.; die letzteren Benennungen sind von Cunningham, der sich um die Textaufnahme von diesen Säulen des weitern verdient gemacht. Vgl. C. I. 39 ff. „The pillar itself is simply called Laur — that is ‚the phallus' — and the neighbouring village . . is called Lauriya. . . and for the sake of distinguishing the one from the other, I have added to each the name of the nearest village."



Löwensäule von Bharhut.

den Çâkyasinha, den „Löwen vom Çâkyageschlecht".*) — Ueber sein ganzes Reich hin hieß der König Açoka solche „Steinsäulen" silâstambha setzen, seine Gesetzaussprüche zu verbreiten und vor aller Augen zu stellen. So lesen wir an der Delhisäule selbst, wie er sagt, zu Ende der Inschrift: „Man lasse dieses Edikt auf Steinsäulen und Steintafeln eingraben, auf daß es daure für immer."

Dieß ist nun eine älteste Schrift in Indien, soviel wir wissen, und eine erste Aufforderung zum Schreiben. Man glaubt eine gewisse Freude an diesem Können und Ueben heraus zu fühlen und gewiß ist, daß einem Ausspruche, hier wie anderswo, mit seiner Schriftlegung der Charakter des amtlichen und öffentlichen, des giltigen und bleibenden gegeben wird. Dazu ist nach allem die Voraussetzung nöthig, daß die Kunst des Schreibens und geschriebenes zu lesen schon längere Zeit beim Volke eingeführt und verbreitet gewesen. — Aber wann, wie und woher sie gekommen, diese Kunst, darüber ist das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Bekanntlich erzählt die Buddhalegende, daß der Bodhisattva in seiner Jugend zur Schreibschule geschickt ward und zum Erstaunen des Schulmeisters von einer ganzen Anzahl Schreibweisen wußte (S. 580). Das beweist, daß Schreiben und verschiedene Schreibweisen, ein handliches Schreibmaterial — wir lesen von einer Schreibtafel — zur Zeit der Abfassung der Legende oder dieses Stückes Legende bekannt gewesen. Für die Jugendzeit des Buddha, die Mitte des sechsten Jahrhunderts, dürfte dieß schwerer zu erweisen sein.**) Dennoch ist von vornherein auch schwer, ja schwerer noch anzunehmen,

*) Vgl. Lassen a. a. O.; Fergusson a. a. O. und Tree-and Serp. etc. 257 f. (Pl. XXXIX); Cunningham, Stûpa of Bharhut, 121 f.; C. I. pl. XXX. — Geisblatt und heil. Gänse als Abakus-Ornament sind hier bezeichnend für Açoka und Buddhathum. Uebrigens haben wir auch aus Sanchi eine freilich sehr verstümmelte Säulen-Inschrift, C. I. pl. XX, und waren es bekanntlich die gleichen Ausgänge der Widmungsinschriften auf dortigen Säulen, welche J. Prinsep für seine Entzifferung einen ersten Anhalt gaben. Hinzu kamen die ähnlichen Charaktere in den Legenden der gräko-baktr. und gräko-ind. Münzen (Surâshtra-Münzen), mit der sichern Erkenntnis der indischen Sprache, und kurz mit dem hieraus recht oder schlecht, halb oder ganz unrecht gewonnenen wurden jene Inschriften und dann die auf der Delhi-Säule zu lesen und zu verstehen versucht. Die Geschichte dieser Entzifferung, an die ähnliche der altpers. Keilinschr. lebhaft erinnernd, ist vom ersten Entzifferer selbst in der Zeitschrift Journ. As. Soc. of Bengal (1834/35) 1837 (391 ff.) erzählt. (Die Zitate aus der mir nicht zugänglich. Zeitschr. sind hier nach den betr. Angaben gemacht.) Vgl. übr. Gött. Gel.-Anz., 1835 Nr. 177 u. 1838 Nr. 21 (K. O. Müller); Lassen, Zur Gesch. der Griech. und Indosk. Könige &c., 1838; Münch. Gel.-Anz. 1839 Okt; Journ. Roy. As. Soc. XX, 16; 99 ff. u. a.

**) Eine alte Inschrift von Khandgiri — bemerkt M. Müller, Anc. S. Lit. 519, nach dem J. As. Soc. of Beng. VI, 318 — rühmt einen König, der in seiner Jugend schreiben gelernt und dazu in Arithmetik, Schiffahrts- und Handelswesen und Recht unterrichtet ward. Datiert scheint die Inschrift nicht zu sein. — Die Bekanntschaft mit Schrift und Schreiben im Manu kann heute nicht mehr so gar merkwürdig sein, nach

daß dieses Wissen und Können so lange und länger einem Kulturvolke fremd geblieben, das in allem andern Wissen und Können so weit gediehen, das seit Jahrhunderten seine Verkehrs- und Handelsverbindungen gehabt, das als Verkehrsmittel gangbare Werthe, mit einem Worte, Geld gehabt. Nicht



Aelteste indische Münztypen. (Behat-Ruinen.)

allein durch Schriften — wir dürfen uns nur der Mönche von Vaiçâli erinnern — sondern auch durch Ausgrabungen, durch Funde wird dieß bestätigt,

der Zeit, in welcher wir das versifizierte Gesetzbuch frühestens anzusetzen haben. Vgl. Bühler, Manu (Sacr. B. XXV), Introd. CXVII. Seit lange schon ist die Entscheidung unserer Frage von der nach dem Zeitalter des Pânini und seiner Sutren abhängig gemacht, ob diese mit ihrer Kenntnis von Schrift vor oder nach Alexanders Indiafahrt zu setzen. Nach allem Forschen und Streiten wollen diese Fragen aber einzeln und getrennt gelöst sein, nachdem sie zusammen sich nicht zu vertragen scheinen Vgl. Benfey, Ind., 254; Böhtlingk, Pânini, Einl.; Weber, Ind. Skizz. (1856) 127; Ind. Stud. 5, 20 ff.; Vorless. über Lit.², 238 ff. (vgl. 24 N.); M. Müller, Anc. S. Lit. 304 ff.; 507 ff.; Lassen, Ind. Alt. I², 1006 ff.; Thomas, Numism. Or., 39 N. u. a. N.

welche zwischen Indus und Yamuna und auch weiterhin in vormaligen Wohn-, An- oder Einsiedelstätten gemacht wurden. Sie haben Metallstücke in Menge zu tage gefördert, Stücke Silber, Kupfer, Bronze, auch Goldes, älteste, bloß nach dem Gewicht bestimmte, und ältere, welche mit Figuren oder Symbolen als Stempelmarken auf eine älteste buddhistische, wenn nicht frühere Zeit zurückweisen. Und mit den vielen nur so bezeichneten haben sich einige andre zusammen gefunden, die neben denselben Marken auch einzelne denen der Felsendenkmäler ähnliche Schriftzeichen tragen.*) — Wir dürfen angesichts dessen für gewiß annehmen, daß jenes Wissen und Können wenigstens um ein Jahrhundert und recht wohl gar deren zwei vor Açoka zurückgehen kann.

Freilich, zu literarischen Zwecken, wie wir sagen, wurde die Schrift noch nicht verwandt, nicht vor und auch wohl noch lange nicht nach Açoka. Dagegen stand die brahmanische Schultradition, das starre Festhalten daran, deren Heilighaltung. Jene Weisheit, auf deren Alleinbesitz, wie wir wissen, die Brahmanen stolz und eifersüchtig hielten, durch Schriftlegung zu veröffentlichen und zu verallgemeinern, galt für sündhafte Entweihung. Auch nachdem sie geschehen, nachdem längst Handschriften oder Bücher vorhanden waren, war und blieb aus Handschriften oder Büchern lernen verpönt. Mit der Entstehung des Buddhathums, welches diese Schranken durchbrach, haben wir die Entstehung und Verallgemeinerung der Schrift anzusetzen.

Wir fragen, wie sie entstanden, diese Schrift, d. h. die älteste Buchstaben- oder vielmehr Silbenschrift. Denn Schrift sind doch auch die Zeichen, womit vor alters schon der Hirte und Viehzüchter seine Rinder und Kälber ausschied. Schrift auch sind jene Stempelzeichen oder Marken auf den ältern Münzen — Sonnenrad und Halbmond, Baum, Kreuz und Tope, Thier- und Menschengestalten — Bilder, diese und andre, welche Naturanschauung gegeben, Mythos und Legende, frommer Glaube und Brauch geheiligt haben. — Nur daß aus dieser altindischen „Bilderschrift", soviel wir wissen und sehen, keine eigenthümliche Wort- und Silbenschrift entstanden, sicherlich keine solche, wie sie uns auf Münzen, auf Fels- und Säulenflächen zuerst entgegentritt.

Da sind nun einige, und daß wirs uns sogleich sagen, einige der besten, an ihrer Spitze der erste Entzifferer selbst, welche den alten Indern die Ehre der Erfindung ihrer Buchstabenschrift nicht absprechen mögen. Fragen wir wie? so wird uns ein Vorgang aufgewiesen, ähnlich dem mit den ägyptischen Hieroglyphen, da für den Namen des anscheinend oder wirklich abgebildeten Gegenstandes dessen bezeichnender Anfang (Laut oder Silbe) gesetzt wird, und dieser Lautwerth bleibt dann überall im Bilde gegeben und fest gehalten.**)

*) Prinsep, Essays I, (Art. V) 82 f.; (Art. X) 195—224; vgl. Thomas in Marsdens Numism. Or. I, etc. II, bes. 61 ff. — Die abgebildeten Münzen stammen aus den alten Ruinen von Behat bei Sâharampur, Prov. Delhi (Pl. IV u. XX der gen. Ind. Antiquities).

**) Also „wie nun doch einige behaupten", müssen wir in den Text zum Schlusse des vorigen Absatzes einschalten. Auch sind nicht geringere Namen als mit Lassen

Natürlich ist was gezeigt wird nicht thatsächliche Wirklich- sondern scheinbare Möglichkeit, das berückende Spiel geistreicher Verbindungsgabe, eigene Erfindung. — Andere wollen ganz im Gegentheil die Griechen zu Schriftlehrern der Inder machen. Denn anderes, sagen sie, bleibt nicht übrig, wenn die Verwandtschaft zwischen altindischen und altgriechischen Schriftzeichen eine so enge ist, daß sie beide nicht wohl gemeinsamen, phönizischen Ursprungs sein können.*) Und das wäre auch wohl richtig, wenn die Prämissen richtig wären, auch abgesehen noch von historischer Richtig- oder Unrichtigkeit. So ist denn, um nicht noch andere anzuführen, der phönizische Ursprung der altindischen Schrift behauptet und vor allem wissenschaftlich darzuthun versucht worden. Nur daß wir gleich hier allerdings einen zeitlich und örtlich einheitlichen Ausgang haben müssen, daß die offenbare Uebereinstimmung in Laut- und Schriftform sich auf wenige Zeichen beschränkt, während die Unterschiede der andern genügender Erklärung bedürfen. Genug, da wir auf einzelnes hier nicht eingehen dürfen.**) — Das altindische Alphabet ist in Wahrheit kein anderes als es bei andern arischen und auch nichtarischen (semitischen) Völkern angetroffen wird. Seine älteste Form zeigen die s. g. arianischen oder „aramäischen" Schriftzeichen Woher diese stammen, ihren mit anderen gemeinsamen Ursprung haben, ob solcher phönizisch oder wohl vielmehr assyrisch zu heißen, ist hier unmöglich zu erörtern.***)

(Zur Geschichte 2c. 170) die eines Cunningham, Dowson und Thomas hierfür anzuführen. Und wir begreifen das Streben verdientester Forscher, dem indischen Alterthum, für das sie ihr Leben und Wirken eingesetzt, seine Originalität zu wahren, gegenüber namentlich „einer Tendenz, die Originalität und das Alter der indischen Zivilisation herabzusetzen", d. h. gegenüber einer Neigung, mit dem einen sogar vieles und alles fremdem, besonders griechischem Einwirken zuzuerkennen. Nur daß solche Empfindung, daß Neigung oder Tendenz hier wie dort keine Wissenschaft begründet. Cunningham (C. I. 52) sagt, daß er seine damals (1877) zwanzigjährige Ansichten: „that the Indian Pâli alphabet was a perfectly independent invention of the people of India" aus sorgfältiger Vergleichung der Schriftzeichen mit bildlichen Darstellungen einfacher Objekte gewonnen, und versucht im folgenden (S. 52—63) uns diesen Vorgang einzeln aufzuweisen. Z. B. P = ᒐ ᒪ [Hand] = pâni „Hand", wozu wurzelhaft pad „Fuß", pañca „fünf" zu stellen, dann, was später besser passend, paxa „Flügel" oder pushpa „Blüte" oder pûjâ „Anbetung" u. dergl. Das könnte alles vielleicht so gewesen sein, wofern es nicht doch anders gewesen.

*) K. O. Müller, Gött. Gel. Anz., 1838, 252 ff; vgl. Lassen, Zur Gesch. 2c. 166f.; Benfey, Indien 254 ff.

**) Weber, Ind. Skizz. (1856), 127; vgl. Burnell, Elem. of South Ind. Palaeogr.; Thomas, Numism. Chronicle, New. Ser. III, 229 f.

***) S. übr. Schrift (Ersch u. Gruber, Enc.); M. Müller, Hist. Anc S. Lit., 507 ff.; Prinsep, C. I., 49 ff.; Deecke, Z. D. M. G., 31, 102 ff.); über den Urspr. des altsem. Alph. 2c. J. Halévy, Es-ai sur l'Orig. des Écrit. Ind. (Journ. As) 1886. — Was hier in aller Schrift- wie Spracherklärung, m. E. verwerflich erscheint, das ist eine Absichtlichkeit, welche der Erklärer annimmt und den Erfindern oder Anwendern der Schrift beilegt, so bestimmt beilegt, als wäre er so bestimmend dabei gewesen. — Bemerkt sei hier noch, daß unter den allerhand Schriftnamen im L. V. der Name yâvanî nicht begegnet, dieser vielmehr erst in der tib. Uebers. vorkommt. Die Inder

Die Açoka-Edikte, so sahen wir, sind das erste und älteste Schriftdenkmal in Indien, der erste sichtbare Ausdruck einer gemeinsamen Volkssprache, wie sie von den Ufern des Indus bis zu den Mündungen des Ganges, von den Südabhängen des Himâlaya- bis zu den Nordabhängen des Vindhyagebirges lebte, gesprochen und verstanden ward. Aber freilich mit dialektischen Unterschieden, wie sie auch überall und stets bei getrennten Gliedern einer Sprachgemeinschaft hervortreten, sich bilden und weiter bilden, so daß das Prâkrit des Nordens und Nordwestens, die Penjâbsprache, ein anderes erscheint als das im Westen, die Saurâshtrî, oder das der Magadha, die Mâgadhî im Osten, dort weniger, hier mehr von einer gemeinsamen Grundform abgewichen. So weit nun Schrift überhaupt die lebendige Sprache darzustellen vermag, so weit eine erste überkommene Schrift ihre Zeichen andern ursprünglich fremden Lauten anzupassen vermag; so weit endlich die Schreiber oder Steinmetzen befähigt und gewillt waren, ihrem Auftrage nach die königlichen Worte getreulich in der Sprache je ihres Landes und Volkes dem Volke vor Augen zu stellen: so weit sind die Felseninschriften (darauf wir hier besonders sehen), so weit sind ihre verschiedenen, nicht bloß in der äußeren Schrift-, sondern auch in der Lautform verschiedenen Versionen des einen und selben Inhalts, unstreitig auch eine Darstellung der dialektischen Verschiedenheit.*)

Wenn es beispielsweise im Norden oder Nordwesten, in den Inschriften von Shâhbâz-Garhi und — die hier zuerst hinzu genannt — Mansera noch priyadarçi oder -draçi heißt, so ist da offenbar noch eine geringere Schwächung und Anähnlichung in der Konsonantenverbindung als in Westen und Osten, wo man nur Piyadasi hat, wo ferner die Unterschiede in den Sibilanten (den

---

nennen diese ihre Bücherschrift bek. Nâgarî „städtisch" (deva-nâgarî, die „göttliche"), im Gegensatz zu andern, Bengalî &c. Wie alt diese Bezeichnung ist, kann ich nicht sagen. Pânini ist sie jedenfalls unbekannt. Aber Nagara, wie wohl viele Städte heißen (P. Wb.), könnte allerdings „emphatisch" eine bes. Stadt bedeuten (Colebr., Ess. II², 25 N.) und wohl damit, meine ich, die Kabulstadt, als die Heimat jener Schrift.

*) Lehrmittel: Lassen, Instit. Linguae Pracriticae; Muir, Sanscr. Texts II, ch. I, bes. S. 107—23; 138—53 enth. die Erkll. Weber's, Ind. Stud. II; Lassen, Ind. Alt. II², 1159—66; Benfey's Indien, 245 ff.; Cunningham C. I., Language, 43 bis 48 (mit Wilson's Erkl., J. Roy. As. Soc. XII, 236 ff.); Bühler u. Sénart in ihren neuern Studien über die Açoka-Inschriften (Z. D. M. G. u. Journ. As., a. a. O.). — Die Schlußpartien in Sénarts Studien (J. As., 8ᵐᵉ Ser. VIII, nam. das erste Stück, p. 68 ff.) enthalten in ihrer scharfen und strengen Kritik viel richtiges und wahres, so namentlich was für die nördl. älteren Versionen die Anwendung archaischer Formen (vgl. Muir das. 48 ff.), willkürlich oder ungenau unterschiedener Schriftzeichen &c. angeht. In den Versionen aber wie besonders in denen von Shâhbâzgarhi und Girnâr, deswegen überhaupt kein Bild der örtlichen Dialektverschiedenheit anzuerkennen, das kann ich so uneingeschränkt nicht annehmen. Wollten wir einem „gebildeten" Schreiber oder Steinmetz in Nord-, Süd- oder Ostdeutschland einen und denselben Text, auswendig gelernt oder diktiert, zur Schriftlegung geben, wir würden sehr wahrscheinlich etwas ähnliches erhalten.

S-Lauten) nahezu oder ganz geschwunden, wie dann auch zwischen R- und L-Lauten, so daß in der südöstlichen Schrift- und Mundart alle früheren ç, sh, zu s, alle r zu l geworden. Das sind Einzelheiten, welche dem Verständnis wohl zu hilfe kommen, auch zeigen, wie ausnehmend wichtig eben die Felsen-Inschriften auch für Dialektforschung sind und was damit zusammenhängt, ein anziehendes Gebiet, auf das wir uns hier nur nicht weiter verlieren dürfen.*)

Nur dieß noch. — Wir sagten die Felsen-Inschriften, denn die Säulen-Inschriften, auch die mit gleichem Inhalt kommen hierfür nicht in betracht. Ihre Verschiedenheit ist die eines mehr oder minder vollkommen gegebenen oder erhaltenen Inhaltes, nicht die der Volksmundarten. Ausgehend, wie es scheint, wohl von einer oder auch einigen nicht gar entlegenen Stellen, konnten diese Verkündigungen alle die Sprachform wahren, in welcher sie, so zu sagen aus der königlichen Kanzelei hervorgegangen, die wir der späteren buddhistischen Schriftsprache als nächste finden. — Die gemeinsame Grundform, Altvedisch, hatte sich als lebendige Sprache des Volkes mit diesem über das ganze nördliche Indien verbreitet, aber eben damit auch angehoben, in verschiedene hier mehr dort weniger abfällige, aber überall verschiedene Volksmundarten über- und auseinanderzugehen, während die Brahmanen ihre heilige Tradition hegten und mit der Tradition deren Sprache, etwa auf der Stufe der vedischen Brâhmana, in Schule und Uebung wahrten und festhielten. Und wie diese denn nun als Sanskrit, gegenüber den gewordenen Volksidiomen, dem Prâkrit, gelehrt und geregelt und als Hoch- und später Schriftsprache geübt ward, so jene Volkssprache, darin der Buddha angeblich gelehrt und Priyadasi seine Edikte herausgegeben, so das Pâli, die heilige Schriftsprache des Buddhathums. Beide wurden damit zu einer Art Kunstprodukt oder künstlichen Mittels literarischer Darstellung, gegen welche die natürlichen Volksweisen auch mitunter wohl älteres Gut und ältere Bildungen festhielten; beide waren auf diese, jene mehr diese weniger, auch wohl bedeutsam zurück wirkend; beide aber endlich waren auch damit aus dem volksthümlichen Leben und Gebrauche geschwunden.**)

*) Masera (Masehra), n.-ö. von Haripur und s.-ö. von Abbotabâd (zw. Peshavâr und Kashmir) ist als Oertlichkeit, in deren Nähe auf mehreren Felsen eine weitere Version der Piyadasi-Edikte sich findet, zuerst von Cunningham genannt und die Entdeckung dann weiter durch Bühler (Academy, Febr. 1888) bekannt gegeben worden. Näheres s. Sénart, Notes d'Epigr. Ind., J. As. IX, 504—33; XII, 311—30; Bühler, Z. D. M. G. (1889) 43, 273 ff. Hoffentlich dürfte S. hiernach manches von seinen vorerwähnten Behauptungen fallen lassen

**) Dieß kurz was nach allem hier über das Sprachenverhältnis zu behaupten. — Es gibt gewiß ähnliche Erscheinungen auf andern Gebieten sprachlicher Entwickelung. Man kann die deutsche Hoch- und Schriftsprache, nach andrer Seite nicht unpassend die griechischen Dialekte, am passendsten vielleicht das Latein in seiner früheren und späteren Stellung zur Vergleichung heranziehen. Aber wieviel hier auch immer in natürlicher Entwickelung gleiches, ebensoviel und noch mehr ergibt sich verschiedenes in historischer Abfolge. — Für annähernde Zeitbest. mag hier auf S. 174 f. u. 427 ff. zurück verwiesen werden. — Pâli, die „Hüterin“ oder der „Text“ der h. Buddha-

Um uns nun auch einigermaßen über den Inhalt der Açoka-Edikte zu belehren, können wir zunächst darauf zurücksehen was im allgemeinen und in einiger Hinsicht auch schon im besonderen angegeben ward. — Der fromme König spricht nicht im Namen des Buddha noch eines andern Lehrers, sondern im eigenen Namen. Sein erstes Wort gebietet Schonung des Lebens, auch der Thiere, daher Fleischgenuß und in Verbindung damit Festfeier oder Gelage verboten, beziehentlich eingeschränkt werden. Gegenüber dieser Verordnung erklärt eine zweite, wie der göttergeliebte König überall in seinem Reiche, auch in dem seiner Nachbarn, Heilanstalten für Menschen und Vieh habe einrichten, Heilkräuter habe hinschaffen oder anpflanzen und an den Straßen Bäume und Brunnen habe anlegen lassen. Das sind zunächst Religions-Edikte, wie sie heißen, die einestheils allerdings wohl ihre Spitze nur gegen die Brahmanen kehren mögen, denn die Fest- und Opferschmäuse und Volksbelustigungen waren im Dienste brahmanischer Götter, anderseits aber allgemein das Wohl der Unterthanen auch in fernen Ländern bezwecken, wie denn entsprechend weite Handelsverbindungen, Reisen und Fahrten noch bezeugt werden.*)

In den folgenden Edikten aus dem zwölften und dreizehnten Jahre nach seiner Krönung, haben wir königliche Regierungs-Verordnungen oder Maßregeln zur Lehre und Förderung der allgemeinen Sittlichkeit und Gesetzeserfüllung. Alle fünf Jahre, heißt es, sollen die ergebenen Unterkönige oder königlichen Statthalter des Reiches sich auf die Reise (zu einem Rundbesuche) begeben, um mit anderen Geschäften Unterweisung im Gesetz auszuüben. Sie sollen als verdienstliches Ehrerbietung (Gehorsam) lehren gegen Vater und Mutter, gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, als verdienstliches die Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asketen (Buddhamönche), als verdienstliches die Nichttödtung lebender Wesen, als verdienstliches die Enthaltung von Schmähungen andersgläubiger Auch die Geistlichen sollen in (ihren) Vorträgen geziemendes sowohl nach dem Wortlaute als mit Begründung einschärfen.

Abschließend erscheint das vierte Edikt. — „Wie es in vielen Jahrhunderten nicht geschehen, so ist jetzt durch des göttergeliebten Königs Priyadarçin Gesetzesverkündigung . . . gefördert“, was im vorhergehenden geboten

tradition ist gemeiniglich als alte Mâgadhî angesehen worden (vgl. Muir, a. a. O., 66; Childers, Dict., Preface; E. Kuhn, Beitr., Einl.; Oldenberg, Vinaya-Pitakam, XLIX ff.). Was ihre größere Uebereinstimmung mit der ältern Sprachform (als etwa der Jntr. Dhauli- und Jaugada- und der Säuleninschr.) angeht, so dürfte die Erklärung in der frühern Diaskeuase und spätern (künstlichen) Angleichung liegen.

*) Vgl. Bühler, Açoka-Jnschriften, Z. D. M. G., 37, 93 f., 102. — B.'s letzte Uebers. a. a. O. beruhen auf der Khâlsi-Version und sind darnach vorab die Angaben resp. Auszüge hier gegeben. — Worin letztere abweichen, wie in wenigen Einzelheiten des folgenden 3. Edikts, das ist hier in seiner Begründung wohl kaum an der Stelle.

ward. „Diese und viele andre Arten der Pflichterfüllung sind gefördert" und sollen weiter vom Könige gefördert werden, und so sollen es seine Söhne, Enkel und Großenkel halten „bis an das Ende der Zeiten". Zu diesem Zwecke habe der göttergeliebte König diese Schrift aufzeichnen lassen, zwölf Jahre nach seiner Salbung.*)

Mit einem Ausspruch gleichen Sinnes hebt das fünfte Edikt an: „Gutes ist schwer zu vollbringen", so beginnt und „böses ist leicht gethan", so schließt ein erster Passus. Und inzwischen erklärt Açoka, wie er selbst viel gutes vollbracht und seine Nachkommen, wofern sie daran sich halten verdienstliches wirken, aber übles, sobald einer in einem Theile davon abläßt. Uebrigens bestimmt dieses Edikt eine neue Einrichtung nach jener ersten, welche fünfjährige Besuchs- oder Rundreise-Zyklen, Lustral-Perioden angeordnet, die von da eine weite Verbreitung gefunden. Das ist die Einsetzung von „Gesetzesobern", wie man sie geheißen, Gesetzes- oder Sitten-Großmeister, wie man auch dafür sagen kann.**) Ihre Aufgabe sollte sein, bei allen Ständen und Klassen, „bei Armen und Alten" sich „um das Heil und Wohlergehen" zu bemühen und „um das Beseitigen von Hindernissen". So überall in der Residenz und in den Städten draußen, auch in den königlichen Palästen, „bei allem was mit dem Gesetze zusammenhängt oder mit frommen Gaben in Verbindung steht.***)

---

*) So nach Bühler, a. a. O., 257 ff., dessen „Anmerkungen" seine hier auszüglich mitgeteilte Uebersetzung trefflich, auch theilweise gegen Sénart erklären. Gesagt wird, was Açoka unter „Gesetz oder Pflicht" und als Inhalt des dhamma versteht, schließlich „Reinigung des Herzens durch den Sieg über die schlechten Neigungen und Leidenschaften". Vom buddh. Kultus sei hier keine Rede. Uebereinstimmend aber mit Lassen (Ind. Alt. II², 238) wird angenommen, daß Açoka nach diesem Edikte uns berichtet, „er habe nach seiner Bekehrung seine neuen Grundsätze, seinen dhamma unter Trommelschlag in seinem Reiche verkündigen lassen und bei dieser Gelegenheit ein großes Fest gefeiert (vgl. S. 762). Indische Könige, wird bemerkt, pflegten wichtige Befehle dem Volke unter Trommelschlag verkünden zu lassen, und daß es (abgesehen von diesem auch hier berichteten Vorgang, Mahâv. IV, 95) alter Brauch war, auch Ereignisse im religiösen Leben der Fürsten durch Feste zu feiern."

**) Dharma-mahâmâtra ist der Name, welchen Bühler mit Lassen (a. a. O., 250) „Gesetzes-Obere" (Sénart: „Surveillants de la religion") überträgt, wohl wissend, daß „Gesetz" hier in seinem gewöhnlichen Sinne den Begriff zu enge faßt. Unser „Großmeister" ist auch ohne das ordensbezügliche zu nehmen. Sie sind, so zu sagen, Beamte, Minister des „Kultus, der Justiz und des Innern", deren „Gesetzes-Beaufsichtigung" nach B. (das. S. 268) so zu fassen, daß sie „bei den Leuten der verschiedenen Sekten" auf die wirkliche Erfüllung der „ihnen durch ihre eigenen Satzungen vorgeschriebenen Pflichten" zu sehen hatten.

***) Mit dem Zusatz- oder Sonder-Edikte von Delhi, als einer Parallelstelle über die Funktion der dharmamahâmâtra wird, wie Bühler angibt, deren Stellung zu den Sekten, „daß sie bei den verschiedenen (Buddh., Ajîv., Niganṭha) thätig sein sollen", sowie deren Aufgabe im allgemeinen klarer bestimmt. In letzterer Hinsicht heißt es, „durch ihr Bemühen werde die Barmherzigkeit, Wahrheitsliebe, Reinheit, Sanftmut und Heiligkeit beim Volke gefördert werden". Damit, erklärt Bühler gegen Lassen (a. a. O.), sei „der Gedanke, daß sie für den Buddhismus Proselyten zu machen bestimmt waren, ausgeschlossen".

Wie diese „Obern, Minister oder Großmeister" in dringlichen Fällen an königsstatt mit der Parishad, d. i. der Gemeinde- oder Dorfversammlung oder den „Bürgerausschüssen" zu verhandeln haben, bedeutet beiläufig das sechste Edikt. — Im übrigen handelt dieses von den s. g. Angebern, und wie sie zu aller Zeit und bei aller Gelegenheit vom Könige gehört werden sollen. Diese Art von Beamten, von ständigen „Kundschaftern" ist unzweifelhaft eine ältere Einrichtung, welche auch die spätere Gesetzgebung den indischen Königen dringend anempfiehlt.*) Mittels deren Abhörung will der fromme König zur Thätigkeit und Geschäftserledigung gelangen, für „das allgemeine Heil und Wohl" wirken, „seine Schuld an die Geschöpfe abtragen"; „ich will sie — sagt er — in dieser Welt glücklich machen und im jenseits sollen sie die himmlische Seligkeit erwerben."

Hierin ist nun so wenig ausgesprochen buddhistisches wie im folgenden siebenten Religions-Edikt. Der König wünscht, heißts darin, daß die Sekten überall (frei) sich aufhalten können; alle wollen ja (je in ihrer Art) Bezähmung der Sinne und Reinheit des Herzens. Aber die Menschen sind wankelmütig und in ihren Neigungen veränderlich, daher sie ihr (edles) Absehen nicht immer ganz, sondern auch nur theilweise erwirken. Und doch ist auch bei dem niederen, dem große Freigebigkeit nicht möglich ist, Sinnesbezähmung und Herzensreinheit, Dankbarkeit und Ergebenheit (etwas) gutes.**)

Man kann auch im folgenden den gleichen Charakter nicht verkennen. Açoka vergleicht das Thun und Vergnügen früherer Könige mit dem eignen, und erklärt hieraus seine Einrichtungen. — „Seit langer Zeit schon sind die göttergeliebten (Könige) auf Vergnügungsreisen ausgezogen; es wurden da Jagden und andre ähnliche Vergnügungen veranstaltet. Wie der göttergeliebte König Priyadarçin zehn Jahre gesalbt gewesen, zog er aus um der vollkommenen Erkenntnis willen; infolge dessen ist hier (in meinem Reiche) das Reisen um des Gesetzes willen (statt habend). Und zwar zum Empfange von Çramana und Brâhmana und deren Beschenkung — von Greisen und deren Goldzutheilung — von den Bewohnern des Landes und deren Unterweisung im Gesetz und Befragung nach dem Gesetz (der Pflicht)."***) — Wie aber auch schon Könige der Vorzeit an solchem oder ähnlichem „ihre Freude genossen", das haben wir früher gesehen (S. 560).

Das neunte Edikt wendet sich gegen die äußere Werkheiligkeit, die „vielerlei Arten von Zeremonien, von denen das Volk (bei aller und jeder Gelegenheit) Heil erwartet", mit andern Worten gegen Aber- und Köhlerglauben oder s. g. „Ammenweisheit". Man möge „Glücks- oder Heilmittel" anwenden,

---

*) Vgl. Bühler, a. a. O., 277. Später, Spione (cara) im übeln Sinne sind wohl nicht allgemein bedeutet.

**) Ders., 281, und Sénart, a. a. O., 326 f.

***) Nach Bühler, a. a. O., 424, wozu dessen Bem. im folg. und Sénart, a. a. O., 341 f. zu vergleichen. Der Passus „zum Empfange von Greisen" (Thera) fehlt in der ältesten Version.

aber solche, die wahrhaft und sicher fruchten. Derart ist allein das Heilsmittel der Gesetz- oder Pflichterfüllung (Vorschriften, wie die früher gegebenen); denn dieses ist „an keine Zeit gebunden. Wenn es auch den (gewünschten) Erfolg nicht hervorbringt, so verschafft es in dieser Welt (auf andre Weise) reichen Segen und in der andern Welt unendliches Verdienst." — Das Buddhathum ist freilich gegen äußere Werkheiligkeit überhaupt, aber gegen das Glücks- oder Heilmittel-, das s. g. Mangalawesen sind auch brahmanische Lehrsprüche gerichtet. *)

Hierzu füget das zehnte Edikt, wie sich der König „Ehre und Ruhm" wünschet. Darin, heißt es, daß sein Volk jetzt und zukünftig seinem Gesetze gehorche und seinem Gesetze nachlebe. Sein Bemühen ist darauf gerichtet, „daß jedermann frei von Gefährde sei. Die Gefährde aber ist die Sünde." Mit Hervorhebung dann der Schwierigkeit „das zu vollbringen", wegen der erforderlichen „Anstrengung" und „des Aufgebens von allem" schließt dieses und damit abermals eine Gruppe dieser Religionsedikte.**)

Nun erklärt das elfte Edikt des Açoka, „keine Gabe wie die Gabe des Gesetzes, kein Mittheilen (kein Theilnehmenlassen) wie das am Gesetz, keine Verwandtschaft (oder Zusammengehörigkeit) wie die durch das Gesetz" und (als sollten wir solche Ankündigung nicht vornehmlich vom Buddhagesetz verstehen) beschreibt auch das Gesetz nach seinem Gebot oder Inhalte: „Gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Gehorsam gegen die Eltern, Freigebigkeit gegen Freunde, Verwandte und Bekannte, Asketen und Brahmanen, Schonung der lebenden Wesen." Also kein anderes, als was des Königs Edikte wiederholt geboten und wovon, wie es heißt, einer zum andern — ein Vater, Sohn, Bruder, Herr, Freund, Kamerad, Nachbar — reden solle und sagen: „dieß ist verdienstlich, dieß muß man thun."

Wenn nun auch, wie's in jenem „Gabenlob" des Gesetzes schließlich heißt, aus solchem Thun Heil im diesseits und „Verdienst ohn Ende" im jenseits entspringt, so soll dennoch — und das ist endlich der Inhalt des zwölften Religions-Ediktes — „ein Hochpreisen der eignen Sekte oder ein Schmähen fremder Sekten ohne Grund (überhaupt) nicht, aus dem einen oder andern Grunde nur mäßig geschehen." Derjenige, meint der Ausspruch, schädigt die eigne Sekte, wer nur aus Ergebenheit für diese die andern herabsetzt. Vielmehr solle man darauf hinwirken, daß in allen „ein mächtiges Wachsen des Kerns", d. h. des wesentlichen und allgemeinen geschehe.***) — Man kann dieses

*) Vgl. Bühler, das. 432f. mit bezieh. auf Manu, IX, 258.

**) Vgl. den Anf. des 5. Edikts. — Unter den Leuten von höherm und solchen von niederm Range, heißts dazu, falle die „Anstrengung" und das „Aufgeben" den ersteren am schwersten.

***) Hier dieses ganze 12. Edikt nach Bühlers Uebers. der Khâlsi-Version (a. a. O., 585) „Der göttergeliebte König Priyadarçin ehrt die Mitglieder aller Sekten durch Gaben und mancherlei Ehrenbezeigung. Doch hält er nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? '(Davon) daß ein Wachsen (ihres) Kerns stattfinde.'

Edikt Açokas als eine Art „Toleranzedikt" oder gar — wenn bloße „Duldung" vom Standpunkte des geduldeten auch unduldsam oder ungerecht heißen kann – als in gewissem Sinne Gleichberechtigungs-Edikt ansehen. Dabei ergibt sich hier und für diese Zeit der religiöse Standpunkt des Königs und seines Gesetzes. Açoka war Buddhist. Sein Buddhathum war aber nicht das was dieß von Brahmanen und andern Sekten scheidet, als vielmehr was jenes mit diesen gemein und zumal als vorzügliches hat. Dieß ist das „Mitleid" und die auf diesem Prinzip ruhende „Sittlichkeit", wie sie die königlichen Gebote als Lebenskern und Weisheit allen Reichsangehörigen vorschreiben.

Ueber den Inhalt des dreizehnten Edikts, das bekanntlich in den östlichen Felsentafeln fehlt, sind wir schon im frühern (S. 763) unterrichtet worden, ebenso in früherem Zusammenhange (S. 767) über den des vierzehnten, des Schlußedikts. — Wir können diese Art und überhaupt die Inschriften Açokas hier verlassen, um sie noch als Zeugen für allgemeines oder besonderes der Zeitgeschichte anzurufen.

So gleich im allgemeinen die Sonder-Edikte von Dhauli und Jaugada.*) — Das sind „offene Sendschreiben", kann man sagen, an die königlichen Beamten von Tasali (und Samâpâ) „zu deren Unterweisung". Der König bekennt sich darin zu allgemeiner Menschenliebe. „Alle Menschen sind meine Kinder", sagt der göttergeliebte. Besser aber verstehe wohl der gemeine Mann die Tragweite dieses Satzes als die, welche er auf grund desselben auffordere, „Gerechtigkeit zu üben". Denn dieses sei unmöglich „bei Neid, Mangel an Ausdauer, Härte, Haß" u. s. w. Er aber sage: „achtet auf

---

Das Wachsen des Kerns aller Sekten (geschieht) auf mannigfache Weise. Die Wurzel desselben ist aber die Vorsicht im Reden. Wie (ist das zu verstehen)? 'Das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmähen fremder Sekten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und, (wenn es) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mäßig sein. Fremde Sekten müssen aber geehrt werden, (wenn dieß) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist).' Wer also handelt, fördert seine eigene Sekte außerordentlich und thut auch fremden Sekten gutes. Wer anders handelt, schadet seiner eigenen Sekte und thut auch fremden Sekten übles. Denn wer immer seine eigene Sekte für heilig erklärt und alle fremden Sekten schmäht gerade aus Ergebenheit gegen die eigene Sekte — wie so? (indem er denkt): 'ich will meiner Sekte Glanz verleihen' — der schädigt, indem er so handelt, seine eigene Sekte ganz außerordentlich. Eintracht allein frommt (allen). Wie (ist das zu verstehen)? 'Man soll das Gesetz der andersdenkenden hören und zu hören wünschen.' So (lautet) auch der Wunsch des Göttergeliebten. Wie denn? 'Möchten alle Sekten vielerlei (Predigt) hören und reine Lehre haben.' Denjenigen, welche an dieser oder jener (Lehre) Gefallen finden, soll man sagen: 'der Göttergeliebte hält nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeigung als wovon? (Davon) daß bei allen Sekten ein Wachsen des Kerns stattfinde, und (zwar) ein mächtiges.' Zu diesem Zwecke sind die Gesetzesoberen, die Beamten, welche die Frauen beaufsichtigen, die Vacabhumikyas (Wächter und andere Kollegien thätig, und die Frucht einer solchen (Handlungsweise) ist dieß, daß die eigene Sekte (eines jeden) gefördert wird und das Gesetz in (hellerem) Glanze strahlt."

*) Bühler, Beitr., Z. D. M. G., 41, 1 ff.; vgl. S. 767.

meine Befehle!" sie würden anders nicht den Himmel gewinnen und auch der königlichen Gunst verlustig werden.

Wie hier bezüglich der Landeskinder, daß sie „nicht ohne grund Unbill leiden", so ist es in einem andern „Sendschreiben", dem zweiten Separat-Edikt den königlichen Beamten „mit bezug auf die Nachbarn" ans Herz gelegt, daß sie sich vor dem Könige nicht fürchten, daß sie vertrauen sollen, durch ihn nur Glück, nicht Unglück zu erlangen. Dort, im ersten Edikt, sind es „fest bestimmte Grundsätze der Regierungskunst", hier ist es sein „Wille, sein unerschütterlicher Entschluß und Vorsatz", was er seinen Beamten, den „unter tausenden als Herrscher wohnenden" kund thut. Er selbst will seiner „Schulden" ledig sein, und ebenso sollen seine Beamten „ihre Schulden an ihn bezahlen", d. h. buddhistisch, gutes, verdienstliches erwirken, ihre Pflicht erfüllen.*)

Zu diesem Ende gebietet der König die Edikte aufzuschreiben und an den Tishya (Vollmonds-)Tagen jeder beginnenden Jahreszeit, monatlich einmal verlesen zu hören, auch in der Zwischenzeit bei passender Gelegenheit, damit man sich darnach richte und bestrebt sei, seine Befehle auszuführen. — Auch hier wird dazu verheißen, alle fünf Jahr dem Gesetze gemäß einen Gesandten zu schicken, der auf seiner Rundreise der Ausführung der königlichen Unterweisung nachsiehet. Von den königlichen Prinzen, die in Ujjain und Taxaçilâ residieren — ein Beweis beiläufig für diese traditionelle Angabe — sollen sogar alle drei Jahre solche Aufseher entsandt werden. — Man sollte meinen, die Art, Geist und Richtung des Açoka-Regiments bedürfe hiernach keiner weitern Erklärung.**)

Aber wie in einigem Widerspruch mit diesem Açoka der Inschriften erscheint uns der Açoka der buddhistischen Tradition. Dort der liebevolle

---

*) Bühler möchte im ersten Sep.-Ed. zu „eure Schuld" die Worte „an mich" ergänzen, entsprechend der Parallele im zweiten Edikt. — Als Schuld des Königs bezeichnet ders. (a. a. O., 37, 279) den Schutz, den er seinen Unterthanen angedeihen läßt, wofür er von diesen „den sechsten Teil des Erwerbs und moralischen Verdienstes" als „Bezahlung" erhält. — Ueber „Schuld" und Verschuldung allgemein buddhistisch, vgl. S. 646 f.

**) Trefflich wird von Bühler hierzu (das. 19) eine Stelle aus dem Manu-Gesetzbuch (nach seiner Uebersetzung) zitiert (VII, 120—23), worin nach Aufzählung der vorschriftsmäßigen königlichen Beamten und Unterbeamten deren Aufgabe und die der zeitweilig entsandten Inspektoren gelehrt wird. Weil diese nicht alles selber sehen und ausforschen können, so sollen sie jeder in seinem Distrikte ihre Kundschafter haben, um das Thun der Beamten auszuforschen. Die Stelle schließt: „for the servants of the king, who are appointed to protect (the people), generally become knaves who seize the property of others; let him protect his subjects against such (men)." — Tishya, auch Pushya, ist das Sternbild, mit welchem der Vollmond in Konjunktion tritt. Das Jahr hatte drei Jahreszeiten zu je vier Monaten. Und was im 2. Edikte ausdrücklich gesagt, daß es alle vier Monate geschehen soll, wird von Bühler wohl mit recht auch für das erste Edikt angenommen.

Fürst, der ein väterliches Regiment führt, gleich wohlwollend, milde und gerecht gegen alle seine Unterthanen, ohne Unterschied; hier der eifrige, eifervolle Buddhaanhänger. So wenig wir Verschiedenheit in den Aussprüchen und Handlungen des einen und selben Açoka annehmen können, so viel müssen wir sie wohl in der weit getrennten Darstellungsweise anerkennen, der eignen Kundgebung und der späten, Legende und Sage nacherzählenden Chronik.

Ein ausgesprochenes Bekenntnis seines Buddhathums gibt Açoka in dem erwähnten Sonder-Edikte auf dem (andern) Bairätfelsen, in der Inschrift von Bhabra.*) — Da begrüßet der König die Geistlichkeit (oder Gemeinschaft der Geistlichen) zu Magadha und ihr Glück und Segen wünschend erklärt er, wie den ehrwürdigen bekannt sei, seine große Achtung und Ehrerbietung für den Buddha, das Gesetz und die Gemeinschaft. Alles was „unser Herr," der Buddha gesprochen, sei wohl gesprochen; darum möge (auch) er nur darauf hinweisen, daß dieses Gesetz (der wahre Glaube) Bestand habe. — Darnach macht er einige Stücke der heiligen Ueberlieferung namhaft, davon er wolle, daß sie Mönche und Nonnen ständig lernen und in acht behalten sollen, desgleichen Laienbrüder und Schwestern; und um deswillen habe er dieß schreiben lassen und also kund gethan. — Und dieses nun ist es was mit einer dritten Synode in Verbindung gebracht wird, der von Pâtaliputra, wie sie heißt. Sie wird von südbuddhistischer Ueberlieferung in das siebzehnte Regierungsjahr Açokas angesetzt; in der nordbuddhistischen ist sie gar nicht oder so gut wie gar nicht bekannt, geschweige denn anerkannt.**)

---

*) C. I. 97; 131f. (Burnouf, Lotus, 724ff.; Kern, Over de Jaart., 37ff., vgl. Ind. Ant. V, 257ff.); Sénart, Journ. As., 8me Ser. V, 478ff.

**) Lassen, Ind. Alt. II², 240ff.; Oldenberg, Vinaya-Piṭakam, Intr. XXXI—IV. Kern, D. Buddh. II, 348—56. — Daß den nördl. ein Konzil von Pât. doch „nicht ganz unbekannt" sei, bezieht sich auf eine Notiz bei Köppen, R. d. B., I, 139 N. 3., nach nicht hinlänglich beglaubigter Quellenangabe. Vgl. übr. Wassiljew, Nachtr. Bem. zu Târanâtha, Gesch. d. B., 290f. — Nicht mit unrecht, wie mir scheint, macht Old. geltend, daß abzusehen sei sowohl von einer etwaigen Vereinigung eines 2. und 3. Konzils seitens der nördl., als von einer etwaigen Spaltung des 3. Konzils in ein 2. und 3. seitens der südl. Buddh., vielmehr die Frage nach dem letzteren, dem von P., getrennt für sich zu betrachten. Die kritische Darstellung Kerns gipfelt nun in dem Resultat (das. 352): „Das sog. dritte Konzil zu P. im Açoka-Hofe ist eine dogmatische Fabel, und Tishya-Maudgaliputra (der angebl. Vorsitzer desselben) eine Erfindung." — Aus allen „Unmöglichkeiten" jedoch, die K., wie immer auch mit recht, aufstellt, folgt m. E. keineswegs die Unmöglichkeit eines Konzils unter Aç. überhaupt oder einer Geistlichen-Versammlung zu Pâtaliputra. Sicher nur kann ein solches nicht wie die vorigen zwei als allgemein buddh. angenommen werden. Ebenso wenig ist für solche Annahme oder ein Konzil von P. überhaupt die Autorität jener Bairât-Inschrift anzurufen. Die da genannten Texte, worauf es wohl im wesentlichen ankommt, sind unter ihrer gegebenen Bezeichnung noch nicht sicher erkannt (Old., a. a. O., XL, 1). Soviel nur scheint fest anzunehmen, daß die Kanonisierung dieser Texte nicht erst damals, sondern längst geschehen. Wenn etwas da kanonisiert ward, so war es (was allerdings wohl an die gen. „Fragen des Upatishya", d. i. Çâriputra, anknüpft) ein Abhidharma-Text, s. g. Metaphysik, von deren sieben, welche die betr. Abtheilung

Der traditionelle Bericht über diese merkwürdige Versammlung ist aber kurz und im wesentlichen zusammengefaßt, wie folgt. — Wie König Açoka sich dem Buddhathum zugewandt im neunten bis zehnten Jahre nach seiner Krönung, vermochten die Vortheile dieser Gemeinschaft viele tausende von Angehörigen andrer Sekten sich den Çâkyasöhnen zum Scheine anzuschließen. Hierdurch kamen falsche Lehren und Gebräuche in die Buddhagemeinde und die echten und rechten wurden vernachlässigt. Sieben Jahre lang war bei den Mönchen im Kloster des Açoka-Ârâma zu Pâtaliputra kein Uposatha gehalten; denn die rechtgläubigen wollten die Feier nicht mit den falschgläubigen zusammen begehen. Der König, hiervon unterrichtet, sandte seinen Minister, die alte Ordnung wieder herzustellen. Als dieser auf Widerstand stieß, begann er den widerstrebenden Heiligen die Köpfe abzuschlagen, bis er an Tishya, den Bruder des Königs kam, stutzig ward und mit der Hinrichtung innehaltend seinem königlichen Herrn Bericht gab. Entsetzt eilte dieser zum Kloster und hieß in seiner Gewissensangst, da einige ihn selbst beschuldigten, den greisen Maudgaliputra, der ihm als größter Heilige der Zeit genannt ward, von jenseit des Ganges herbeibringen. Der kam, nachdem er wiederholt eingeladen war, that Wunder vor den Augen des Königs, den er dann belehrte und von eigner Schuld frei sprach. Unter der Leitung dieses Tishya, des Maudgalasohns, wie er mit vollem Namen hieß, wurde nun alsbald eine Versammlung auserlesener tausende von Mönchen veranstaltet, die neun Monate lang im Açokahof von Pâtaliputra ihre Sitzungen hielt. Die falschen Lehren, die sich eingeschlichen hatten, wurden bedeutet, und die Grundzüge der wahren Lehre von dem Vorsitzenden in einer Abhandlung vorgetragen, Kathâvatthu, „Gegenstand der Unterredung" geheißen. Sie ist im Pâli-Kanon als ein Theil der Metaphysik, des Abhidhamma, erhalten.

Wie jenes Erdbeben, das auch diese Versammlung in feierlicher Weise beschloß, so gehört gewiß manches was das Konzil und auch die Person seines Vorsitzenden angeht, in den Bereich der Sage und Legende. Nur nicht die Versammlung selbst, worauf sich die südbuddhistische Gemeinschaft wie als Ausgang ihrer Geschichte und Sonderheit beruft. Sie war eben eine Parteiversammlung, wie es deren wohl viele, wenn auch minder berühmte und namhafte gegeben.

Seit den Tagen des zweiten allgemeinen Konzils hatte Trennung und Spaltung innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft und ihrer Parteien stetig

des Kanons bilden, das zweite den Titel der angeblich von Tishya-Maudgalgâyana verkündeten Abhandlung führt (vgl. Kern, das. 454). Uebrigens sei hier hinzu bemerkt und darauf hingewiesen, was die nördl. Legende berichtet (Târ. 44), daß Dhitika (unter Açoka) „die Geistlichkeit der vier Gegenden im Vihâra Pushkarinî, einem Theil des Landes Maru" (Maruthala, Marvar) versammelt, nachdem der Yaxa Kapila den Unterhalt geschafft, (die Irrthümer) verbessert und inmitten der Versammlung aller Geistlichen wiederholt die Anâtmaka-Theorie (der Wesenlosigkeit) gelehrt", worauf alsbald die Bekehrung des Sinhala-Königs (Âsana Sinhakoça) folgt.

zugenommen. Innerhalb der Sekten, wie da unterschiedene dogmatische Theorien oder metaphysische Grundlehren auftraten, standen die Schulen, die einander mehr oder minder nahe stehenden oder verwandten sich zu Gruppen zusammen schließend. Aus ursprünglicher Zwei-, dann Drei- und Viertheilung — „aus den vier Hauptschulen" — wird gelehrt, sind achtzehn verschiedene Arten entstanden, „durch die Unterschiede der Gegenden, der Ansichten und der Lehrer".*) — Gegenüber den nördlichen, den Mahâsanghika oder „großmünsterischen" und ihrer Zugehörigkeit (S. 732) waren als andere oder ursprüngliche Sthavira- oder Thera-Anhänger die s. g. Vibhajyavâdin, welche ihre Vibhajya- oder Sondertheorie, einen metaphysischen Glaubenssatz, auf den Buddha selbst zurückführten. Und diese eben und die zu ihnen standen, erhielten auf jener ihrer Versammlung die Bestätigung ihrer geforderten Rechtgläubigkeit und Sonderstellung.**)

Doch nicht um deswillen allein wird die Versammlung von Pâtaliputra gerühmt, und nicht allein um der Offenbarung verborgener Weisheit willen, mit der er aus dem Dunkel hervorgetreten, ihr Vorsitzender, Tishya-Maudgaliputra. Wo die heilige Wahrheit verkündet worden, von daher sollte sie in weiteste Ferne verbreitet werden. Und so ist es die Aussendung von Sendboten der Lehre, um deswillen jenes Konzil ferner gerühmt und ihr gerühmter Vorsitzender verherrlicht wird.

Wahr nur ist, daß beides auch schon von früher berichtet wird — solche tiefe verborgene Weisheit auch schon von einem Kâçyapa, dem Haupte der ersten Kirchenversammlung, ja solche Weisheit und Wunderoffenbarung schon von einem Çariputra, d. i. Tishya oder Upatishya und Maudgalyâyana, dem alten Lieblingsjüngerpaar des Buddha. Und wahr ist, daß alle jene Apostel- und Bekehrungsgeschichten, die sich hier anschließen, bis auf eine, nichts von einem Pâtaliputra-Konzil noch von einem Tishya-Maudgaliputra wissen, der solche Boten zum Bekehrungswerke entsandt hat.***)

*) Nördl. Angaben der Schulen und ihrer Spaltungen, s. Târanatha, Gesch. d. B., 270 ff; die Anführung, das. 272. Vgl. Oldenberg, a. a. O., XLI f.; Kern, das. 354 f.

**) Näheres über Sekten und Schulen kann hier wieder der buddh. Kirchengesch. überlassen bleiben. — Daß die Trennung „der rechtgläubigen (wofür sich die Anhänger des vibhajyavâda allein hielten) und ketzerischen Mönche", wenn auch nicht, wie K. für sicher hält, „unmittelbar vor dem Anfange des Konzils zu P.", doch jedenfalls vor dem Konzil statt gefunden, dürfte m. E. vielleicht schon der Name anzeigen. Für ihre Lehre als „den reinen Ausdruck der Orthodoxie hinsichtlich der Metaphysik" mußten dann, meint K., die ceylonesischen Geistlichen „auf eine Kirchenversammlung verweisen können, die eben auf grund dieser Theorie die ketzerischen Elemente entfernte und die alte Lehre in ihrer ganzen Reinheit herstellte". Und so, aus diesem dogmatischen Interesse heraus, sei „das ideale dritte und letzte Konzil unter dem ebenso idealen Tishya-Maudgaliputra" entstanden.

***) Vgl. S. 677 f. — Demnach erklärt Kern, a. a. O., 353, der große T.-M. genüge „allen Anforderungen an eine dogm. Puppe, die künstlich aus zwei Hälften, aus Tishya (Çâriputra) und Mudgalaputra zusammengesetzt" sei — Die „Fragen des Upatishya", davon Açoka spricht, werden (das. 455) mit dem Vibhâsha, einem „Kate-

So wie jene erzählt werden, die Bekehrungs- und Apostelgeschichten, in nördlicher und südlicher Ueberlieferung erzählt werden, können wir sie unmöglich für Geschichte ausgeben. — Da werden uns hier die Namen eines Madhyântika, Mahâdeva, Raxita, Mahâ-Raxita, Dharmaraxita und Mahâ-Dharmaraxita, eines Madhyama, Sona und Uttara, in allem ihrer neun, und dort von diesen der erste, auch schon früher einmal erwähnte, und der andere, ebenso der letzte genannt. Und wie schon diese Namen, so klingen noch viel mehr mythisch märchen- und fabelhaft die Thaten ihrer Träger, der h. Apostel oder Sendboten. Sie kommen durch die Lüfte geflogen, wohin sie gesandt worden — der eine, Madhyântika, nach Kaçmîra und Gandhâra, der andere, Mahâdeva, nach dem Maisur-(Mysore-)Gebiet des Dekhans, der dritte, Raxita, nordwestlich davon, nach dem Vanavâsi-Gebiet, die letzten beiden, Sona und Uttara, gar nach Suvarnabhûmi, dem Goldland (Malakka) — und Wunder über Wunder wirkend bekehren sie mehr noch durch diese als durch die Macht ihres Wortes tausende und aber tausende von Wesen, Unmenschen — Dämonen, Râxasa, Nâga — mehr noch als Menschen.*) — Nicht, daß jene Fabeln und Legenden ohne historische Begründung sind. Thatsache ist die Entsendung von Missionen unter Açoka und Thatsache auch die Einführung des Buddhathums in jenen Gegenden. In Wirklichkeit nur ist diese erst später, theilweise sogar viel später geschehen, und für ihre Zurückversetzung sind Wunderglaube und Sage eingetreten, mit leichtem Spiel Namen und Geschichten aufstellend.**)

An diese Namen und Geschichten sich anschließend ist nun der Name eines Mahendra und dessen Bekehrung von Sinhaladvîpa oder Ceylon. Die

chismus des Abhidharma" identifiziert. — Nördlicherseits wird in einem Kommentar des Abhidharmakoça (Burn., Introd., 447) von den sieben zugehörigen Abhandl., die 5. dem Çâriputra und die 6. dem Maudgalyâyana zugeschrieben — d. h. es wird auch hier im Mythus eines Ç. und M. (T.-M.) die Autorschaft der Abhidharma-Offenbarung personifiziert.

*) Lassen, Ind. Alt. II², 246 ff.; Schiefner, Târan. 13 f. 18 f. 65; Kern, a. a. O., 340 ff., 356—66. Die Namen Madhyama und Madhyântika („Mittler, Vermittler"?) kommen ziemlich auf eins hinaus. Raxita („Hüter, Wächter") ist durch Mahâ-, Dharma- zu noch weiteren zwei, durch das Beiwort Yavana zum letzten Namen (als der nach N. W. entsandte) zu weiteren drei differenziert; das Paar Sona (Çoṇa) und Uttara wird auch für einen genommen. Es kam eben, meint Kern, darauf an, neun Namen (für die acht Himmelsgegenden und das Mittelland) zu gewinnen. Wie Nâga in Kashmir (als Hauptsitz des Schlangenkultus), so sind andere, Yaxa, Râxasa ꝛc. anderswo vorab hausend, daher vorab auch deren Bekehrung. Vgl. auch Köppen, a. a. O., 189—97.

**) Wie dieß auch wohl von der Bekehrung Kaçmîras gilt, vgl. Wassiljew zu Târan., 285, und Kern, a. a. O., 340 ff. 360. — Nach der Sage herrschte damals der Nâgafürst Aravâla in K., der, schadenfroh und gewaltthätig, in einem nach ihm benannten See residierte. Auf diesen ließ sich der Sthavira nieder, und nicht Wetter, Stürme und Schrecken, welche die Nâga erregten, konnten den Heiligen aus seiner Ruhe und hinweg bringen. Unbeirrt sagte er seinen Spruch, der auf den niedergeschlagenen Nâgaherrn so mächtigen Eindruck übte, daß er sich weiter belehren und endlich mit allen seinen auch bekehren ließ, ein Ausgang, dem auch andere Geister und Genien des Himavant folgten.

Thatsache ist hier unzweifelhaft historisch. Aber um beides, um Person und Thatsache ist wieder wunder- und sagenhaftes so viel gewoben, daß anderes noch wenig zu erkennen.

Die Sagengeschichte der ceylonesischen Chronik knüpft die beginnende Arierherrschaft auf Ceylon an den Anfang der buddhistischen Zeitrechnung. — Vijaya bedeutet „Eroberung", die Ueberwindung der Ureinwohner durch die Ârya. Und Vijaya, der erste in der Reihe arischer Herrscher, betritt die Insel an eben dem Tage, an welchem der Buddha aus dem Dasein scheidet.*)

Nach dem Regierungsantritt des Devânampriya-Tishya, des andern Sohnes und Nachfolgers von Mutaçiva, des fünften nach dem Vijaya, war Mahendra mit seinem Geleite auf die Insel gekommen, deren Bekehrung ihm aufgetragen worden. Mahendra oder Mahâ-Mahendra, der „große", war ein erster Sohn des Königs Açoka, der mit seiner Schwester Sanghamitrâ in den Buddhaorden eingetreten. Dieß war im sechsten Regierungsjahre seines Vaters und im achtzehnten die Erfüllung jener Sendung, nachdem sieben Monate, während deren Mahendra seine Verwandten in Daxinagiri und seine Mutter in Cetiya-, nach anderen Vedisagiri besuchte, auf den günstigen Zeitpunkt war gewartet worden. Seine Ankunft in Ceylon, auf dem Ambasthala-Gipfel des Missakagebirges bei Anurâdhapura, war am Vollmondstage des Jyeshta im Jahre 236 nach dem Nirvâna, sowie es der Buddha vorausgesagt.**)

Wie da nun die Bekehrung erzählt wird, ist sie von andern wenig

*) Die Chronikensage hat politisches und religiöses Wesen ungetrennt als eines aufgefaßt. Arische Eroberungen und Niederlassungen auf Lankâ, für welche sie demgemäß den Anfang ansetzt, müssen die „prophezeite" Einführung des Buddhathums vorbereiten. Und Vijaya (dessen Eltern väterlicherseits von einem Löwen (simha, simhala) und mütterlicherseits von einer Aryakönigstochter stammen (vgl. die Sage bei Lassen. a. a. O. II, 103 ff.), ist der personifizierte Ausdruck einer ersten Epoche jener Zeit. — Pâṇḍuvaṁçadeva, der Gott und König aus dem Pâṇḍugeschlecht, welcher nach (Upatishyas) einjähriger Regentschaft auf Vijaya folgt, erscheint (nach Lassen, das. 114) als „der Eroberer der ganzen Insel" gelten zu müssen, und dessen zweiter Nachfolger (nach Abhaya und einem Zwischenreiche), Pâṇḍukâbhaya, als „der Gründer der Verfassung des Reiches", darin er auch den Urbewohnern des Landes, den s. g. Yaxa gerecht ward. Dieser ist der Vater und Vorgänger des gen. Mutaçiva. — Historisch läßt sich über diese (auch wie noch später in ihrer Abfolge wohl willkürlich angesetzte) Reihe von Regenten kaum mehr ausmachen, als was Namen und Sage bedeuten, daß aus nächstgelegenen südlichen Erwerbsgebieten brahmanische Herrschaft und Entwicklung auf das nahe Inselland gebracht wurden.

**) Mahâ-Mahendra war bereits zwölf Jahre Sthavira gewesen, als er mit seinen vier Begleitern (Itthiya, Uttiya, Sambala, Bhadraçâla) die Mission nach Lankâ, seine „Luftreise" antrat. — Das 18. Regierungsjahr Açokas führt, wie die Jahreszahl 236 nach dem Nirvâṇa, auf das Jahr der Einführung des Buddhathums in Ceylon (mit Einrechnung etwa der sieben Monate), auf 245 vor uns. Zeitr. — Dîpav. 15, 71 nach der Angabe Kern's (D. Buddh. II, 405), der für seine Darstellung (das. im folg.) als Quellen anzeigt die Chroniken Dîpav. 12—17 u. Mahâv. 83—138 mit Buddhaghosha im Suttavibh. I, 318—43; vgl. Lassen, a. a. O., 257—66.

verschieden, nicht weniger aber wohl noch mehr wunderreich. — Der junge Inselkönig war vorbereitet; denn die ihm auf seine Geschenkesendung an Azoka dessen Gegengeschenke, alles zur Königsweihe nöthige überbracht, hatten ihm auch von ihres Königs Glauben an die Çâkyalehre zu berichten gehabt. Und wie jener dann eines Tages einer flüchtigen Gazelle nachjagend an die Bergkuppe kam, darauf Mahendra sich niedergelassen, wie er dessen Anruf vernahm und den Spruch des Heiligen im Mönchsgewand, der sich mit seinen Begleitern ihm zu erkennen gab:*) da gedachte er der Mahnung seines königlichen Freundes in Pâtaliputra und ward, er selbst und sein Gefolge in ihrem Herzen geneigt, der Heilsverweisung folge zu geben. Auf seine Einladung kamen die Mönche andern Tages — durch die Lüfte geflogen berichtet die Sage — nach Anurâdhapura. Ein Heiligthum im Osten der Stadt bezeichnet die Stelle, wo Mahendra mit seinen Genossen sich niedergelassen. Dann predigte der große Heilige dem König und seinen Räthen, der Königin Anulâ und den andern Königsfrauen und Kindern, daß sie alle zum Gesetze bekehrt wurden, dann auch der außerhalb des Hofes versammelten Volksmenge, daß ihrer tausende dem Vorgange ihres Fürsten nachfolgten. Der aber ließ die Mönche die Nacht über in seinem Garten Meghavana zubringen und kam in der Frühe, ihnen diesen für immer feierlich zuzusprechen. Er ließ ihnen im Nandanapark, wozu der Garten gehörte, ein Kloster errichten, Tishyahof oder Mahâvihâra „Großmünster" geheißen, und von hier aus geschah dann die Verbreitung der Buddhalehre. Mit Arishta, einem königlichen Prinzen wurden alsbald noch fünfundfünfzig aus vornehmem Geschlecht als Ordensmitglieder aufgenommen. Es war gerade ein Monat nach Ankunft der Apostel, am Vollmondstage des Àshâdha, da zog der König Devânampriya-Tishya mit goldenem Pfluge, vor den ein Elefantenpaar gespannt war, die Grenzen des ersten Sangha oder Kirchensprengels auf dem Gebiete seiner Inselherrschaft.

So, auf das wesentliche beschränkt, die Sagenerzählung von der Einführung des Buddhathums auf Ceylon.**) Was nun zunächst folgt ist nicht nur fabelhaft, sondern auch ungehörig folgend. — Nachdem die Mönche auf dem Missakagebirge, wo ihnen der König auch ein Vihâra eingerichtet, ihr Varsha zugebracht hatten, kehrten sie zum Nandanapark zurück. Da versprach ihnen der König die Herstellung des im Lande noch fehlenden, um deswillen sie in ihre Heimat zurück verlangten. Sumanas, ein Jünger Mahendras, wurde nach Açoka entsandt und brachte zurückkehrend (in einem Tage, erzählt die Sage, nachdem er auch in Indras Wohnung auf dem Himavant gewesen) die Buddha-Reliquien, um die er entsandt worden. Sie waren in goldenem Kasten, und er ließ sich damit auf dem Missakagipfel nieder, der darnach

*) „Asketen sind wir, edler Fürst, Anhänger von des Herrn Gesetz,
die mitleidsvoll zu eurem Heil von Jâmbudîpa hergekommen."
So der Spruch nach Kern-Jacobi, a. a. O. 408.

**) Etwas anders ist der kurze Bericht bei Hiuen Thsang (Voy. des Pel.) und ebenso anders nach Târan., 45, beide bei Kern, a. a. O., 413 f.

Cetiyaberg genannt wird. Feierlich wurden die heiligen Reste dann eingeholt und feierlich nach einem Zuge durch die Stadt an altgeheiligter Stätte niedergelegt. Dort wurde ein Stûpa errichtet und diesem ein Ârâma, ein Mönchshof angeschlossen, Thûpârâma, ein Baudenkmal, so alt, wenn nicht älter wie eines desgleichen in Indien.*)

Indessen bedurfte die Verpflanzung des Buddhathums auf Ceylon auch ihrer, sagen wir, andern sichtbaren Darstellung. Und der Sage bietet ein Wunsch der Königs- oder (nach andern) königlichen Brudersfrau Anulâ einen Anlaß, das zu bewirken. Deren Wunsche nämlich, mit andern Frauen in den geistlichen Stand zu treten, konnte zunächst keine Mönchs-, sondern nur eine Nonnengemeinde willfahren. — So ward denn Prinz Arishta nach Pushpapura entsandt, die Königstochter Sanghamitrâ und mit ihr und ihrem Geleite einen Zweig vom heiligen Baume zu Gayâ zu holen. Nach einigem Zögern gewährte Açoka die Bitte seines königlichen Freundes und Glaubensbruders. Er geleitete selbst die Gesandtschaft — die Gangâ hinab und dann durch das Vindhyagebirge — bis zur Meeresküste (Tâmralipta), von wo sie sich einschiffte und in sieben Tagen das Inselland (Jambûkila) erreichte. Hier wartete ihrer der König mit großem Gefolge. Wie König Açoka den heiligen Zweig selbst aufs Schiff getragen, so trug ihn jener wiederum ans Land In feierlichem Zuge, darin die Schwester Mahendras und eilf Nonnen, die sie geleitet, wurde er dann zur Hauptstadt gebracht, und feierlich, unter Theilnahme des ganzen Volkes, zum Mahâmegha-Garten an die Stelle, welche ihm von ehedem bestimmt gewesen. Wunder über Wunder geschahen bei dieser Festfeier. König Devânâmpriya-Tishya war der erste, welcher dem Baume Kränze und Räucherwerk opferte. Die Königin Anulâ aber und hunderte ihrer Frauen wurden nunmehr zu Nonnen geweiht, und mit dem Prinzen Arishta, wie es hier wieder heißt, traten noch viele seiner Alters- und Standesgenossen in die Ordensgemeinschaft.**)

*) S. unsere Abbildung S. 86 und über das Baudenkmal, das mit seiner Säulenumgebung jedenfalls den Charakter eines ältesten, aus der Açokazeit, darstellt, Fergusson, Hist. of Arch., 191 ff. — Die Sage ist offenbar ihrer spätern Zeitanschauung entsprechend hier eingesetzt. — Indra, heißt es, besaß den rechten Augenzahn und das rechte Schulterbein des Buddha, davon er eines, das letztere, dem Sumanas für den Lankâkönig verehrte. (Nach einer andern Version fiel die Reliquie vom Himmel herab auf des Königs Haupt nieder.) Solchen feierlichen Einholungszug, darin der goldene Reliquienkasten auf dem Nacken eines Elefanten oder dem Haupte des Königs steht, haben wir anderweitig dargestellt. Der Ort des Stûpa ist durch die Anwesenheit früherer Buddhas als geheiligt angesehen (Kern, das. 411). Uebrigens wird auf Ceylon bekanntlich der linke Backen- oder Augenzahn des Buddha verehrt, der. wie Fergusson für möglich hält, später aus diesem Stûpa in die Stätte des heut. Heiligthums verbracht ward.

**) Also abermals die Weihe Arishtas. — Der König, wird erzählt, übernahm selbst die Bewachung des Baumes und übertrug für diese Zeit seine königliche Macht und die Insignien derselben auf die Häupter der Kasten (s. Lassen, a. a. O.). Kastenwesen war demnach auf Ceylon und blieb dort auch unter dem Buddhathum bestehen.

Der Baum aber, ein südlicher Zweig vom heiligen Bodhi zu Gaya, faßte Wurzel, wuchs und gedieh und entsandte Sprößlinge, die über das ganze Eiland verpflanzt wurden. — Sechs Monate, berichtet die Sage, hatte das Bekehrungswerk Mahendras gedauert, und, soweit es darauf ankommt, die Vollendung der historischen Thatsache an den geheiligten Namen einer Person und an einen bestimmten Zeitpunkt anzuknüpfen, mögen wir dem Berichte auch Glauben schenken. Was in der Schule der Sthavira(Thera)- oder



Bodhimanda auf Ceylon.

Vibhajya-vâdin als heilige Ueberlieferung gehegt ward, das wurde Grundeigenthum auch derer vom Mahâvihâra oder Großmünster auf Ceylon. Das war neben einem zwiefachen, den ältesten Werken über Lehre und Zucht, davon wir schon früher gesehen, daß sie (vor aller Trennung) Gemeingut aller buddhistischen Schulen geworden, auch ein solches über höhere Weisheit oder Lehre, Abhidhamma oder Metaphysik, womit das dreifache des Kanons, des Tipitaka oder „Dreikorbes", wie es heißt, in seiner Grundlage gegeben war. Seine Sprache ist bekanntlich nicht singhalesisch, sondern Pâli, wie sie später genannt wird, die heilige Sprache eines heilig gewahrten und dann erweiterten und abgeschlossenen Schriftthums.*) Die Buddhaverheißung hatte

*) Vgl. S. 739 u. 773. — Der Buddha lehrte, wissen wir, in der Volkssprache und hieß seine Jünger überall das gleiche thun. Seine Sprache war die Magadha-

sich erfüllt: das Symbol der Bodhi waltete (und waltet bis heute noch) über dem Inselland, und Tâmraparni, Sinhaladvipa oder Lanka, wie es hieß, ward ein heiliges Land, die Pflanz- und Pflegestätte des südlichen Buddhathums.

Hiernach kehren wir noch einmal zu Açoka zurück, an dessen Namen und Regierung jene Vorgänge zur Ausbreitung und Befestigung der Buddhalehre sich anschließen. — Sein Bild ist in der That ein anderes, sowie wir allein seinen Inschriften oder allein der spätern Sagenüberlieferung die Züge, Licht- und Schattenlinien entnehmen. Dort ein selbständiger Herrscher, der Liebe und Duldung kündet und Anordnungen zum Wohl und Heil aller Völker; hier ein Fürst, das willige oder willenlose Werkzeug einer Geistlichkeit oder Mönchspartei, in deren Dienst er seine Macht gestellt, fromm und freigebig ihre Zwecke fördernd. Und wie diese Königsbilder, so erscheint entsprechend verschieden auch das Buddhathum seiner Zeit, seines Bekenntnisses. Nach dem einen nur allgemeines, innerliches Wesen, unausgesprochen und unkenntlich, und nach dem andern ebenso äußerlich wie ausschließlich, voll grellen Wunderglanzes und Heiligenscheins. — Man muß wohl Farben und Tinten von hier auf die blassen Linien von dort übertragen, um ein möglichst getreues, historisch oder menschlich wahres Bild zu erhalten

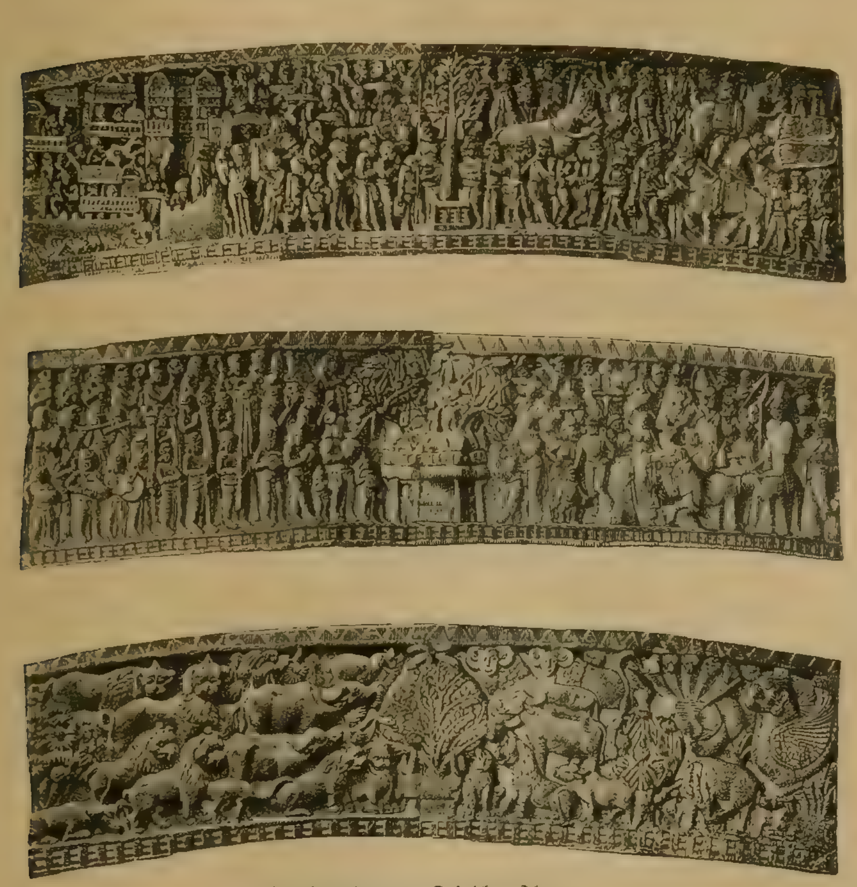
Denn menschliches ist — und darauf ward hier schon früher und wiederholt hingewiesen — was allein geschichtlich erkennbar und zu erkennen geboten, wie inneres Wesen äußere Form wählt, je nach der Verehrung, nach der Zeit und Anschauung, nach Vermögen und Macht. Bestimmt ausgesprochen, wir müssen hier noch einmal auf die buddhistischen Symbole und Heiligthümer (S. 726 f.) sehen.

Ein Bodhi- oder Erkenntnisbaum wurde überall gepflanzt, wohin die Buddhalehre verpflanzt ward. Beschauliche Andacht und Waldeinsamkeit erzeugten, frommer Glaube und Sage hegten diesen Kultus. Und der Baum ward zum Symbol der buddhistischen Gemeinde, wie das Rad und die Säule für die andern Kleinodien der buddhistischen Dreiheiligkeit.

Ueberall sehen wir sie, überall vorab den Baum mit dem Bodhimanda, dem „Thron der Erkenntnis" an seinem Grunde, eine Art Tisch oder Altar,

sprache, Mâgadhî, und Pâli, „die Sprache der heil. Texte" wird geogr. als Mâgadhî und als solche auch von den südl. Buddhisten bezeichnet. Vgl. Childers, Pâli-Dict. s. v.; Turnour, Mahâv. Introd. XXVII (Lassen, Ind. Alt. II², 489 f). Nun wird aber gezeigt, daß Pâli nicht Mâgadhî ist, auch dieses nicht in älterer Form sein kann (vgl. E. Kuhn, Beitr., 7), und alles Suchen oder Versuchen für die Form jener Version eine andere geogr. Bestimmung festzustellen, ist zu voller Sicherheit noch nicht gediehen. Vgl. Kern ꝛc, 423. Oldenberg, a. a. O., verweist auf die Inschrift des Khandagirifelsens (C. I., Pl. XVII), darin er die Sprache eines Kalingakönigs dem Pâli nahe genug findet, um diesem hier aus dem Kalinga- oder angrenzenden Gebiete Süd-Indiens die auch aus andern Gründen wahrscheinliche Herkunft zu bestimmen. Unter allen Bestimmungen, soweit geboten, dürfte diese m. E. noch das meiste für sich haben.

mit Blumen, Blättern oder Zweigen geschmückt,*) und bildliche Darstellungen, wie diese hier, zeigen deren Einsetzung und Verehrung, pomphafte Aufführungen, Feier und Festlichkeiten. Mit mehr denn Frauenliebe, wie eine Sage von Açoka das zeigt, wird der Bodhi auch von Königen und Fürsten



Sanchi-Skulptur, Oestlicher Thorweg.

geliebt, gewahrt und heilig gehalten. Gewiß, in Indien ist der Baum überhaupt, der schattige Nyagrodha besonders geehrt. Wie seine Säuleninschrift besagt, läßt Açoka solche Bäume an den Wegen anpflanzen, zum Schatten für Menschen und Thiere. Aber in den Schatten des heiligen Pipal oder Feigenbaums kommen die Thiere alle, wie wir sehen, die aus Wald und Flur,

*) Cunningham, St. of Bh., Pl. XXIX f. zeigt die verschiedenen Bodhi der sechs menschlichen Buddha in schönster Ausführung.

aus aller Welt, auch der Fabelwelt, auch die sonst einander feindlich gesinnten, Löwen, Rehe und Rinder, Wolf und Schaf, Schlangen und Garuda, und stehen friedlich, fromm, wie ehrfürchtig zusammen.*) — Auch die Säulen, wie sie Açoka nach seinem siebenundzwanzigsten Regierungsjahre überall mit und ohne Verordnungs-Inschriften errichten ließ, die mit dem Löwenbilde, dem Wahrzeichen des Buddha gekrönten, sie sind ein Symbol des heiligen Glückseligen. — Denn mächtig wirket sinnliche Anschauung, mächtiger als Worte und Ideen ergreifen Gestalt und Bild das gemeine Bewußtsein, und unversehens gelangen Geist und Gemüt von der Heiligkeit des Symbols zu dessen unmittelbarer Heiligung.

Anders, wenn der Buddhajünger mit frommer Andacht die Stätten betrat, darauf sein Meister einst gewandelt, darauf er die Marksteine seines heiligen Wandelns und Wirkens gesetzt. Er hat solche damit geheiligt und seinen Anhängern auch so, nicht anders, deren Heiligung ausgesprochen. Mit Worten nämlich, wie sie dem sterbenden Tathâgata in den Mund gelegt werden, und mit einer Verheißung, wie sie da früher angemerkt ward.**) — An solchen Stätten, wie sie da bedeutet werden — Kapila, Buddh-Gayâ, bei Varanasî und Kuçinagara — ist jeder besondere Stein oder Baum von der Legende geheiligt, jeder fußbreit Landes trägt, so zu sagen, die „Fußspuren" des Heiligen. Aber unsichtbar noch sind sie, unsichtbar noch ist was da überall aus Glaube, Sage und Ueberlieferung dem Geist des frommen Besuchers unmittelbar nahe tritt, seinem beschaulichen Denken und Sinnen die Weihe gebend oder fördernd. — Begreiflich ist ferner, wie aus der Sage dann noch andere Stätten, Râjagriha, Çrâvastî, Vaiçâkha, Pâtaliputra u. a. hinzu kommen; begreiflich auch, wenn der Wandel des Heiligen oder der Heiligen, d. h. der Buddha vor dem Buddha dann über ganz Indien und darüber hinaus sich erstreckend, wenn das Wahrzeichen dieses Buddhawandels, „die heilige Fußspur" dann an allen den Orten sichtbar, auch dem äußern Auge wirklich oder vermeintlich sichtbar erscheint. Solche sieht der gläubige wie auf dem Sumana-Gipfel (dem Adamspik) in Ceylon, so zu Tâmralipta an der Ostküste, sieht sie wie im innern Lande so an heiligen Felsenstätten der äußersten Grenzlande, auch außerhalb Indiens,

*) Mit bezug auf diese Darstellung und eine andere noch vom östlichen Eingangsthor — Elefanten, welche Gaben und Verehrung einem Dagoba weihen — bringt Fergusson zur Stelle (Tree and Serpent Worship, 117 f., Taf. XV) die Erzählung einer solchen Szene von Hiuen Thsang (Vie et Voy. par Hoeï-li, 128). Da sehen Bhixu, welche den Stûpa von Râmagrâma besuchen, einen Trupp Elefanten kommen und gehen, die einen das Gras aufmähend, die andern mit ihrem Rüssel die Stelle befeuchtend, alle dabei Blumen als fromme Gabe zutragend. Und gleiches, fügt er hinzu, wird noch von fünfzig andern Plätzen berichtet. — Vgl. übr. Jes. 11, 6 ff.

**) S. 727 u. N. — Nach dem dort angegebenen Wortlaut der Verheißung könnte auch der Buddha ein andrer s. g. Thirthankara, d. h. wie einer heißen, der seinen Frommen „eine Furt bereitet". Der Name kennzeichnet den brahm. Asketen, wie einen andern Sektenführer (S. 729), im Gegensatz zum Buddhathum. Vgl. Burnouf, Intr. 158 u. a.

und seine Einbildung zeigt ihm auch alle Figuren darin, Rad, Kreuz, Blume u. s. w., welche die s. g. Çrîpâda kennzeichnen.*) — Gewiß nicht gehen diese Erscheinungen, wohl aber Bilder oder Sinnbilder der heiligen Fußspuren bis auf die Zeit Açokas, wenn nicht weiter noch zurück, da wir ihrer Darstellung schon in ältesten Heiligthümern begegnen. Was anfänglich Spuren des Buddha sein mögen, der (im Geiste) dorthin gebracht worden, das sind oder gelten später als Spuren des Heiligen, der (in Person) dort gewesen. Die Fußspuren des Buddha bilden eine Mittelstufe, als vom heiligen Symbol oder Zeichen des heiligen zum unmittelbar heiligen hinüber führend.

Unmittelbar heilig sind die Reliquien, die Ueberreste, die aus dem Dasein und Gebrauch des Heiligen zurück geblieben. Wir dürfen glauben, was uns erzählt (S. 725 ff.), was uns in Wort und Bild nachmals vorgeführt wird,



Sanchi, Fragmente vom südlichen und westlichen Thorweg.

daß das Volk sich darauf warf, daß Volk und Fürsten mit den Waffen in der Hand darum stritten, daß sie ihr erstrittenes Theil oder erobertes Gut im Triumph nach Hause brachten, ihm dorten Heiligthum und Kultus zu weihen.**) Aber nicht minder glaubhaft ist was nach aller Ueberlieferung

*) Vgl. Köppen, Rel. rc. I, 528 f. und Kern, a. a. O., 227 ff. — Die Symbole, auch allegorischen Figuren sind m. E. mit den Fußstapfen- und wohl noch späteren Schatten-Erscheinungen auch sachlich nicht zusammen zu fassen. Uebrigens ist aus Geschichts- und Reisebüchern bekannt, wie Fußspuren nicht nur, viell. auch nicht zuerst, von buddhistischen, sondern auch von andern Heiligen, Göttern (Vishnu, Çiva), Halbgöttern und Helden u. dergl. in aller Welt und mit aller Sage verbunden erscheinen.

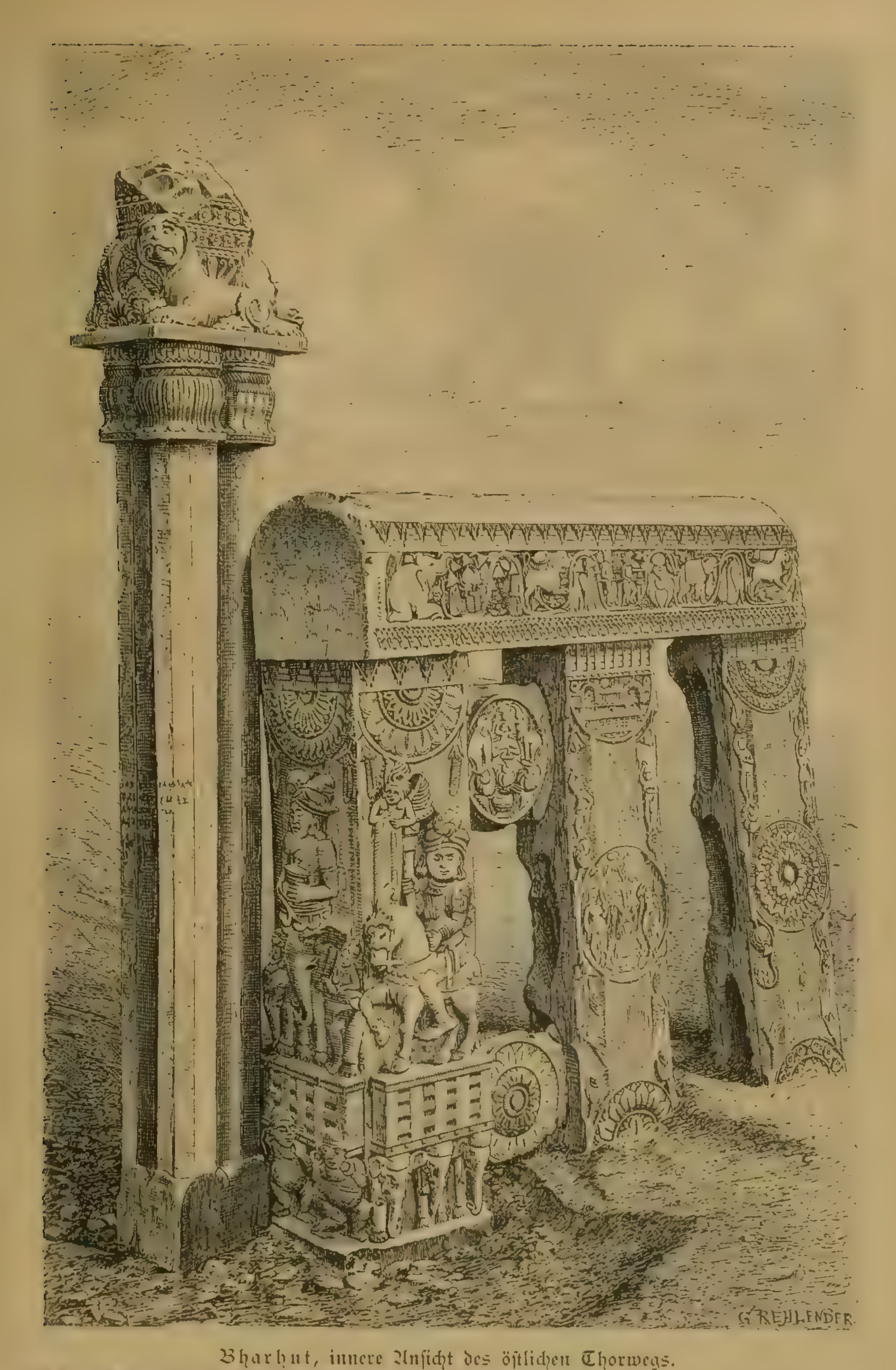
**) Unsere Bilder sind die bekannten vom Sanhi-Stûpa (Tree- and Serp.-W.,

ebenfalls schon berichtet ward, daß die strengere Buddhajüngerschaft die heiligen Reste zu bergen kam, und daß sie erst nachher unter Açoka wieder hervorgeholt und weit und breit in errichteten Topen und Tempeln verbreitet wurden.

Die Sagengeschichten erzählen von vielen tausenden solcher Baudenkmälern, die der fromme König habe errichten lassen. Ihre Zahlenangaben (rund 84,000) sind unzweifelhaft übertrieben. Aber daß deren viele unter Açoka und zu jenem Zwecke errichtet wurden, ist ebenso unzweifelhaft auch durch Inschriften bezeugt. Wir hatten von dergleichen auch schon früher und wiederholt zu sprechen (S. 691 f.; 716). Beim Hingange der beiden Lieblingsjünger wurde erzählt, daß ihrem Andenken Heiligthümer, s. g. Caitya errichtet wurden, und der Buddha selbst soll vor seinem Ende erklärt haben, wem immer nach seinem Tode Stûpa gebühren. — Nun sind, wie bemerkt, nicht alle Caitya (Schichtungen, Richtungen) auch als Stûpa zu bezeichnen, und nicht alle Stûpa (Topen) auch als Dagoba (Reliquienbewahrer) anzusehen. Doch ist letzteres meistens der Fall und diese beiden Benennungen daher im Gebrauch zusammenfallend. — So sind nun Stûpa, solche kuppel- oder thurmähnliche Bauten mit kegel- oder pyramidenförmigem Fortsatz, wohl schon lange vor Açoka vorhanden gewesen. Die glücklichen Empfänger von Buddharesten, sahen wir, errichteten solche, ihre Schätze darin zu bergen. Auch sind einige jener älteren wohl noch vorhanden, nur nicht als solche sicher zu bestimmen. Dann sind auch nicht alle, deren älteste also sicher auf die Regierungszeit des Açoka zurückgehen, gleich hoch und ansehnlich entstanden. Mit Aus- und Anbau, mit weiterm Ausschmuck haben nachfolgende Zeiten und Spender sie erweislich vergrößert und verherrlicht. Säulengetragene Wölbungen erheben sich dann in entsprechender Form über dem einfachen, namentlich in Felsendomen eingeschlossenen Stûpa, wie das vorzüglich unser Bild vom Felsentempel zu Bhaja zeigt. (Bhaja ist unweit Karli, in den Westghats.) Dessen Ansehen ist dasselbe wie das einer Gruppe von Felsentempeln in der Nähe von Buddh-Gayâ, deren einer aus dem zwölften Regierungsjahre Açokas datiert, in der gleichen Gestalt und der gleichen Bauart. An der Giebelfronte zeigen sich noch die Spuren der früheren, jetzt abgefallenen Holzbekleidung. Ueberall, auch im einzelnen ist der eine und gleiche Typus in allen jenen ältern Stûpa und Caityahallen gewahrt zu sehen.*)

Pl. XXXVIII), deren Erklärung wir nach Fergusson wohl im ganzen annehmen dürfen. Darnach stammen die Pfortenwerke, einer Inschrift nach, die spätesten aus der andern Hälfte des ersten Jahrh. uns. Zeitr. (das. S. 99), während der Stûpa selbst wohl um mehrere Jahrh., wahrscheinlich bis auf die Zeit Açokas zurückgeht. Was für Reliquien es sind, die aus der dargestellten Belagerung und Erstürmung einer Stadt ersiegt werden (ob, wie Ferg. vermuthet, die des Çariputra und Maudgalyâyana oder vielmehr des Buddha selbst) und wer der König ist, der sie im zweiten Bilde triumphierend heimbringt (ob, wie es scheint, Açoka selbst und sein Sohn) läßt sich mit Sicherheit noch schwer ausmachen.

*) Vgl. Fergusson, Hist. of Archit., über Stûpa, 57 ff. u. über Caityahallen, 105 ff. — Wie an letztrer Stelle bemerkt, sollen die Außenwerke der s. g. Raths



Bharhut, innere Ansicht des östlichen Thorwegs.

Die Säule, Oktagonalschaft mit Löwenkapitalen, links ein Elefant mit königl. Reliquienträger, am Kopfende der Reiter mit liegendem Treibstachel; auf dem Rosse ein Standartenträger.



Merkwürdig aber wie diese Baudenkmale, ja, merkwürdiger noch ist ihr Inhalt, das heilige der Heiligthümer. — Wohl haben schon überall in früherer und frühester Zeit die Menschen und Völker ihre Todten, die Gebeine ihrer Häupter und Heroen geehrt, haben ihren Grabstätten und ihrem Andenken Hügel und Höhlen, mächtige himmelanragende Denkmale geweiht, haben auch um den Besitz einer theuren Leiche, um die Hinterlassenschaft eines Kämpfers, um seine Wehr und Waffenrüstung blutigen Streit geführt. Auch die arischen Inder, auch die Brahmanen ehrten ihre Todten, sammelten deren Gebeine aus der Asche des Scheiterhaufens, sie darauf zur Erde zu bestatten, ihnen



Façade des Felsentempels zu Bhaja.

fromme Wasserspende zu weihen, sich selbst aber dann von der Berührung zu reinigen und zu entsühnen (S. 462). — Im Buddhathum zuerst erschien geheiligt was aus dem letzten Dasein des Heiligen übrig geblieben, die Reste aus seiner Leichenverbrennung und die Reste seines Gebrauchs, seiner Bettelarmut. Das gieng nachmals über auf die Reste auch andrer Heiligen, auf

(Tempel) von Mahavellipore 5.–6. Jahrh. uns. Zeitr.) am besten noch durch einzelnes Riegelwerk des Bharhut-Stûpa illustriert werden, dessen Fragmente bek. ein ältestes und glänzendstes Beispiel dieser Art Bauwerke abgeben. (Deren Beschreibung s. Cunningham, Bh. St. 4–17.) — So ist der äußere Charakter dieser Baudenkmale durch Jahrhh. hindurch fest gehalten. In den Caityahallen ist bes. auffallend die schräge Stellung der Säulen, die in unschönem Winkel abfallen (s. uns. Bild). Ueberhaupt aber ist diese Bauart so ganz eigenthümlich indisch, daß fremder (wohl gar griechischer) Einfluß schwerlich anzunehmen.

die seiner Jünger, der ehrwürdigen Arhanten, die ihm nachlebten, auf die seiner Vorgänger dann, welche im Glauben vor ihm als Buddha auf Erden gewandelt. Und was anfänglich auch nur Ehre und Verehrung gewesen, das wurde nachmals Dienst und Anbetung des unmittelbar heiligen, das erstarkte und wurde als solches bestärkt im Sinne der gläubigen, wie das heilige zumal als heil- und wunderkräftig erkannt ward.*)

Wir dürfen die Anfänge dieser Entwickelung im Buddhathum, den beginnenden Reliquienkultus an die Leichenbestattung des Buddha anknüpfen und wie gesagt, auch annehmen, was vom Gegensatze der ältern Buddhajünger, vom Bergen der heiligen Ueberreste und ihrem Wiederauffinden und Vertheilen durch Açoka erzählt wird.**) So geschah es denn wohl, wie es nach der Sage schon bei der Bekehrung Ceylons geschehen, daß mit einer Einführung des Buddhathums auch die von Reliquien, die Anwesenheit des unmittelbar heiligen gefordert ward. Da war hier ein Schädelknochen, dort ein Schulterbein des Buddha, hier der eine, dort der andre der vier Augenzähne, an dem einen Orte dieses, an dem andern jenes Knochenstück, dazu da wieder der Mantel, dort der Stab, anderswo der Almosentopf des Glückseligen, kurz es war überall etwas, das wie ein heiliges Palladium gehütet, mit Andacht, Kränzen und Räucherwerk verehrt ward. Jedes war eine Kostbarkeit, manches sogar in besonderm Grade, um seiner Herkunft, seiner Geschichte willen. Denn einiges, lesen wir, stammte aus Götterbesitz, daraus es Indra gespendet, sei es aus Begünstigung eines eifrigen Bekehrers, sei es aus Mitleid, weil für allen Bedarf der Vorrath bei den Menschen nicht reichte. Und für sonst Geschichten und Schicksale genügt wohl das eine bekannteste und berühmteste Beispiel hervorzuheben, das der heiligen Zahnreliquie auf Ceylon. Die war dahin gekommen, nachdem sie zuerst jahrhunderte lang in Dantapura gewesen

*) Reliquienkult und Todtenverehrung sind selbstredend wohl zu unterscheiden, wie unbestimmt die Grenze zwischen beiden auch mitunter erscheinen mag. Letztere ist bei den Völkern des Alterthums, bei Aegyptern, Assyrern und Persern, Griechen und Römern, in verschiedener Art und Ausdrucksform, auch bei s. g. Naturvölkern zu finden. Bei den Australnegern, lesen wir (F. Müller, Allg. Ethnogr., 183), wurden die Ueberreste des Todten nach der Verbrennung gesammelt und in einem Sacke aufbewahrt. Menschenschädel auch von Angehörigen, als Trinkgefäße benutzen wird vielfach als Pietät gegen den ehemaligen Besitzer angesehen. Solche Pietät in mannigfacher, gröberer und feinerer Sitte gegen die Ueberreste geliebter Todten hat es überall und stets gegeben und wird es geben, wo und so lange Menschen leben und sterben; aber wie weit solche Verehrung und Frömmigkeit bei einem Volke von allem Reliquienkultus entfernt sein kann, dürfte sich nirgendher besser als aus altbiblischer Geschichte erweisen lassen.

**) Denn was aus frührer Zeit in einigen Formen der Legende von dergleichen erzählt wird, (vgl. Kern, a. a. O., 159 f.), wie der Buddha den beiden Kaufleuten Trapusha und Bhallika einige Haare von seinem Haupte oder auch andres noch von sich mitgibt, das dürfte so viel und nicht mehr zu bedeuten haben, als was wir von himmlischen Reliquien, dem Haarbusch und der goldenen Schale und deren Verehrung bei den Göttern gesagt erhalten.



Klostertempel des heil. Zahns bei Kandy auf Ceylon (Dalada Malegava Vihâra).



und nach Dantapura, der Zahn- oder Kalingastadt auch zurückgekommen, indessen aber alle Entführungs- und Vernichtungsversuche erfahren, davon uns ihre Chronik viel wunderbares berichtet. Noch heute wird sie in derselben Kapelle gezeigt, wo sie der chinesische Pilger Fa Hian einst, vor bald anderthalb Jahrtausenden gesehen.*) So sind diese Geschichten merkwürdig an sich und merkwürdig als Stück einer Geschichte der Reliquienverehrung überhaupt.

Nirgend, mag man sagen, ist solche Reliquienverehrung weniger begründet und nirgend eher auf- und mehr emporgekommen als im Buddhathum. Auch Schatten und Bilder kamen hier hinzu, doch blieben sie, anders als anderswo, gegen die eigentlichen Reliquien, gegen die Körperreste zurück gestellt. — Genug, denn wir sind mit diesem bereits über die behandelte Zeitperiode hinaus gegangen.

Drittes Kapitel.

Die letzten Maurya und ihre Nachfolger.

Açoka starb nach siebenunddreißigjähriger Regierung. Seine Nachfolger aus der Dynastie glichen nicht ihren Vorfahren, nicht an Thaten noch an Ruhm. Und in viel kürzerer Zeit als zur Erhebung kam die Mauryaherrschaft zu Fall und Untergang.

Die Namenreihe dieser Herrscher wird aber wieder verschieden angegeben, anders bei Buddhisten und anders bei Brahmanen. Annehmbarer scheinen dießmal die Angaben der letzteren zu sein, weil hier mehrere der „frühern Geschichten" für die gleichen Namen und für einen darunter auch mehrere Inschriften eintreten.**)

Sie nennen zuerst einen Suyaças als Sohn und Nachfolger Açokas,

*) Die Geschichte des h. Zahns, eines linken Augenzahns von Buddha, bildet eine Chronik für sich, Daladavaṁsa „Zahnchronik", die aus dem singhalesischen, darin sie um 310 uns. Zeitr. (dem Jahre der Ueberführung nach Ceylon) verfaßt worden, ins Pâli des Dâthadhâtuvaṅsa, wie der Titel da heißt, übertragen wird. Einen kurzen Auszug der Wunderchronik gibt Kern a. a. O, 161 ff., woselbst auch von andern Augenzahn-Reliquien kurze Geschichten und weiter über andere dergleichen heilige Ueberreste zu lesen steht. Vgl. Köppen rc. I, 517 ff. und Fergusson, Hist. of Arch., 58 f. — Unser Bild zeigt den kleinen Klostertempel (Dalada malegava vihâra), darin der angebliche Zahn — ein etwa zwei Zoll langes etwas gekrümmtes glattes gelbliches Stück Elfenbein — aufbewahrt wird. „Die kleine Kapelle, eine Schloßkapelle der ehemaligen Könige von Kandy", ist (wie Kern das. nach Turnour, As. Soc. Beng. VI, 856 u. Hardy, E. M. 224 erzählt) inwendig prächtig mit Goldstoffen ausgeschmückt und auf einem silbernen Tische darin sind sechs ineinander steckende stûpaförmige Reliquienkasten, deren äußerster über fünf Fuß hoch ist, silbern und prächtig mit Gold und Juwelen verziert.

**) Brahmanisch: Bhâgavata- (XII, 1, 12) Vishnu- (Wilson, 468 ff.) und Matsya-Purâna; vgl. Burnouf, Lotus 778; buddhistisch: Açoka-Avadâna, bei Burn, Introd. 430, und Târanâtha, Ausg. von Schiefner, 48 ff. Weitere Darstellungen hiernach bei Lassen, Ind. Alt. II², 283 ff.; und Kern, D. Buddh. (übers. von H. Jacobi) II, 432 ff.

der nach andrer Nennung auch Kuçala heißen mochte, denn daß indische Fürsten auch mehrere Namen führen, ist uns schon mehrfach begegnet. — Die buddhistische Legende macht dagegen einen Enkel Açokas zu seinem Nachfolger, den Sohn des bekannten Kunâla, Samprati oder Sampadin, der schon bei lebzeiten des Großvaters als Yuvarâja, als Mit- oder Prinzregent auftritt. Wirklich war Açoka, wie wir wissen, gegen das Ende seines Lebens Ordensmitglied geworden; daher ist letzteres wohl möglich, dahin gestellt, ob sein Stellvertreter da ein Sohn Kunâlas gewesen oder hatte sein können, ob dieser Sampadin oder nach tibetanischer Ueberlieferung Vigatâçoka oder anders geheißen. Auch hatte Açoka mehrere Söhne, und darum ist auch wohl die Annahme einer Reichsspaltung, d. h. selbständiger Machtbegründung unter seinen Söhnen und Nachfolgern nicht leicht auszuschließen. So, als Sohn des Mauryakönigs nennt die Geschichte von Kaçmira einen ihrer Herrscher, Jaloka, und erzählt von ihm, wie er damals mit Erfolg die Mleccha zurückgewiesen, die ihre Macht über Indien zu verbreiten gekommen. Wenn dieß, wie anzunehmen, die Griechen waren, welche damals ihr baktrisches Reich begründet hatten, so ist der Jaloka der Chronik vielleicht jener Sophagasenos oder Subhagasena, der die alte Mauryaherrschaft im Nordosten Indiens gegen Euthydemos siegreich behauptete. Er wird auch unter dem Namen Nandîça, d. i. Nandi-Herr — Nandi ist der Stier Çivas — ein eifriger Verehrer dieses Gottes geheißen, der nur durch göttliche Bedrohung vermocht ward, seine Zerstörung buddhistischer Klöster aufzugeben und die zerstörten wieder herzustellen. Dagegen war Suyaças oder wie er sonst geheißen, der nach Açoka den Königsthron in Pâtaliputra einnahm, ein Buddhaanhänger, wie sein Vater gewesen und — dürfen wir glauben — sein Sohn nach ihm geworden.*)

*) Andre Namen im Vâyu-Pur. (Lassen, a. a. O. 284 N.). Vigatâçoka (ähnlich Vîtâçoka, nach Divya-Avad., Burn, Intr. 360 ff. (ein Bruder des Açoka) bedeutet „den hingegangenen (oder nach Hingang des) Açoka". — Die Annahme Lassens (a. a. O.) von einer Spaltung (bez. Dreitheilung) des Reiches hält Kern (S. 438 N.) darum für unzulässig, weil die Existenz Sampadins „nur auf der Autorität der Açoka-Legende" beruhe und Kunâla (s. S. 766) s. Z. auch nicht wohl einen Sohn haben konnte, alt genug, um Mitregent zu sein (?). Indessen wird solche Regentschaft doch wohl durch Açokas Mönchsstand, Inschr. von Sahasâram (Rûpnâth, 256 nach d. Nirv.) gefordert. Auch ohnedieß scheint Lassens Vermutung schon mit Rücksicht auf den gen. Jaloka (dessen Identität mit Sophagasenos nach Schlegel, Ind. Bibl I, 248, behauptet wird) nicht so leicht abzuweisen. — Vgl. übr Benfey, Ind. 77. — Hinzu kommt, wie gesagt wird (das. 283), daß Pushpamitra, der den letzten der Maurya, Brihadratha oder Brihadaçva, stürzte, seine Herrschaft in Vidiçâ an der Vatravatî begründete, also hier auch ein Zweig jener Fürsten geherrscht haben mag. — Nach Târan hat Açoka sogar elf Söhne gehabt. Eine Anm. Wassiljews (S. 292) besagt, daß Kunâla wohl eigentlich Dhârmavardhana hieß, unter welchem Namen er nach Foe-koue-ki (S. 66) in Kandahar vorkomme. Da den gleichen oder ähnlichen Namen auch Açoka hat, so ist nichts leichter, als daß Sohn und Enkel später verwechselt wurden. Uebrigens können uns die angezeigten bisherigen Quellen eine bestimmtere Gewißheit über Açokas nächste Nachfolgerschaft nicht wohl gewähren.

Dieß ist nun jener Daçaratha, welchen uns die Inschriften der s. g. Nâgârjuni-Felsenhöhlen als Schenkungsherrn angeben. Sie befinden sich in den Khalati- oder Khalantihügeln, zwischen Budh-Gayâ und Patna, in einem Thalgrunde, dessen Zugang, wie berichtet wird, über glatte gerundete Granitblöcke führt. Und die bis auf die Einzelnamen der drei Höhlen gleichmäßigen Inschriften besagen, daß selbige kurz nach seiner Thronbesteigung von dem „göttergeliebten" Daçaratha oder Dasalatha den ehrwürdigen Mönchen auf ewige Zeiten zu Wohnstätten überwiesen worden.*)

Weniger nun noch als dieß wenige wissen wir von denen, die auf Daçaratha gefolgt sind. Nicht einmal die Namen sind unzweifelhaft festgestellt. Sie heißen, nach bestmöglicher Lesung, wie folgt: Sangata, Çâliçûka, Soma- (oder Daça-)varman, Çatadhanvan (wofür Çatadhara) und Brihadratha (wofür auch Brihadaçva zu lesen).**) — Von einem, dem Çâliçûka, findet sich angegeben, daß er in Pâtaliputra geherrscht und bei aller Buddhaanhänglichkeit ein Krieger und Tyrann gewesen; und wohl möglich, daß sich von ihm oder andern unter jenem oder anderm Namen auch sonst Angaben finden.***) Nur von dem letzten, dem Brihadratha oder Brihadaçva gilt bestimmt, daß ihn sein Feldherr und Truppenführer Pushyamitra vom Throne gestoßen, des Lebens und der Herrschaft beraubt. — Die Mauryadynastie, welche 137 Jahre geherrscht hatte, war damit aufgehoben. Ihre Nachfolgerin war die Dynastie der Çunga, von eben jenem Pushyamitra eingesetzt, im Jahre 178.

---

*) Ueber die Lage und Beschaffenheit der Hügel s. C. I., 31 f., die Inschriften das. 103 f., 134 f.; vgl. Burnouf, Lotus 774 ff. und Cunningham, Arch. Surv. I, 42. — Vielleicht sind Hirtin-, Säerin- und Pflanzerinnenhöhle die Einzelnamen der Felsengrotten, deren ganzer Schmuck darin besteht, daß sie glatt wie poliert in den Granitfelsen sich eingehauen zeigen. Ihre angegebene Aushöhlungs- bezw. Schenkungszeit (die acht Jahre der Ueberl., für Suyaças angenommen, führen auf etwa 214 vor uns. Z.) läßt sie zu den älteren Anlagen dieser Art rechnen. Vgl. Fergusson, Hist. etc., 108 ff. — Der Titel (bhadanta) „ehrwürdig" ist anfänglich Ehrenbezeichnung für Mönche überhaupt, dann besonders der buddhistischen und später in noch speziellerer Anwendung (Burn., Intr. 567; Kern ꝛc. II, 503; P. Wb. s. v.); auch (mit âdivika = âjîvika) sind wohl hier nur „haus-, besitzlose" Mönche allgemein bezeichnet (vgl. dag. Kern ꝛc. 433).

**) Im Vishnu-P. heißen die vorletzten Soma- und Çaçadharman, wofür (mit Kern ꝛc. 432) besser und richtiger Soma- und Çaçivarman zu setzen; beide sind ihrer Bedeutung nach freilich identisch. Daher mag der letztere auch eher nach dem Bhag.-P. Çatadhanvan zu nehmen sein. Nach dem Vâyu-P., das wie Bhâg.-P. den Namen Daçaratha ausläßt, wird für die ersteren der obigen fünf Bhandu- und Indrapâlita, darnach Daçavarman, Çatadhara und Brihadaçva gegeben. In der Açoka-Leg. folgen auf Sampadin der Reihe nach Brihaspati, Vrishasena, Pushyadharman (für -varman) und Pushpa (für Pushya)-mitra. Vgl. Schiefner, Bem. zu Târan, S. 287. Historisch wissen wir damit nichts weiter anzufangen.

***) Çâliçûka („Reisgranne"), nach Kern ꝛc. 435 N., so durch Garga zitiert, Vorr. zur Bṛhatsaṁhitâ; ein Beiname Indrapâlita (bei Wilford, As. Res. IX) will hiernach nicht wohl passen. So wird Bandhupâlita („verwandten-beschützt") als Beiname des Saṅgata genannt (V. P. 470), der nach Benfey (S. 334 N.) der griech. Sophagasenos gewesen.

Es ist gewiß nicht nur der Mangel an indischer Geschichtsschreibung, sondern vielleicht noch mehr der Mangel an Bedeutung und bedeutender Herrscherthätigkeit, daß wir von jenen Herrschern so wenig wissen. Sie mögen Kämpfe geführt haben gegen sich auflehnende, nach Selbständigkeit strebende Unterkönige, für den Bestand ihrer eignen und gegen den Bestand andrer benachbarter Herrschaften. Aber ihr Hauptinteresse lag doch unzweifelhaft in anderm kriegerischem Wesen, in der Parteinahme für die eine oder andere Sekte, als deren Patrone sie auftraten.

Wie es schien, machte sich schon gegen das Lebensende Açokas ein Unwille wider dessen übermäßige Begünstigung der Çâkyasöhne geltend, so ähnlich wie sich das schon bei lebzeiten des Buddha gezeigt. Nach dem Tode des frommen Königs, bei seinen Nachfolgern ist die Gegenströmung unverkennbar. Und sie scheint noch stärker, buddhistischem Sagenberichte zufolge sogar zu offener Feindschaft und Verfolgung geworden zu sein, gleich nachdem die Maurya ausgestorben.

Denn jene Sage berichtet, daß Pushyamitra einst seine Minister befragt, wie er am besten auf die Dauer berühmt werden könne. Man habe ihm darauf das Beispiel seines „Vorfahren" Açoka vorgehalten, der durch vieltausendfältige Gesetzverkündigung seinem Namen bleibenden Ruhm erworben, so lange bleibend als das Gesetz des Glückseligen bestehen bleibe. Aber der König Pushyamitra habe ein anderes Mittel für seinen Ruhm verlangt, und das andere habe ihm sein Hauspriester, ein Brahmane angewiesen. Er sei darauf mit viergliedriger Heeresmacht nach Kukkutârâma, dem „Hahnenhof"-Kloster (bei Pâtaliputra) gezogen, „um das Gesetz des Glückseligen aufzuheben". Dreimal, heißt es, habe ihn „Löwengebrülle" abgeschreckt, und er sei dreimal unverrichteter Sache zurückgezogen. Dann habe er die Klostermönche zusammengerufen und ihnen zwischen Zerstörung ihres Vihâra oder ihres Stupa die Wahl gelassen. Diese hätten ersteres vorgezogen, worauf der König ihr Kloster in Trümmer legen und dessen Insassen habe tödten lassen. Weiter nach Çâkala ziehend habe er einen Preis auf das Haupt jedes Çramana gesetzt, das ihm gebracht würde. Und als ein solcher sein Haupt freiwillig zum Opfer bot, um die Heiligthümer und das Leben seiner Brüder damit auszulösen, da habe Pushyamitra die buddhistischen Heiligen im Lande alle erschlagen lassen. Endlich aber auf Widerstand stoßend habe er kehrt gemacht, sei nach Koshthaka südwärts „bis zum südlichen Meere" gezogen, um hier mitsamt seinem Heere den Lohn für sein mörderisches, ruhmsüchtiges Vorgehen und ein schmähliches Ende zu finden.*)

*) Burn., Intr. 430 f.; vgl. Lassen rc. 362 f; Kern rc. 436 f. Ueber Çâkala od. Sâkala (griech. Σάγγαλα) s. das. 620 ff. u. Lassen I², 801 N; vgl. o. 747 N.; Koshṭaka ist nach Burn. das heut. Kaṭaka (Kuttak) in Orissa, nach Lassen dag. im Lande der Kuru (?). Die Sage läßt einen Yaxa Danshṭrânivâsin und einen andern Kṛimisena (der nur unter dieser Bedingung des ersteren Tochter erhalten) als Rächer erscheinen; ersterer lockt den P. in die Berge, und der andre wälzt Felsen heran, die den Buddhafeind und

Soviel scheint an dieser verhältnismäßig spät abgefaßten Sagenerzählung wahr zu sein, daß unter dem Begründer der Çunga-Dynastie ein erstes feindseliges Vorgehen gegen die Buddhaanhänger, eine erste Glaubensverfolgung stattgefunden. Auch von andrer Seite wird uns Pushyamitra als eifriger Brahmanenfreund genannt, dessen Name als zumal eines Königs und Opferers bekannt und geläufig geworden. Noch eine späte Dichtung erwähnt seines Roßopfers, bei dessen Veranstaltung das entsandte Roß von einer Yavana-Reiterschar auf dem rechten Sindhuufer abgefaßt, aber von seinem Beschützer und dessen Gefolge kämpfend wieder errungen worden.*) —

Die Erwähnung dieser feindlichen Begegnung mit Yavanakriegern, wie es heißt, im Nordwesten Indiens läßt uns hier auf die schon eingangs berührten Herrschaften sehen, die aus der Hinterlassenschaft Alexanders eben dort und damals selbständig aufgekommen. Sie haben ihre Macht theils über indisches Gebiet erstreckt, theils auch solche sogar ganz dahin verlegt. Und es scheint vielmehr eigenen inneren Zwistigkeiten und Verlegenheiten als dem Widerstande indischer Kampfführung zuzuschreiben, wenn jene Fremdherrschaft nicht von größerer Dauer und weiterer Ausbreitung geworden.

Wir dürfen nun für einige kurze Angaben, die hier am platze sind, nicht wohl Sagen- sondern wirkliche historische Berichte zu finden erwarten. Indessen sind solche, so viel ihrer waren, so spärlich, mangel- und lückenhaft auf uns gekommen, daß wir vornehmlich auf Legenden andrer Art, auf Münzen, Bilder- und Schriftzeichen angewiesen sind, davon allerdings reiche Funde zu tage gefördert. Deren Lesung und Zurechtstellung hat Gelehrten-, Sammler- und Forscherfleiß seit jahrzehnten viel und auch ausgiebig beschäftigt. Sichern und klaren Durchblick aber durch die verworrenen Verhältnisse von Personen und Thatsachen, aus dem so beweiskräftigen Quellenmaterial eine volle Geschichte gewonnen zu haben, dürfte sich schwerlich behaupten lassen.**)

„Munitödter", „Munihata" mit Beinamen (vgl. übr. Kern N., a. a. O.) lebendig einschließen. — Doch wird Pushyamitra hier als letzter der Maurya angesehen, und der Preis von hundert „Golddenaren" (dinâra), den er aussetzt, läßt mit dieser Benennung die ganze Sage (Açoka-Avad.) als späte Abfassung erkennen. — Eine andere Form, die den Brahmanenkönig P. die zweiten 500 Jahre nach Buddha beginnen läßt, gibt Târan. 81 (vgl. Kern, das.).

*) Weber, Das Mahâbhâshya des Patañjali und dessen Beispiel-Anführung des Pushyamitra-Namens, Ind. St. 13, 309 ff. Die Erwähnung P.s und seines Rosseopfers ist in Kâlidâsas Drama Mâlavikâgnimitra; der Führer heißt Vasumitra, dem hundert Râjaputra als Gefolge sind; vgl. Lassen 2c. 361 f. u Weber a. a. O., 311 N.

**) Aelteste Nachrichten (vgl. Lassen II², 293 ff.) haben Apollodoros von Artemita, Strabo und Arrian in seiner Nachfolge Alexanders und Parthergesch. gegeben, doch ist aus deren Geschichtswerken nur weniges bei späteren zerstreut erhalten. — Ein Jahrh beinahe nach dem ältesten Werke aus neuerer Zeit, Bayer, Hist. regni Graec. Bactriani etc., Petrop. 1738, begannen die Arb. über die betr. Münzen, wie Raoul Rochette (Notice etc., Journ. des Sav., 1834), Grotefend (Die Münzen der griech.-

Das Land, worauf es hier zunächst ankommt, ist außerhalb der Grenzen des eigentlichen Indiens gelegen, zwischen Paropanisus oder indischem Kaukasus im Süden und dem Belurtag (Imaosgebirge) im Osten, dem Skythenlande (Bukhâra) im Norden und dem alten Margiana (Merw und Herat) im Westen, das alte Baktrien, ein in alter und neuer Zeit viel umworbenes Gebiet. Seine Fruchtbarkeit und viel mehr noch seine Lage begründen dieß. Hindurch gehen die Straßen, welche Eroberer und Kauffahrer von und nach Indien zogen. Auf dem Oxus, der das Land von Ost nach West durchströmt, wurden die Handelswaren ins kaspische und von da, theils zu lande, ins schwarze Meer gebracht. So hatte schon Alexander auf die Gewinnung und Erhaltung dieses Gebiets größten Werth gelegt und darum makedonische Macht und hellenisches Wesen in die Städte gesetzt und unter die zarathustra-gläubige Bevölkerung verpflanzt.

Nach Alexander hatten die Seleukiden mit ihrer Erbschaft auch dieses Gebiet sich zu eigen gemacht. Unter Antiochos II., Theos, erhob sich dessen Satrap Diodotos und gründete, mit Balkh als Hauptstadt, ein selbständiges Baktrerreich, um 256 (oder rund 250) vor uns. Zeitr. Denn in diesem Jahr hatte auch Arsakes ein selbständiges Reich der Parther (altpers. Parthu) gestiftet. Auf kosten dieses letztern befestigte und erweiterte jener seine Herrschaft. Nach etwa zwanzigjähriger Regierung — er hatte sich mit Seleukos, einem Nachfolger des Antiochos gegen die Parther geeint — starb Diodotos und ihm folgte (nach Justin) sein gleichnamiger Sohn, der einen Friedensbund mit den Parthern geschlossen. Dieser andre Diodotos ist aber kaum anzunehmen. Der sichere Nachfolger heißt Euthydemos. Ob aber dieser, der „Magnesier", unmittelbar auf Diodotos oder nach dem einen und andern aus dessen Familie gefolgt, ist auch zweifelhaft. Er war seleukidischer Satrap (viell. von Areia) gewesen, hatte sich (um 245) ebenfalls selbständig gemacht und dann wohl die Schwäche der „Diodotiden" benutzt, sich deren Herrschaft zu bemächtigen.*)

---

parth. und indisch. Könige, 1839), Wilson (Ariana Antiqua. A descript. Acc. ꝛc., 1841), dann J. Prinsep (Journ. As. Soc. of Beng., 1832/38, K. O. Müller (Gött. Gel. Anz. 1835 u. 38), Lassen (Zur Geschichte ꝛc. 1838), Cunningham (Journ. As. Soc. of Beng. und Numism. Chron., Thomas (ebendas. und in Roy. As. Soc.) u. a. Diese Schriften sind vollständig in den Noten bei Lassen a. a. O. angegeben. Unter Berücksichtigung von Prinseps Abhandlungen (ges. in den Ess. on Ind. Antiquities von Edward Thomas, London 1858) beruhen die hier gemachten kurzen Angaben auf eilfertigen Studien der Darstellungen zunächst Lassens Ind. Alt. II², 289—360 und Zusätze ꝛc. 1234 ff., dann A. v. Sallets „Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien, Zeitschr. für Numism. VI, 165—331 (VII, 296 ff.) VIII, 109 ff.; Head, Hist. Num. 701—10. — Gardner, Cat. of Indian Coins in the Brit. Mus. Greek and Skythic Kings etc., 1886, ist mir erst während des Druckes zugegangen.

*) Die Menge der gefundenen Münzen eines Herrschers mag im allgemeinen für die Dauer, Fundorte (Münzstätten) und Schriftart (ob griech. oder ind.) für den Umfang seiner Herrschaft eintreten. Bezeichnungen, wie Sôter („Befreier", der Titel syr. Könige) oder Basileus sollen dazu die Stellung oder das Verhältnis zu anderen Fürsten, die symbolischen Figuren, Götter-, Menschen- oder Thiergestalten das Reichs-

Wie weit jene ihre Macht über das Gebirge auch nach Indien erstreckten — ihre Münzen haben noch keine indische Schrift — ist uns unbekannt; aber von Euthydemos ist anzunehmen, daß er seine Herrschaft bis zum Hydaspes über Gândhâra, Peukaleotis und Taxila ausgedehnt. Daß auch wohl der es war, welchem der Kaçmirafürst Jaloka (Sophagasenos) tapfern und siegreichen Widerstand geleistet, ist schon früher angegeben. Euthydemos mußte schon alt sein, als Antiochos III., der Große geheißen, gegen ihn und den Partherkönig zu felde zog, und mit dem letzteren hernach verbündet ihn in die Enge trieb. Sein Sohn Demetrios, den er endlich mit dem Feinde zu unterhandeln geschickt, erhielt für sich selbst dessen Tochter zugesagt, für seinen Vater auch Frieden und Anerkennung seiner Königswürde und Herrschaft gewährt. Nur seine Elefanten mußte der Baktrer an den Syrerkönig abliefern. Damit zog dieser über den Kaukasus nach Indien, erneuerte mit dem Inderkönige und Mauryanachkommen, eben dem Subhagasena das Bündnis der Vorfahren, erhielt auch von diesem einen Trupp Elefanten und zog durch Arachosien und Karmanien zurück zur Befestigung und Erweiterung seines Reichs im Westen, 205. — Bald darauf folgte Demetrios, noch ein Jüngling, als er mit dem Syrerkönig für seinen Vater unterhandelte, diesem letztern in der Regierung und wurde der erste, welcher seine Macht weit nach Süden, über Arachosien und die angrenzenden indischen Gebiete, über Pattalene, Mâlava, bis nach Guzerât verbreitete.*)

Das Baktrerreich erstieg unter dieser Regierung die Höhe seiner Macht. — Gegen Demetrios aber, den Sohn des Magnesiers, der zuerst König der Inder genannt wird, stand Eukratides auf, ein Machthaber von unbekannter Herkunft. Unfähig, sich gegen die Statthalter des Reiches und deren Bundesgenossen, den Partherkönig zu behaupten, zog er mit Truppenmacht über das südliche Gebirge, dem Demetrios entgegen. Nach zahlreichen Kämpfen vorher, wie wahrscheinlich, und nicht weniger nachher gelang es ihm endlich, den Gegner zu überwinden, nach endlichem Ausgleiche dann auch im Penjâb seine Macht auszudehnen, bis zum Hyphasis, bis zu den Marksteinen des makedonischen Heerzuges. — Wann aber dieß alles gewesen, die Empörung des Eukratides, sein Sieg über den Oberherrn, seine Eroberungszüge in Indien, das läßt sich im einzelnen nicht genau bestimmen.**) Beglaubigt ist nur, daß

gebiet zu erkennen geben. So soll die Dionysosgestalt und zugehöriges der Agathokles-Münzen auf eine weinreiche Gegend (am Hindukoh, od. Oxus), Neptun mit Victoria bei Antimachos auf Sieg und Seegebiet (kasp. Meer), das Bild des Elefanten auf Indien, des Buckelochsen auf Kabul u. ähnl. m. hinweisen, wobei denn mehr Vermutung und beliebte Voraussetzung als eig. Deutung gilt. Vgl. v. Sallet a. a. O. VI, 174—82; 200 f.; VIII, 179 f.

*) Mit der Münzkunde vereinigen sich hier vereinzelte hist. Angaben (Strabo XI, 11; Justin XLI u. a.; s. Lassen, Ind. Alt. II², 313 ff.), uns hier einigermaßen zu Sicherheit zu verhelfen.

**) Die Jahreszahlen werden hier verschieden und nach Mutmaßung angesetzt (vgl. die Listen bei Prinsep, Ess. I, 173 ff.; ferner v. Sallet u. Head a. a. O. mit theilw.

er auf dem Rückzuge nach Baktrien (etwa um 150) von seinem Sohn und Mitregenten Heliokles ermordet ward. Und sicher auch scheint, daß dieser zwar die Frucht seiner Unthat eine Reihe von Jahren (nach neuern gar bis 125) genossen; sicher auch, daß wie vor ihm — ein anderer Euthydemos, der Sohn und Mitregent des Demetrios, ein Knabe seinem Bilde nach, und ein Platon (Epiphanes) aus dem Jahre 165 — so theils vor, theils gleichzeitig mit ihm eine Anzahl Herrscher im Lande aufgetreten; aber sicher auch, daß er der letzte gewesen, der die Gebiete nördlich vom indischen Kaukasus, zumal baktrische und indische Lande als selbständiger Herrscher besessen.*)

Mit ihm, dem Heliokles gieng das Baktrerreich seinem Untergange entgegen. — Wie schon gesagt, hier sind eine Anzahl Herrscher, Namen und Typen uns begegnend, die alle aufzuführen wohl kaum nöthig erscheint. Denn wir wissen eben nicht, ob und wie weit einer von diesen seine Macht auch nach Indien getragen, auch nicht von einem Agathokles, von dem solches vornehmlich angenommen. Unzweifelhaft haben sie in einzelnen Theilen oder Provinzen des Reiches regiert, mehr oder minder unabhängig, wie (wohl als letzte unter ihnen) Diomedes und Archebios, mit dem die Selbständigkeit der griechisch-baktrischen Herrscher zu Ende gieng. — Der sie allmählich aufgehoben und endlich ganz vernichtet, war jener Partherkönig, Arsakes VI., der erste Mithridates. In seinen Kämpfen mit dem Seleukiden Demetrios Nikator, einem Neffen des Fürsten Antiochos, wurde dieser zuletzt völlig überwunden und damit der Baktrer, welcher (vielleicht gezwungen) zu ihm gehalten, 140. Nach diesem Siege ist keine freie, selbständige Baktrerherrschaft mehr vor-

sich widerspr. Annahmen. — Einigen chronol. Anhaltspunkt gibt nur Justin XLI, 6, womit im weiteren Strabon XV, 1, zu vergleichen. — Nach Lassen, a. a. O. 322, wurde Demetrios von Eukratides 165 besiegt; (beiläufig auch die einzige Jahreszahl nach vereinzelt stehender Münzdatierung eines dieser Herrscher). Andre sagen früher, andre später. D. herrschte damals jedenfalls schon lange und vielmehr in Indien als in Baktrien, und dem E. muß ebenfalls eine überh. längere und wechselvolle Herrschaft zugeschrieben werden. Seine Münzen sind in bedeutender Menge und Verschiedenheit gefunden worden; sie haben zuerst auch arian. Schriftlegenden und den Titel „Großkönig“, entspr. die indische Bezeichnung mit ehrenden Beiwörtern. — In seiner letzten Regierungszeit fand aber eine bedeutsame Reduktion des bisherigen (attischen) in einen minder gewichtigen (indischen) Münzfuß statt, nach welchem von Heliokles an alle folg. Herrscher ihre Münzen ausprägen.

*) So (noch Zeitgenosse oder Nachfolger des andern Euthydemos) ein Pantaleon, dann (in gleichem Verhältnis zu diesem) ein Agathokles, der vielleicht am obern Oxus geherrscht und seine Herrschaft wohl jenseits der Berge ausgebreitet; so ein Antimachos (Theos), der (seinem Münztypus nach vermutet) vielleicht in Sogdiana selbstherrlich geworden; so endlich (etwas früher oder später anzusetzen) ein Antialkides, und mit und nach diesem ein Lysias, dann ein Theophilos, Diomedes und Archebios, mit dem diese Gruppe abschließt. — Nach der Stelle bei Justin (Lassen ꝛc. 317) hat H. seinen Herrn und Vater wie einen Feind hingemordet, durch dessen Blut hindurch seine Wagen geführt und die Leiche zu bestatten untersagt, seine That auch gar nicht geheim gehalten. Heliokles-Münzen, die in ihren Sinnbildern beiderlei Gebiet bedeuten, (auf einer zugleich seine Gattin, Laodike), sind im ganzen nur wenige gefunden.

handen.*) — Während wir aber, wie gesagt, von jenen Herrschern (die auf ihren Münzen auch indisch bezeichnet) oder ihrer einzelnen nicht wissen, wie weit sie in Indien geherrscht, können wir von dem Partherkönig, dem mächtigen Arsakiden Mithridates (bis 135) wohl bestimmt sagen, daß er jenseits des Hindukoh, im eigentlichen Indien keine Herrschaft ausgeübt.**)

Indessen bestand um diese Zeit bereits eine selbständige griechisch-indische Herrschaft. Demetrios, der Euthydemossohn, kann nicht als der Begründer gelten. Er war und blieb Baktrerkönig, und in der Befreiung vom Baktrerreiche bestand die Selbständigkeit. — Brahmanische Ueberlieferung (Purâna) nennt acht solcher Yavanafürsten, die sie fälschlich nach den Çaka oder Skythen aufführt, während uns bereits deren neun bekannt gegeben, die sich Sôtêr, „Befreier" heißen und einer Dynastie angehörig erscheinen. Apollodotos, ein Zeitgenosse des Heliokles, vielleicht dessen Bruder, ist als erster zu nennen, der diese Herrschaft begründet hat. Seine Münzen, darauf sein göttlicher Namenspatron dargestellt, zeigen zuerst griechischen und indischen Kunsttypus vereint. Er hat darnach in Kabulistan und im Penjâb bis zur Vipâça geherrscht, vielleicht auch im Sindhulande, das vor ihm bekanntlich der Baktrer erobert.***) — Nach ihm (um 150) werden Zoïlos und Dionysios, bei andern andere genannt; ein Nachfolger aber ist Menandros.

Wir sind diesem gerühmten Namen, dem Menander, ind. Milinda (Mininda) schon früher begegnet, als eines Königs, der mit dem Buddhaweisen Nâgasena weise Unterredung geführt, der ein Schüler, ja, ein bekehrter jenes Heiligen gegolten. Das Buch, die „Fragen des Milinda" geheißen, ist sicher viel späterer Entstehung. Aber neben indischen Angaben, solcher wie andrer Art, haben wir auch griechische, die uns diesen Yavanafürsten als vorzüglich, nicht nur weise und gerecht, sondern auch kriegstüchtig erkennen lassen, der von allen dessen „Nachfolgern" den Eroberungsplan des großen Alexander am weitesten ausgeführt. Er ist bis zur Yamunâ siegreich gekommen, hat die Bewohner von Madhyadeça, ja vielleicht, doch das ist zweifelhaft, die Stadt Sâketa oder Ayodhyâ belagernd bedrängt. Und was wir hier erfahren, das bestätigen wohl seine Münzen, die in zahlreicher Menge weit verbreitet aufgefunden, das Bild theils eines jugendlichen, theils eines ältlichen Herrschers zeigen, ein Beweis seiner langen Regierung.†)

*) Nach Justin das. und gegen Strabo (XI, 6), welcher die Skythen als Zerstörer des Reichs nennt; vgl. Lassen a. a. O. (333); Prinsep, das., die Anführung (S. 175); s. u. a. auch 1 Makkab. XIV.

**) Mit Einzelfunden, wie einer Archebios-Münze in Beghrâm wird wenig dargethan. — Aeltere Angaben, die dem Parther auch weiter südöstl. in indischen Landen Eroberung zuschreiben, werden durch andere und bessere bei Lassen (334) abgewiesen.

***) Die Berichtigung einer früheren Annahme, welche Apoll. nach Menander stellt, durch Bayer, Rochette, Cunningham u. a. und deren Quellen s. bei Lassen ꝛc. 336; ebendas. u. Prinsep ꝛc. (bes. I, 188 Taf. XIV), dann bei v. Sallet, Head, über die Münztypen.

†) S. 647; 656. — Milindapañha, Name des Werkes, dessen Zeit unbestimmt. Vgl.

Nach allem sind die Münzen mit Bild und Schrift auch hier noch unsre besten Urkunden. — Jung an Jahren kommt Menander, etwa um 150, zur Regierung; ein jugendlicher Kriegs- und Siegesheld zieht er erobernd bis zur Yamunâ, ins Gangesgebiet — ob über den Strom hinaus, daß er Sâketa „bedrängt“, wie sein Zeitgenosse Patanjali beispielsweise ansagt, bleibe dahingestellt; und unterwegs beruft er nach altem Königsbrauch die Weisen des Landes, ihre Lehre und Weisheit zu erforschen — ob einen nachmals erdichteten oder doch wirklichen Nâgasena, bleibe auch dahin gestellt. Seine Schutzgöttin erscheint darum die Pallas Nike, die die Aegis in der linken, den Blitz in der rechten führt, Kampfesmut und Weisheit in ihrem Bilde



Münzen Apollodors und Menanders.

vereint. Daneben erscheinen Thiertypen, Delphin, Elefant, Panther, Roß, Buckelochs und Eber — eine reiche Bilderschrift für deutungsverständige — neben Palmzweig auch Eule und Rad mit Speichen, die bekannten Symbole hellenischer und buddhistischer Weisheit.*)

Wie Menander starb — so erzählt uns Plutarch und auch, daß er auf einem Feldzuge gestorben — da wetteiferten die Städte, offenbar seines

---

Burn., Intr. 621; ferner über Milinda Lassen, Ind. Alt. II[2], 341 ff.; Weber, Lit.[2] 326; Kern, D. Buddh. II, 439 ff. Die Stelle in Patañjali Mahâbhâshya ang., Weber, Ind. St 13, 305 ff.; Kern, Bṛhat-Sanh., Vorr. 38; Lassen a. a. O.; ob den sprachl. Beispielen hier volle histor. Beweiskraft zuzugestehen, ist doch fraglich. — Griech. Quellen sind nam. Plutarch, reipubl. ger. pr., 28 und Strabon XI, 516 (bei Lassen . — Ueber die Münzen des Menander, die besonders in Beghrâm, im Kabul- und Hazârenlande, auch in Mathurâ und künstlerisch sehr verschiedenwerthig gefunden, s. Prinsep I, 46 f. 188, II, 194 ff.; Lassen, Zur Gesch. 50 f. u. a. a. a. O.

*) S. die Angaben bei v. Sallet und Head a. a. O. — Münzb. App.'s u. Men's. nach H. v. S.'s güt. Mitth. — Kern 2c. 444, streicht den Kirchenvater Nâgasena oder Nâga aus den Listen der buddh. Celebritäten und zweifelt auch an den buddh. Sympathien Menanders, „weil auf seinen Münzen nicht das geringste davon zu merken“.

Herrschaftsgebiets, ihm gemeinsam eine ehrenvolle Bestattung zu geben. Dann aber entstand ein Streit unter ihnen wegen der Reste, der Reliquien. Und erst geschlichtet ward der Streit, als jede ihren Theil von den Knochen oder der Asche zum bleibenden Andenken an den Mann erhalten. — Das erinnert an die bekannte ähnliche Erzählung von dem Streit um die Buddhareste, und mag, wie viel oder wenig auch wahres daran, uns in dem Glauben bestärken, daß buddhistische Lehre und Anschauung in jenen Gegenden verbreitet, wohl gar herrschend gewesen. Solches ist auch anderweitig nach einheimischen Quellen bezeugt, daß das Buddhathum damals im nordwestlichen Indien, in Kashmir und Gândhâra blühend, selbst nach dem Kabul- und Baktrerlande verpflanzt gewesen.*) — Aber mehr noch mögen wir hiernach annehmen. Daß nämlich die buddhagläubigen im Lande den griechischen Herrscher als einen der ihrigen, als Buddhaweisen, als Freund und Anhänger ihrer Heilslehre angesehen. Wie weit dieser so gerühmte und gefeierte Fremdherrscher in Indien seine Macht ausgedehnt, ob dieser „Baktrerkönig“, wie ihn Plutarch heißt, der Zeitgenosse des Heliokles und Archebios noch im alten Baktrien selbst Hoheitsrechte geübt, auf welchem Feldzuge und wann er gestorben, darüber fehlen uns sichere Angaben. Seine Regierungszeit etwa auf über ein Menschenalter anzusetzen, dürfte keine zu gewagte noch allzu irrige Vermutung sein.**)

Nach Menander haben wir wieder nur Namen, ohne Sicherheit der Zeitfolge, ohne That, ohne Geschichte. Brahmanischer Angabe zufolge dürften ihrer nur noch vier oder fünf sein, auch genug für ihre ganze, weitest bemessene Herrschaftszeit. Aber wir finden mehr Namen, Königsnamen auf Münzen, die nach Typus und Charakter hierher gehören sollen. — So einen Straton, Vater und Sohn, und eine Regentin, wahrscheinlich Mutter des letzteren, Agathokleia, so (um nur gemeinsame ältere und jüngere Ansätze zu nennen) einen Nikias, Hippostratos, Telephos, als griechische Herrscher vor Hermaios.***) Gemeinsam nämlich wird dieser Hermaios als letzter der Dynastie aufgestellt, der durch einen Anführer von Skythenhorden, s. g. Jueïtchi, gestürzt ward, da also die Çaka kamen, um die Yavana in ihrer Erbschaft und Nachfolge

*) Vgl. Kern ꝛc. a. a. O. nach Suttavibhanga I, p. 316.

**) Lassen ꝛc. 348, schließt aus dem Namen Agathokleia, als seines Sohnes Gattin auf entsprechende Beziehung zur Agathoklesfamilie, und läßt ihm (das. 342) „nach seinen Münzen“ Archebios unterworfen sein. Mit Mithridates Sieg würde diese Oberherrschaft natürlich aufhören. Auch nach der Anleitung der Münzen möchte L. ihm eine mehr als zwanzigjährige Herrschaftsdauer zuschreiben.

***) Bei Head (Hist. Num., 707 ff.), der die beiden Strato mit Agathokleia, statt Zoilos und Dionysos, vor Menander hat, sind nach diesem folgende Namen: Epander, Dionysus, Zoilus, Apollophanes, Artemidorus, Antimachus II, Philoxenus, Nicias, Hippostratus, Amyntas, Telephus. Sie sollen aber weniger chronologisch folgen als nach Typus, Charakter und Schrift der Münzen dieser griech.-ind. Könige geordnet sein, nach Prof. Gardners Aufstellung derselben im Brit. Museum.

Alexanders abzulösen — um 85, hat man angenommen, oder „etwas später" vor unsrer Zeitrechnung.*)

Wir fragen, um dieses Stück mehr Namenaufführung als Geschichte hier abzuschließen, nach der Einwirkung, welche diese Griechenherrschaft, der Hellenismus auf Indien, indisches Volk und indische Anschauung ausgeübt hat. Unstreitig sind doch mit den griechischen Königen auch griechische Leute, wenn auch vorab Kriegsleute oder Söldner, auch wohl Kaufleute, Gelehrte und Künstler dahin gekommen. Auch kamen, wenigstens die einen, nicht unmittelbar aus Griechenland, sondern zunächst aus Baktrien und syrischen, früher makedonischen Landen, und alle wohnten wohl vorab in den Städten, an den Königssitzen. — Nun denn, daß Handel und Verkehr zwischen dem fernen Osten und dem Westen der alten Welt ein reger, lebhafter geworden, beweisen schon allein die vielen verschiedenen Münzen, die Mengen Geldes, welche überall verbreitet aufgefunden worden. Ebenso ist gewiß griechisches Handwerk und gewiß auch griechische Kunstfertigkeit im griechisch-baktrischen Herrschaftsgebiete geübt worden, wenngleich von letzterem noch wenig aufgefunden und festgestellt, vieles gewiß zerstört und verloren gegangen. Und was griechische Weisheit und Wissenschaft angeht, so können wir auch nicht in Abrede stellen, daß da manches, wenn auch später unbewußt, übertragen ward und auf gutem Boden haften geblieben. Nur ist in dieser Hinsicht viel mehr behauptet als bewiesen worden, viel mehr bis dahin für wahr und erwiesen angesehen als wirklich wahr und richtig erkannt worden. Wir können und dürfen uns leider über diese wichtigste Kultur- und Geschichtsfrage nicht noch eingehend hier verbreiten. — Politisches Wesen und politische Einrichtungen haben jene Könige und ihre Vasallen in Indien eingeführt, sonst aber gewiß vielmehr aus- als eingeführt, vielmehr indisches angenommen als hellenisches ausgegeben. Sie waren auch hierin, darf man sagen, die eifrigen Nachfolger Alexanders des Großen. Wissen wir doch, wie der nachmals am orientalischen Wesen Gefallen fand, seinen äußern und innern Menschen darnach gestaltete und von seiner Umgebung gleiches gefordert, und schon allein die Münzen und deren Königsbilder zeigen, wie ihm auch jene hierin, aus welcher Rücksicht auch immer, nachgefolgt. So sagen wir denn, ohne dieß im einzelnen weiter zu bekräftigen und auszuführen, daß wir viel mehr von einer Aufnahme indischen Wesens durch die Griechen als umgekehrt von einer bleibenden Einwirkung der Griechen auf Indien sehen, daß jene mehr von diesen als diese, die Inder von den Griechen gelernt. — Ein schwaches Andenken an

*) Die Jahreszahl 85 setzt Lassen, das „etwas später" v. Sallet a. a. O. 202. — Begründet wird die allgemeine Annahme, daß H. der letzte gewesen, auch durch Münzen, weil die ersten, darauf sich der Jueïtchihäuptling (in Genitivf.) *Κοζουλο Καδφιζου* (Kadphizes) nennt, anderseits noch den Titel und Namen des Hermaios mit dem Vorsatz ΣΥ zeigen. Uebrigens sind zweisprachige Hermaiosmünzen, auch einige mit dem Bilde des H. und seiner Gattin Kalliope, theilweise rohen Gepräges, nicht selten, wie es scheint.

Alexander den Makedoner, mehr an den großen Demetrios (wenn er wirklich, wie angenommen, der Dattâmitra des großen Epos ist), am meisten an den Mininda, Menander, dem die Inder ihre Monumente (μνημεῖα), ihre Caitya errichtet, das ist, außer Münz- und sonst Ruinenfunden, alles was sicher und sichtlich von der Griechenmacht in Indien geblieben.

Wenden wir uns hier zu jenem Herrschergeschlecht zurück, das wir mit seinem Begründer, Pushyamitra, dem „Blumen- oder Blütenfreund", verlassen haben. — Mangelhaftes Licht fiel durch die Münzdenkmäler auf die griechisch-baktrische und griechisch-indische Königsgeschichte, beneidenswerthes gegenüber dem Dunkel, das hier vor uns liegt. Hier sind es meistentheils nur Namen, unsicher benannte Personen, die in mehr oder minder großen Abständen einen Zeitraum erfüllen.

Pushyamitra hatte einen größten Theil des alten Mauryareiches wieder unter seine Herrschaft gebracht. Diese erstreckte sich, einer späten Angabe nach, bis zur Narmadâ im Süden und wurde von ihm selbst oder seinem Sohn und Nachfolger in folge Unterwerfung des Vidarbhakönigs noch mehr in dieser Richtung bis zur Varadâ erweitert.*)

Dieser Sohn und Nachfolger, welcher seinem Vater nach sechsunddreißig-jähriger Regierung folgte, hieß Agnimitra, von dem wir außer jener zweifelhaften Angabe, nichts wissen. Und ebenso sind wir bezüglich seiner sieben oder acht Nachfolger gestellt, die ihm nach achtjähriger Regierung, wie angegeben, gefolgt sind.**) — So kommen, Sohn auf Vater, Vasumitra, Ârdraka, Pulindaka, Goshavasu, Vajramitra, Bhâgavata und Devabhûti mit je zwei- und drei- bis zehnjähriger Regierung. Nur der vorletzte soll 22 Jahre geherrscht haben. Insgesamt aber haben diese neun (oder nach einigen, mit noch einem Sujyeshta an dritter oder vierter Stelle, diese zehn) Çungakönige einhundert und zwölf Jahre, in Pâtaliputra oder auch in Vidiçâ an der Vatravatî die Herrschaft geführt, 178—66.

---

*) Nach dem seinem Sohn und Nachfolger nachbenannten Drama Agnimitra. — Vîrasena, Schwager des Agnim. befehligte eine Grenzfeste an der Narmadâ und gewann in einem Kriege mit dem Vidarbhakönig die Hälfte von dessen Reich, worin ein Mâdhavasena Unterkönig oder Statthalter ward. Diesen Mâdhav. hatte der Vidarbher früher gefangen genommen, weil Agnim. so mit seinem Schwager gethan und dessen Auslieferung verweigert, und darüber war der Krieg entstanden. Vgl. Lassen, 365 (Mâlavikâgn. 7 u. 69.)

**) Nach Cunningh. (bei Lassen, das. u. 48 N.) ist Agnimitra einer der ersten einheim. Könige, von dem wir eine Münze (nach Art der späteren Mauesmünzen ausgeprägt) haben. Die Namen der Nachfolger werden von den Purâṇa übereinstimmend, ebenso wie die Regierungsdauer im einzelnen und ganzen angegeben. Nur daß einige anstatt des Vasumitra, wie im Drama, den Sujyeshṭa ansetzen, vielleicht ein Beiname des ersteren (vgl. auch P. Wb. s. vasum.), oder um die Zehnzahl voll zu haben. Nehmen wir die 7 (bezieh. 6) Jahre des S. hinweg, so bleibt die Regierungszeit des Pushyam., wie die seiner Nachfolger der gleichmäßigen Angabe entsprechend gewahrt.

Auf diese folgt eine Dynastie mit altberühmtem Namen, kein Königs- oder Krieger- sondern, wie wir bis jetzt noch nicht gesehen, ein Sänger- oder Priestergeschlecht, die Dynastie der Kanva. Berichtet wird, daß der letzte Çunga „ein lasterhaftes Leben“ geführt und darum von seinem Minister oder wohl Hauspriester, Purohita, des Lebens und des Thrones beraubt ward. Da that also ein Priester, was sonst wohl herrschbegierige mächtige Feldherren gethan, ein Vasudeva, und auch dieser Name ist altberühmt, „der Sage wohl bekannt“. Er regierte (nach den Purana, hier die einzigen Quellen) neun Jahre, sein Sohn Bhûmimitra vierzehn, dessen Sohn Nârâyana zwölf und dessen Sohn Suçarman zehn, so daß sie zusammen fünfundvierzig Jahre geherrscht und so lange Brâhmana auf dem Thron der Maurya gesessen, bis auf 21/20 vor unserer Zeitrechnung. Sicherlich aber war nicht Pâtaliputra der Sitz ihrer Herrschaft, sondern wohl auch Vidiça, im innersten Indien, freilich auch eine ältere Pflanz- und Pflegestätte des Buddhathums. Doch darüber wie über manches, was wir hier wissen möchten, ist nichts angegeben. Nur mächtig muß diese Herrschaft gewesen sein, eine also vereinte Priester- und Königsmacht.*)

Wir sind im nächstfolgenden hier nicht mehr sondern noch weniger, noch schlechter unterrichtet. — Was unser Vermuten, daß die Kanva auch wohl in Vidiçâ oder Bidiçâ, d. i. Bhilsa ihren Herrschaftssitz hatten, unterstützt, das ist der Hinblick auf die, welche ihnen gefolgt sind. Sie werden die Andhra (Andhrabhritya oder -jâtiya) die Andhraleute genannt. — Andhra oder Telinga ist das Gebiet im östlichen Dekhan zwischen Krishnâ und Godavari und über die beiden noch hinaus besonders westwärts, etwa bis zur Einmündung der Manjirâ in den Hauptstrom, was heute größtentheils zur Nizâm- und nördlichen Madrasherrschaft gehört.**) — Ein Mann aus diesem Gebiet, wird berichtet, war Diener des Suçarman und wurde dessen Mörder und Nachfolger. Çipraka gilt als Name dieses Mannes und für seine Regierung, mit mehr Uebereinstimmung als für die Namensform, eine Dauer von 23 Jahren. Ihm folgte sein Bruder Krishna mit 10 oder 18 Regierungsjahren und diesem ein Çâtakarni, mit der gleichen unbestimmt langen (nach einer Angabe sogar 56-jährigen) Herrschaftszeit. — Dieser dritte ist mit einiger Wahrscheinlichkeit (denn es werden mehrere

---

*) Nach Lassen ꝛc. 365 ff. — Königsmörder haben im Altindischen ihre eigene geläufige Bezeichnung erhalten. Und wenn es in wirren Zeiten geschehen konnte, daß ein Zimmermann König wurde, so konnte es gewiß auch wohl ein „Brâhmanakönigthum“ geben, wie wir das aus Patañjalis Mahâbhâshya ersehen (Weber, Ind. St. 13, 332). Name und That jenes Vasudeva (noch sonst Königsname) erinnern aber lebhaft an das bekannte und indisch sprichwörtlich gewordene, daß der Kansa den Vâsudeva erschlagen. V. ist hier (patron.) der Vasudevasohn, der Krishna, der jugendliche Held und Halbgott, der nach der Sage seinen schlimmen Feind und Oheim, den bösen Dämon Kansa überwunden. Die mythische Geschichte wird in Wort und Bild, in Aufführungen verschiedener Art immer wieder zur Darstellung gebracht. Vgl. ebendas. 353 ff.

**) S. Lassen ꝛc. I, 202 ff.

des Namens genannt) auch inschriftlich beglaubigt.*) — Im weitern werden Namen, Anzahl und Jahre dieser Regenten in den Purâna-Listen sehr verschieden — im ganzen ihrer 17 bis 30 mit zusammen 356 bis 460 Regierungsjahren — angegeben. Wir müssen hier und dürfen ohne bessere Beglaubigung überhaupt von weiterer Einzelaufführung absehen.**)

Einmal in südliche Richtung gewiesen, kommen wir bald wieder auf Sinhaladvîpa oder singhalesische Geschichte zurück, darin wir schon gesehen, daß Damila-, das sind tamulische Könige und Pândyafürsten, wenn auch sagenhaft, doch mit mehr als bloßen Namen ihre Rolle spielen. — Die Chronikensagen hier sind, wie schon bemerkt, freilich auch noch keine Geschichte, am wenigsten vor, aber auch noch nicht sobald nach Einführung des Buddhathums. — Sie gleichen darin, mit einem Hinblick vom Süden zum Norden, der berühmten kaçmirischen Chronik, der „Königs-Strömung", Râjataranginî, welche die Jahrtausende vor den Maurya, vor Jaloka und der Fremdherrschaft mit mythischen, Heroen- und Reckengestalten ausfüllt und nicht bloß die epische Heldendichtung, sondern auch eigene Einbildung und Erfindung zu Hilfe nimmt.***) — Doch wenden wir uns nach Ceylon zurück.

Auf Devânampriya-Tishya, den Freund und Glaubensbruder Açokas, läßt die Chronik noch vier Söhne des Mutaçiva folgen, mit je zehnjähriger Regierungszeit. — Unter dem ersten, Uttiya, im achten Jahre seiner Herrschaft starb Mahendra, und ein Stûpa ward gebaut für die Reste des Heiligen. Darnach regierte Mahâçiva, dann Suratishya, auf welchen zwei Damila- oder tamulische Könige über das Inselland herrschen, Sena und Guptika, 22 Jahre lang. Asela, der vierte der Brüder, bezwingt und erschlägt die beiden, er-

*) Fergusson bringt (Tree- and Serp-W., 98 f.) nach Cunningham (Bhilsa Topes, 264) die Angabe, daß auf einem gefallenen Stück Riegelwerk des Sanchi-Stûpa (Taf. XVII) sich die Geber-Inschrift findet: „Gabe des Ananda, Sohnes des Vasishtha, unter der Regierung des Çrî Çâtakarni." Mit andern (Cunn. u. Maisey) hält er den ersten Çât. für gemeint, der nach ihm 10—28 anzusetzen (?), während ein andrer 64—120 regiert (auf Journ. Roy. Ac. Soc., N. S. 122 verweisend). Gegenüber den mangelhaften Quellen sonst ist dieß jedenfalls ein wichtiges Zeugnis.

**) Die verschiedenen Laster der Andhra-Könige nach den Purâṇa sind mit eignen und andern (Wilsons) Bemerkungen über die Unterschiede bei Lassen rc. in der Beil. II, S. 1309 f., aufgestellt und möchte ich für weiteres zunächst hierauf verweisen. Es herrschte diese Dynastie demnach, meist Sohn auf Vater, bis ins fünfte nachchristliche Jahrhundert (nach Lassen bis 431,35). Wir dürfen hoffen gerade über diese Zeit und damit auch wohl über diese Könige aus Inschriften und Funden bessere und bestimmtere Kunde zu erhalten.

***) Râja-Taranginî, die Geschichte der Könige von Kashmir, ist von Kalhaṇa (Paṇdita), einem Ministersohn verfaßt, Mitte des 12. Jahrh. — Ein Sammelwerk aus früheren Chronikschriften, ist es besonders für die Zeitgesch. seiner Vorgänger von nicht unbedeutendem Werth, und vor den andern Purâṇa und Chroniken auch vorzüglich durch seine Reichhaltigkeit und zusammenhängende Darstellung ausgezeichnet. „Unter den blinden ist der einäugige König." Uebers. u. Erkl. durch M. A. Troyer, Paris 1840. S. darüber noch Lassen rc. I², 570 ff. u. Weber, Ind. Lit.² 250 f.

fährt aber gleiches Schicksal von dem Damilafürsten Elâra, der von Cola (Tânjora) übers Meer gekommen. Der herrscht 44 Jahre auf der Insel, und, wie zugegeben wird, mit Gerechtigkeit. Alsdann aber wurde auch er von einem Nachkommen des einheimischen Königsgeschlechts, der als Rächer seiner Familie auftrat, im Zweikampfe getödtet.*) — Der tapfere Befreier seines Heimatlandes von der Fremdherrschaft hieß Abhaya-Dushtagâmani, und dessen Erhebung, worauf im vierten Jahre die Schlacht mit dem entscheidenden Zweikampfe gewesen, soll 146 Jahre nach Devânampriya-Tishyas Regierungsantritt (Bekehrung) stattgefunden haben, d. i. abgesehen von der Zeit der Damilaherrschaft, 161 vor unserer Zeitrechnung.**)

Natürlich ist dieser heldenmütige Befreier seiner Heimat in der Inselsage viel gepriesen und verherrlicht. Sein Name besagt, was von ihm „prophezeit" worden, daß er „furchtlos" den schlimmen Pfad (des Kampfes) gehen werde. Und „schlimm oder schlecht" auch deshalb, weil sein Vater ihm und seinem jüngern Bruder Tishya unter anderm anempfohlen, nichts gegen die Damila zu unternehmen.

Diese beherrschten damals den Norden von Lankâ bis zur Mahâvali-Gangâ. Gegen deren Einfälle in seine Herrschaft rüstete Kâkavarna, so hieß der Vater, ein Heer aus, weigerte sich aber, wie sein Sohn Dushtagâmani rieth, angriffsweise gegen den Feind vorzugehen. Darum schalt ihn dieser „Feigling", wie es sein Name besagt, sollte dafür in Fesseln gelegt werden, entkam aber durch Flucht nach Malaya, ins Gebirge. Bald darauf aber starb Kâkavarna; der „schlimme" Sohn kehrte zurück, unterwarf seinen unbotmäßigen jüngern Bruder, den er nach Dirghavâpi sandte, des Landbaus zu pflegen, und unternahm nun selbst den Kampf gegen die vordringende Fremdherrschaft.

*) Daß wir in diesen Angaben, den viermal zehn Jahren der vier Brüder lediglich eine chroniken-sagenmäßige freie Ansetzung haben, liegt auf der hand. Auf etwaige Möglichkeiten oder Vermutungen über das Regierungs-, Alters- und Verwandtschaftsverhältnis der D. Tishya-Nachfolger mag ich mich nicht einlassen. Vgl. dagegen Lassen 2c. 101 ff. mit Rücksicht auf die Bemerk. Turnours. Anderseits aber glaube ich an der ganzen Regierungsdauer der vier, den 40 Jahren unbedingt festhalten zu müssen. Dagegen scheinen mir die (22 + 44 =) 66 Jahre der Damilaherrschaft nicht hinzugezahlt werden zu dürfen (was aus anderm Rechnungsgrunde auch schon Lassen für möglich hält), da diese Herrschaft sei es als Oberherrlichkeit oder wie immer der andern nebenhergehen mag. Das sind die 66 Jahre, um welche die ceylon. Chronik unsrer neuern Berechnung auch sonst überschüssig erscheint, ja, es dürfte dieß eine neue Bestätigung für die Ansetzung des Nirvâṇa (543—66) auf 477 sein. — So dürften wir denn keine andere Berechnung anzustellen haben, sondern an der Sicherheit der gleich folg. Jahreszahl 161 (wofür Turnour, nach Kern's Bem. a. a. O. N. 417 die Zeugen anzugeben versäumt), doch wohl festzuhalten.

**) Die Einführung des Buddhathums auf Ceylon oder der Regierungsanfang D. Tishyas ist (im 14. Jahre des Açoka, 259—14) auf 245 angesetzt (wovon die 40 + (4 × 10) + 4 Regierungsjahre des D. Tishya, seiner Brüder und Dushṭagâmanis vor der Schlacht oder für letztere beiden die 44 Damilajahre), das ergibt wie ebenso 245—146 (Jahre der Chron. zwischen Dev. Tishya und Dushṭag.) + 4 (bis zur Schlacht) — 66 (die Fremdherrschaft) das angenommene Datum 161 vor u. Z.



Aiwalli, Durga-Tempel.



Eine Buddhareliquie in seinem Scepter, zog er an der Spitze eines Heeres, heißt es, zuerst nach dem Tishyakloster, das ihm auf sein Verlangen fünfhundert Bhixu zum Geleite gab. Dann bahnte er sich den Weg bis zum Grenzfluß, wo ihm bei Amba eine feindliche Heeresmacht gegenüber trat. Ihren Hauptanführer nahm er nach einiger Zeit durch List gefangen, andere Führer ebenfalls, die er sich hernach durch Geschenke verband — Xemârâma, „Friedenshof", ist der Ort später geheißen — und Vijita, eine Feste, wohin die übrige Macht geflohen, wurde erstürmt. Gleiches geschah darauf mit Mahela, einem andern mit Wald und Mauern umgebenen Festungswerk, womit ihm der Weg nach der feindlichen Hauptstadt offen stand. Unter den Mauern von Anurâdhapura war dann die Schlacht und der Zweikampf, davon zuvor gesprochen. — An der Stelle, wo Elâra gefallen und seine Leiche königlich bestattet ward, errichtete man ein Caitya dem Andenken des tapfern Feindes zu Ehren. Dushtagâmani aber zog in die Residenz ein, als siegreicher Beherrscher des Inselreiches.

Noch aber war ihm die Alleinherrschaft nicht in Ruhe gewährt. Ein Schwestersohn Elâras, Bhalluka, war einem Rufe seines Oheims gefolgt und kurz nach dessen Tode mit sechzigtausend Mann bei Mahâtîrtha gelandet. Bis in die Nähe der Hauptstadt gelangt, wo er bei dem Dorfe Kolombahâlika ein festes Lager bezogen, wurde er angegriffen und geschlagen. Der Tamilafürst selbst fiel, von einem Mitkämpfer des Königs getödtet. — Nun erst war das Befreiungswerk Dushtagâmanis vollbracht, das alte Herrschergeschlecht wieder in seine alte Machtstellung eingesetzt und vor allem auch seinem Bekenntnis, dem Buddhathum, wieder die volle Freiheit, Ehre und Anerkennung gewährt.*)

Soviel über die Machtbegründung, die Kriegsthaten Dushtagâmanis. Wegen des vergossenen Blutes und anderer Greuel trösteten ihn seine Buddha-Weisen, und wie solches im einzelnen an Açoka erinnert, so auch vieles in dem sagenverherrlichten Leben dieses Sinhalakönigs. Er sorgte für das Wohl seines Volkes, begünstigte und förderte den Ackerbau, ließ Häuser, Nahrung und Heilmittel für Kranke beschaffen, war aber besonders zugeneigt und freigebig gegen die Kirche und Geistlichkeit. Letzteres zeigt namentlich, was auch

*) Daß Elâra dem Buddhathum Feind oder Verfolger gewesen, läßt sich nach dem gesagten gewiß nicht behaupten. Anderseits sind tamilische Einfälle früher und später nicht selten in der Geschichte Ceylons, auch mit Buddhisten-Verfolgung verbunden (vgl. Kern 417, N.), und Spuren tamilischer Macht oder tamilischer Denkmäler finden sich auf der ganzen Insel. Ein kleiner moderner Tempel bei Kolombo — wir bringen das Bild hier oder später bei Gelegenheit in dem Text — zeiget noch heute diesen tamilischen Charakter (vgl. Fergusson, Arch. 332). — Kalyâni, am gleichn. Flusse bei Kolombo, war nach der Sage die Heimat der Mutter D.'s, die von ihrem Vater den erzürnten Meeresgöttern preis gegeben, mit ihrem Schiffe in Kâkavarnas Reich ans Land getrieben und von diesem als Vihâradevî aufgenommen ward. K. war Urenkel des Mahânâga, eines der zehn Söhne D. Tishyas, der zum Unterkönige in Rohana im südlichsten Lankâ ernannt ward. Sein nächstf. Sohn und Enkel können nur kurze Zeit regiert haben (vgl. Lassen 288).

am eingehendsten geschildert wird, seine berühmte Bauthätigkeit. — So vor allem der Lohaprâsâda im Mahamegha-Hain, der „Erzpalast", weil er mit Metall, Eisen oder Kupfer gedeckt war, ein Bau neun Stockwerke hoch, mit je hundert Zellen, einer Prachthalle mit Thronsitz u. s. w. Er wird ausführlich beschrieben, ein Stück älterer Bau- oder Kunstgeschichte. Und wie er, einer Prophezeiung gemäß gebaut und fertig gestellt, da wurde er der Geistlichkeit unter glänzenden Fest- und Feierlichkeiten übergeben.

Dann gieng der König nach einiger Zeit an den Bau des Mahâstûpa, „der großen Tope" in der Nähe seiner Hauptstadt, eines Bauwerkes, daran selbst die Götter sich vergnügten, dafür Indra, weiß die Sage, durch seinen Werkmeister Viçvakarman Material (Bausteine) beschaffen ließ. Wie der Grundstein feierlich gelegt und man zur Absteckung des Heiligthums und Aufrichtung der ersten Steinpfosten gekommen, da wurden zu dieser Festlichkeit die Sthavira aus ganz Indien, aller Buddhawelt und Länder eingeladen. In dem, was uns hier erzählt wird von Personen, die dahin kamen, wirklichen oder unterstellten, mit tausenden oder vielen hunderttausenden von Bhixugeleite, ist freilich Wahrheit und Dichtung nicht mehr zu sondern. Beziehung und Verkehr mit fernen buddhistischen Ländern und Leuten haben ja gewiß wohl statt gefunden und so dürfte einiges von Namen in gewisser Hinsicht auch Werth haben. Sonst ist alles wunderbar wie die Art, auf welche Reliquien, das heiligste des Heiligthums beschafft wurden, natürlich oder vielmehr übernatürlich nach uralter Voraussagung.*)

Noch vor Vollendung seines Baues, ehe die Kuppel seinen Mahâstûpa krönte, starb Dushtagâmani im 24. Jahre seiner Regierung. Aber die Ruinen von Sonnavâli (jetzt Ruanvelli) zeugen noch heute von der Herrlichkeit seines Werkes und der Größe seiner Buddhaverehrung.**)

Unter seinem Sohn und Nachfolger Çraddhâtishya wurde der Stûpa vollendet und auch der Lohaprâsâda (der eingestürzt war) wieder hergestellt. Im übrigen können wir über diese und noch acht oder zehn folgende Regierungen, über 58—59 Jahre kurz hinweggehen. Denn wie berichtet wird, daß Damila wieder auf der Insel landeten, Heerführer sich der Person

*) Einige Beschreibung der beiden Bauwerke nach den Chroniken, des Lohaprâsâda, und wie darin rangmäßig die Mönche untergebracht wurden, und dann des Mahâstûpa, mit einiger Namennennung derer, die zur Grundstein- oder vielmehr Grundsäulenerrichtung kamen, s. Lassen 418 ff.; vgl. dazu Kern &c. 418 f, mit Hinweis auf Knighton, On the ruins of Anurâdhapura (Journ. As. Soc. Beng. XVI, 220). — Ueber die besonders kostbare Reliquienkammer (Dagoba) und die Reliquienbeschaffung s. Lassen 424 ff. Nach einer Ueberlieferung hatte Açoka von den acht Behältern, darin die Buddhareste bewahrt wurden, sieben öffnen lassen, das achte Gefäß aber in Râmagrâma belassen, von wo es nach Zerstörung des Stûpa der Strom (Ganges) hinweg ins Reich der Nâga trieb, und diesen, den Schlangengöttern wurde es nun durch List entführt. —

**) Fergusson, Hist. of Archit. etc. 191; das. ein Bild der Ruinen des Sonnavâli- oder Ruanvelli-Stûpa, dessen Wiedergabe hier leider nicht mehr möglich gewesen.

des Königs und des Throns bemächtigten, ist nichts besonderes in dieser Geschichte.*)

Vartagâmani, der Sohn eines solchen Heerführers, hatte sich nach jahrelanger Flucht wieder seines Thrones bemächtigt und einem Gelübde zufolge an derselben Stelle, heißt es, wo Pândukâbhaja einst einen Nighantârâma oder Jainahof errichtet, ein buddhistisches Kloster, Abhayagiri-Vihâra hergestellt. Zwischen den Bhixu dieses Klosters und denen des Mahâvihâra oder Großmeisters entstand ein Streit, in welchen auch die Mönche anderer Klöster verwickelt wurden, und damit eine Spaltung in zwei große Parteien. Die Folge war ein Konzil oder eine Kirchenversammlung der ceylonesischen Geistlichkeit und auf dieser eine Feststellung und schriftliche Niederlegung der bisher mündlichen Ueberlieferung. Denn die Mönche, heißt es, sahen die Vergänglichkeit alles gewordenen ein und die Nothwendigkeit, ihre heiligen Urkunden vor Verderben zu wahren.**) — Wir können dieses wichtige Ereignis unter der Regierung Vartagâmanis (87—76) hier nicht näher erörtern, müssen dieß vielmehr der buddhistischen Kirchen- und einschlägigen Literaturgeschichte überlassen.

Auf die zwölfjährige Regierung Vartagâmanis folgte die seines Sohnes, des frommen Mahâcûla-Mahâtishya und dann dessen Bruders, der anders gesinnt ein dutzend Jahre als Cora Nâga, „Nâga, der Räuber", das Land durchzog und mehr Klöster (18) zerstörte als jener hatte errichten lassen. Er wurde von seiner Gattin Anulâ durch Gift aus dem Wege geräumt, ebenso auch sein Sohn Tishya. Und so sehen wir wieder die niedrigsten Laster (Räuberei, Buhlerei und Giftmischerei) und niedrigsten Gewerbe (auch ein tamilischer Zimmermann und Holzträger werden als Vorgänger eines Brahmanen genannt) sich der Inselherrschaft bemächtigen.***)

*) Çradhat. war der jüng. Sohn D.'s; der ältere, Çâli, hatte einer Cân̄dalâ zu lieb dem Thron entsagt. Auf diesen (nach 18 J.) folgt zuerst, durch die Priesterschaft eingesetzt, wieder ein jüng. Sohn, Sthâlasthânaka, welchen aber der ältere Lajjitishya verdrängt, diesen (nach 10 J.) wieder ein jüng. Bruder Khallâtanâga, den (nach 6 J.) sein Feldherr Mahârantaka entthront, wie diesen alsbald sein Bruder Vartagâmani. Dieser muß vor einem „Brahmanensöldling" und eindringenden Damila, welche durch Brahmanen begünstigt werden, fliehen und kommt erst nach 12—14 Jahren wieder zurück, innerhalb welcher vier Heerführer sich einer um den andern stürzen.

**) Näh. s. Lassen 2c. 432 f. u. bes. Kern a. a. O. 419—28. Was Kern hier behauptet, daß die Jaina eher auf der Insel ansässig waren als die Çâkyasöhne, mag nach dem obigen richtig sein, nicht aber, daß das Jainathum überhaupt älter als das Buddhathum. — Natürlich geschah die Aufzeichnung des h. Kanons in der Landessprache, darin sie nach der Sage von Mahendra übergeben ward; die Uebertragung aus dem singhalesischen ins Pâli war bek. erst das Werk Buddhaghosas im 5. Jhdt. — Kern, der die einzelnen Theile der drei Pitaka bei dieser Gelegenheit kritisch behandelt, weckt unser Mistrauen hier gegen alles, was so parteiisch (von den „großmünsterischen") überliefert worden, also namentlich auch gegen das offiz. Datum der ersten Kanonaufzeichnung, 454 nach dem Nirvâna, das allerdings schon den bekannten Rechnungsfehler einschließt.

***) Die Regierungsdauer des ersten wird auf 14, die der folgenden (drei) zusammen auf 20 Jahre angegeben.

Ein andrer Sohn Mahâtishyas, er hieß Kâlakanatishya, kam mit Heeresmacht, beseitigte seine ruchlose Schwägerin und führte wieder Ordnung und Gesetzlichkeit ein. Nur gute und fromme Handlungen (Ackerbauförderung, Kanalanlagen, Bodhianpflanzung und Klosterstiftung) werden von ihm berichtet. Diesem folgte (um das Jahr 20) nach 22jähriger Herrschaft sein Sohn Bhrâtrikâbhaya, der von den Chronikenschreibern ebenfalls wegen seiner Frömmigkeit und Freigebigkeit hoch gepriesen wird. Ihm wird die Wiederherstellung des Lohaprâsâda, Verschönerung des Mahâstûpa und die Einrichtung einer jährlichen Feier zur Begießung des Bodhibaums zugeschrieben. Seinem Kloster auf dem Cetiyaberg und wo sonst Mönche heiligem Werk und Studium oblagen, durfte es an nichts fehlen. — Sein jüngerer Bruder Mahâdânshtrika Mahânâga, der ihm (nach 28 Jahren) folgte, that desgleichen. Berühmt ist besonders sein Prachtbau auf dem Missakakopf, dem h. Ambasthala, und wie er die Einweihung desselben Heiligthums durch ein glänzendes Lampenfest und eine allgemeine Amnestie begieng. Und so war, nachdem er zwölf Jahre regiert, sein Sohn und Nachfolger, der auch darin einem Açoka nacheiferte, daß er das Verbot der Tödtung lebender Wesen auf der ganzen Insel verschärfte und dafür zum Genusse fruchttragende Stauden- und Schlinggewächse anzupflanzen empfahl. Er soll dieser Empfehlung den Namen oder Beinamen Âmanda zu verdanken haben.*)

Neun Jahre regierte dieser (bis um 30) und wurde dann durch einen jüngern Bruder des Lebens und Thrones beraubt. Mit diesem Morde begann wieder eine Zeit der Unruhen und Umsturzgewalt, die einigermaßen den früheren gleicht, 36 Jahre lang. Unsere Quellen, namentlich die ältere, die so ausführlich sind in Beschreibung von Stûpa- und Vihârabauten, Kirchenfest- und Feierlichkeiten, sagen uns wenig oder nichts von der Art, den Anlässen und Beweggründen solcher Gewaltsamkeiten. Daß die Geistlichkeit da und dort ihre Macht und ihren Einfluß im Spiele hatte, läßt sich auch ungesagt annehmen. Und einiges, wie sie bei Verletzungen ihrer Macht sich vom Könige abwandte, anderseits auch Emporkömmlingen mit Absicht ihren Schutz und ihre Stütze lieh, läßt sich auch wohl ersehen und nachweisen.**) —

*) Amaṇḍa (wie amaṅgala, nach dem P. Wb. Ricinus communis L.; (Childers Wb. „Kastorölpflanze"), nach andern (Lassen &c. 1013) eine Melonenart, davon er eine Schüssel dem Saṅgha angeboten.

**) Âmaṇḍag. wurde durch Kanijânutishya ermordet, dem nach drei Jahren sein Neffe Cûlâbhaja und diesem nach Jahresfrist eine jüngere Schwester Sinhâvalî folgte, welche bald wieder von einem Neffen Âmaṇḍas entthront ward, Ilanâga. Gegen den erhob sich das verachtete niedrige Geschlecht der Lambakarna; er entfloh ihrer Gewalt, kehrte aber nach drei Jahren mit Heeresmacht zurück, siegte und hielt furchtbares Gericht. Nach sechs Jahren folgte ihm sein Sohn Candramukhaçiva, den nach acht Jahren sein jüngerer Bruder Yaçolâlakatishya oder Yaçoçila umbrachte, dem gleiches nach noch nicht ganz acht Jahren von seinem Pförtnersohn und Thorhüter Çubha geschah. — Der Name bed. „schön", und in seiner Schönheit soll er dem Könige sehr ähnlich gesehen, und aus einem Scherz der Verwechselung endlich bittern Ernst gemacht haben. Im übr. vgl. Lassen &c. 1015f. u. Kern &c 429f.

So bei einem andern „gewaltigen“, einem Vrishabha, der nach dem allem, etwa um 66 nach unserer Zeitrechnung, aus niederm Stande zu fester, dauernder und auch ruhmreicher Herrschaft kam, wie das eine Weissagung dem Träger dieses Namens vorausgesagt. Doch wir wenden uns hier ab, als weniger mit einem Abschnitte in der ceylonesischen denn in der andern Geschichte Indiens, um unsre Wandrung von diesem südlichen nach einem nördlichen Sitze des Buddhathums anzutreten.

Da kommen wir in das Gebiet der Pândya und Cola, davon schon im früheren die Rede gewesen. Wir finden da unter ältesten Bewohnern (wie sie hier die Typen betender nach Bildwerken aufzeigen) altarische Bevölkerung, die aus dem Norden frühe dahin gekommen, sich im Lande ansässig und herrschend gemacht, die Waldungen ausgerodet und Städte gegründet. Mancherlei Sage, auch gar verwunderliche, und Sage vielmehr als Geschichte ist uns darüber erhalten. So wurde von dem heiligen Agastya im früheren schon gesprochen. Er soll den ersten Pândyakönig eingesetzt und nach der Flut die Stadt Mathurâ erbaut oder wieder erbaut haben. Und Mathurâ oder Madhurâ weiset auf die gleichnamige (Krishna-)Stadt im Norden, im Kurugebiet. Und andere namhafte Städte entstanden gegen die Urbewohner des Landes und da, bis wohin, heißt es, die Könige von Cola und Cera, freundlich oder feindlich, vorgedrungen.



Aurangâbâd, Felsentempel.

Ihre Verehrung ist die der brahmanischen Gottheiten. Pilger, welche den Wegspuren Râmas gefolgt, bis gen Râmeçvaram, das sie nach der Sage zuerst angebaut, brachten dahin ihren nördlichen Kult und ihre „nördliche Sprache“ Vâda Mozhi, tamilisch geheißen. Vornehmlich verehrt und bis auf diesen Tag ist der Gott Çiva, der Sundareçvara, „herrliche Gott“, und seine Gattin, die Pârvatî, welchen nachmals mächtige Tempel errichtet wurden. Sie gleichen (im sog. dravidischen Stil) den buddhistischen oder jainistischen Pagoden, mit ihren sich himmelan aufthürmenden Stockwerken auch den singhalesischen Bauwerken. Der Tempel von Tanjore ist hier ein berühmtes glänzendes Beispiel aus jüngerer Zeit. An der Stelle, wo dort der Reliquienschrein sich findet, ist hier das Symbol des Gottes, der Stier aufgestellt. Nichts ist mehr verschieden als dem gegenüber ein Felsentempel im Westen, ein ältester Çivatempel mit dem Nandisymbol, wie unser Bild (folg. S.) ihn darstellt. Dennoch hat sich eines aus dem andern entwickelt, in Bauwerken ein Stück Geschichte, wo andere Quellen uns fehlen oder nur in sagenhaftem fließen.

So ist auch nur sagenhaftes was hier berichtet wird, Namen von Königen und Kämpfern, deren Zeit und Verhältnisse unter einander unklar

liegen. Variur an der Kâverî war eine älteste, Kâncî eine jüngere Residenz der Fürsten von Cola, die mit denen von Mathura, den Pândya bald im Bunde, bald im Streite waren, bis von diesen ein Varaguna jene völlig überwand. Noch etliche zwanzig werden als dessen Nachfolger genannt bis auf Vançaçekhara im Anfange uns. Zeitr.*)



Çivatempel bei Puna.

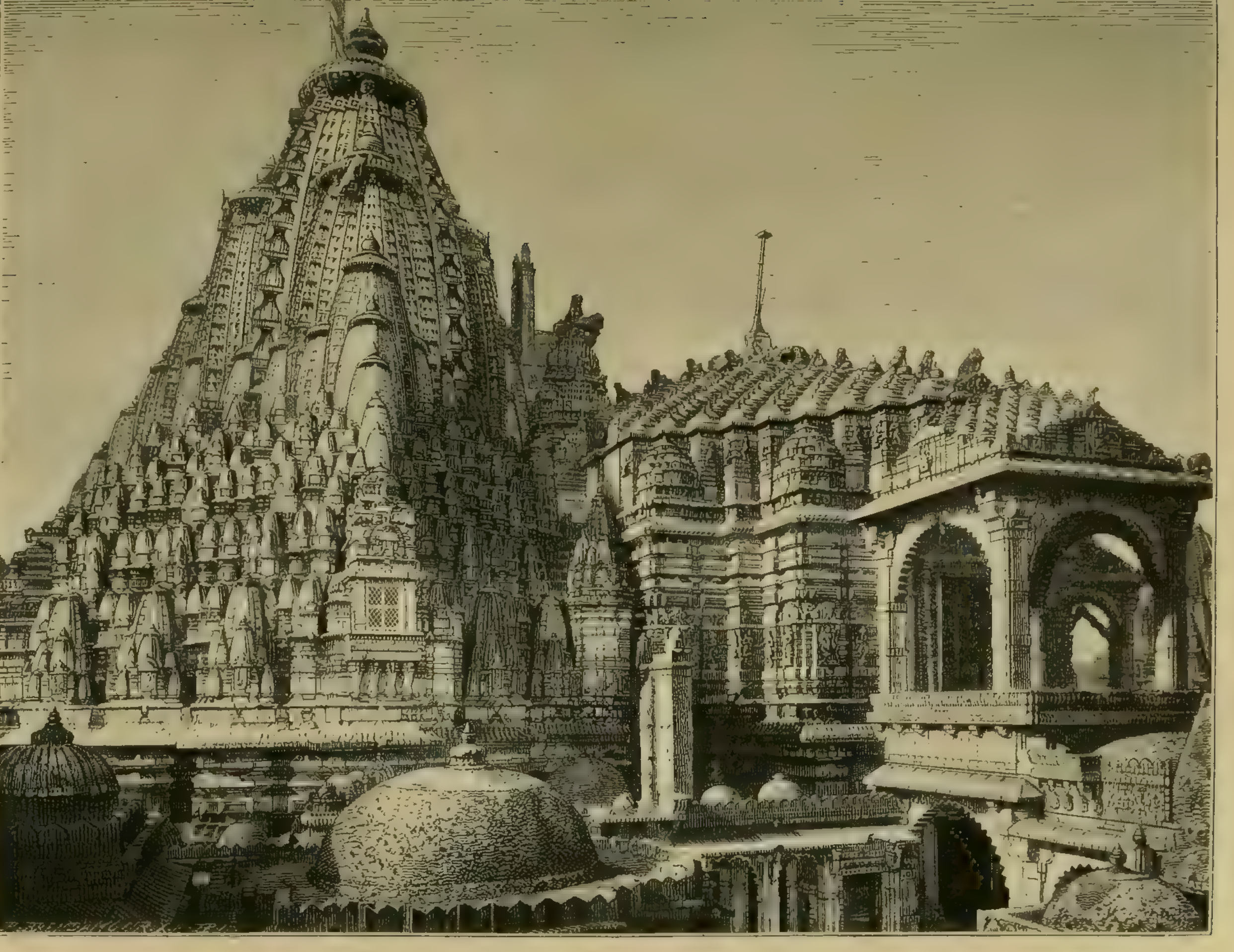
Wir gehen über die Herrschaftsgebiete der Andhra und Vidarbha, davon im früheren gesprochen, das Vindhyagebirge überschreitend in nordwestlicher Richtung, in das Gebiet der Mâlava zu gelangen. Ihre Hauptstadt, Ujjayinî (Ozene), wissen wir, war ein Herrschaftssitz der Mauryastatthalter, der Unterkönige von Pâtaliputra. Und nachmals ist die Geschichte von Stadt und Land mit der des Nordwestens und Nordens verknüpft, der Eroberungen und Fremdherrschaften, welche bis dahin sich erstreckten.**)

So kommen wir denn nochmals auf Kaçmîra und seine Chronik zu sprechen. — Das älteste Zeitalter von der Austrocknung des Thales durch Kaçyapa,

---

*) Ueber die Gesch. der Pândya und Cola s. Wilson, Hist. Sketch of the Kingdom of Pândya, J. Roy. As. Soc. III, 199 ff.; Dowson, On the Geogr. limits, Hist. and Chronol. of the Chera Kingdom, daselbst VIII, 26; Lassen rc. II, 24 ff. 116 ff., 434 ff.

**) In den Verzeichnissen bei Lassen rc., 1223 stehen auch „Die Könige von Mâlava“ aufgeführt, und da folgt auf Bhartrihari, seit etwa 84 v. Chr., eine „Zwischenreihe von 5 Jahren“, drittens Vikramâditya seit 65. — Dieser Vikramâditya galt als der berühmte und beglaubigte wunder- und sagenverherrlichte König von Ujjain, der die Çaka überwunden und mit seiner Befreiungsthat die neue Aera eröffnet, die Samvat-Aera, seit 57 vor uns. Z Und er ist (wie zuerst Fergusson, Journ. Roy. As. Soc., 1880, angesichts entspr. später Anwendung dieser Zeitr., Bhau Daji, As. S. Bombay VIII, 242, ausgesprochen; vgl. M. Müller, What can India etc., Note, S. 281 ff.) von dem historischen Vikramâditya Harsha von Ujjayinî, der seine Aera um 600 Jahre zurück verlegt, ein ins Dämmerlicht der Sage zurück geworfenes Schattenbild, ohne Wesen und Wirklichkeit.



Die große Pagode, ein Jainatempel von Udaipur.



den göttlichen Schöpfer des Reiches, bis auf den ersten, zweiten und dritten Gonarda (12 bis 13 Jahrhunderte hindurch) ist mythische Dichtung. Von diesem dritten Gonarda, dem Anfang der altindisch „historischen“ Zeit (S. 175 f.), von der Zeit der Pându- und Kurukämpfe bis auf einen andern spätern Yudhishthira werden namhafte und noch mehr namenlose Könige aufgestellt, um den Zwischenraum von an tausend oder wohl richtiger achthundert Jahren zu erfüllen. Und darnach werden, mit Annahme der kürzeren Frist, sechs Könige genannt, bis auf Açoka, den Maurya.*) — Auf Açoka aber, wissen wir, war sein Sohn Jaloka gefolgt, welcher den Einfällen der griechisch-baktrischen Könige noch kräftig widerstanden.

Aber damit sind wir wieder auf die Fremdherrschaft gekommen, welche auch Kaçmira unter sich gebracht. Und wir haben nun von anderen zu reden, welche noch mit und nach den griechisch-baktrischen Herren in Indien eingedrungen, deren Kenntnis uns auch vornehmlich durch ihre Handelsmünzen und andere Schriftdenkmale erhalten geblieben.

Mit Hermaios, in den letzten Jahrzehnten vor unserer Zeitrechnung, war, wie allgemein angenommen, die Reihe der griechisch-baktrischen Könige in Indien geschlossen. Noch vor diesem aber, schon unter Menander, begegnen wir hier Herrschern, deren Münzdenkmale sich griechischer Prägung anschließen, auch zuerst in Bild und Schrift, aber ungriechische, „barbarische“ Namen tragen. So nach einem Ranjabala (Ranjubula, der Name ist zweifelhaft) einem Maues, der gemeiniglich als ältester gesetzt wird, in seinem Bilde ganz den orientalischen Herrscher, Mahârâja oder Padishah zeigend. Auf diesen folgt nach allem Dafürhalten sein Sohn Azes, von dem noch eine Menge Münzen vorhanden, und gleichzeitig mit (vielleicht als dessen Mitregent) und nach diesem ein Azilises, dem sich dann ein Vonones, ein Spalirises, als „Königsbruder“, ein Spalahores (Spalahara), dessen Sohn Spalyres (Spalagadama) und noch wohl andre anschließen. Theils sind sie gewiß Nachfolger, theils aber auch Unterregenten oder Statthalter, einer des andern, denn „Bruder“ scheint Statthalter des Königs zu bedeuten. Sie werden als Çaka, d. h. Skythen (Indoskythen) bezeichnet, obwohl einige Namen (wie Azes, Vonones) entschieden auf parthischen Ursprung hinweisen. Ueber das Gebirge nach Indien kommend, gründeten sie (etwa um 100 vor uns. Z.) in außergriechischem Gebiet — Azes soll als Nachfolger eines einheimischen Damodara auch in Kaçmira geherrscht haben — östlich vom Indus ihre Herrschaft.**)

*) Vgl. hierzu Lassen, Ind. Alt. I², 573 und die eingehende „Prüfung und Berichtigung der Kâçmîrischen Zeitrechnung“, das. II², 757—81; bes. 763. Die letzten (nach Lassen hierher, überlieferungsmäßig in eine frühere Periode gehörigen) Namen sind: Khagendra, Surendra, Godhara, Suvarṇa, Janaka, Çacînara. Uebrigens dreht sich Lassens Kritik hier wesentlich um den Epochenbegründer Vikramâditya, davon wir im Texte stillschweigend abgesehen.

**) Nächst Lassen und dessen „Gesch. der Indoskythen“ (II², 367—412; 806—30) sind hier besonders die früher angegebenen numism. Darstellungen benutzt worden.

Neben diesen haben wir nun, später auftretend (seit etwa 50 vor bis 50 nach unserer Zeitr.) eine andere Dynastenreihe, deren zugehörige auch als Skythen, auch als „Könige von Indien" bezeichnet werden, offenbar aber parthische Herrscher, mit parthischen Namen. Da werden uns ein und ein anderer Arsakes (vielleicht Orodes I.) genannt, Pakoras, dann aber (wenn nicht schon hierher ein Zeionises und noch ein paar unbestimmte zu setzen) ein Gondophares oder Yndophares, dessen Neffe Abdagases, ein Orthagnes und Sanabares. Letztere gehören nicht zu den Arsakiden, sind nach ihren Münztypen auch als einander nahe stehend (theils gleichzeitig) zu erkennen. Und von dem ersten darunter, dem Gondophares, wissen wir ziemlich sicher aus einer Inschrift, daß er mindestens 26 Jahre regiert, und erhalten noch anderweitig angesagt, was merkwürdig doch nicht minder glaubwürdig erscheint, daß dieser König, zu welchem nach einer Legende der h. Apostel Thomas entsandt ward, ihm als Baumeister zu dienen und das Evangelium zu predigen,*) Bekanntschaft und Beziehung mit dem fernen Westen gehabt. — Seine Münzen zeigen das bärtige Brustbild des Königs und wie die der andern mit griechischen Symbolen auch theils griechische theils arianische Umschrift. Und nach der erwähnten Inschrift, einer Steininschrift, zu schließen, ist auch nicht Herat, wie früher angenommen, sondern Peshavâr, also in Gândhâra, der Hauptsitz ihrer indischen Herrschaft gewesen.**) Wie weit sich diese erstreckt und wie lange hinaus, vermögen wir nicht zu sagen.

Vielmehr aber nach denn mit diesen erscheinen die indoskythischen Nachfolger Alexanders d. Gr., welche als ein Stamm der „großen" Yueïtchi, chin. Hieumi (Hima), für sich besonders als Turushka (Türken) bezeichnet werden. — Unzweifelhaft, Horden jener rohen Stämme des Nordens, zahlreich und immer zahlreicher, drangen, die einen früher, andere später, über das Gebirge (Hindukoh und Belurtag), überwältigten die Städte und Niederlassungen, tödteten, wie es heißt, die indischen Könige und machten sich selbst zu Herren, ihre Führer zu Herrschern des Landes, d. i. des Landes, das von

*) S. v. Sallet, Ztschr. VI, 356 ff. nach einer Note Edw. Thomas (Prinsep, Ess. II, 214) aus der genues. Legenda Aurea; vgl. dazu das. VII, 296 ff. mit bezug auf Gutschmid, „Die Königsnamen in den Apokryphengeschichten" (Rh. Mus. N. F. XIX, 1864), da eine betreff. ältere Angabe aus den *περίοδοι τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ* (Thilo, Acta S. Thomae, 1823) sich findet. G. schließt daraus auf „die wirkliche Verbindung des ind. Königs mit dem Abendland resp. dem röm. Reich, und bezeichnet die Entsendung des Abbanes ('rex Indiae Gundoferus misit praepositum Abbanem quaerere hominem architectoria arte eruditum' Leg. aur.) nach einem Baumeister als eine 'auf thatsächliche kulturgesch. Zustände Rücksicht nehmende'; die Bekehrungsgesch. selbst wird aber für apokryph. erklärt." Jedenfalls wird damit die Zeit des Gundoph., wie auch bei Tacitus, der Abdagases als „parthischen Dynast" bezeichnet, die Abkunft bestimmt. Vgl. hierzu auch Mommsen, Röm. Gesch. V³, 352 f. — Lassen 2c. 409, der mit Yndopheres chin. Utheulao vergleicht, möchte ihn um 90 v. Chr. ansetzen. — Wie diese Dynastenreihe aber, obwohl chronol. noch zweifelhaft, bei Head 2c. 710, mit Gondophares anhebt, vermag ich mir nicht wohl zu erklären.

**) Vgl. v. Sallet 2c. VII, 301.

fremden Eroberungen, Vergewaltigungen und Herrschaftswechsel schon so viel erfahren. Denn nicht anders können wir annehmen; nicht anders geben uns, was wir hier allein haben, chinesische Berichte, und nicht anders auch die Münzen zu verstehen, womit diese Nachfolger ihren griechischen Vorgängern sich anschlossen.

Die Wanderungen der Skythen, der Çaka oder Sse, nach einem Gemeinnamen, hatten etwa um 165 begonnen. Sie waren in Sogdiana und über Sogdiana in Baktrien eingebrochen und nachmals die Herren dieses Gebiets. Bei den Parthern zuerst als Söldlinge in deren Kriegsheeren, kehren sie später ihre Macht gegen ihre früheren Soldgeber, setzen Könige ab und ein, verwüsten und besetzen, durch nachziehende verstärkt, ganze Landestheile, und wie das Reich durch seine Kriege verfällt, ist Macht und Herrschaft in ihrem Besitz. — Man schildert uns die Skythen, wie die Yueïtchi als Wanderstämme, die mit ihren Reiterscharen, mit Familien und Heerden einherziehen, ihre Kämpfer als abgehärtet, wild, tapfer und ausdauernd, aber das Volk auch ausdauernd und fähig, mit der Besitznahme eines Landes seine Sitten zu ändern. So, berichten chinesische Quellen, hatten die Yueïtchi sich im Lande der Tahia, „dem großen Reiche" (zwischen Yaxartes und Oxus) festgesetzt, es unter ihre Horden, ihrer fünf vertheilt, deren jede eine „Hauptstadt", ein Hauptlager ihres Fürsten erhielt. Nachmals („hundert Jahre nachher") vernichtete Kieu-tsieu-kio die vier andern Fürstenthümer und machte sich zum Könige unter dem Namen (des fünften) Kuei-shuang, besiegte außerdem die Könige von Pota und Kipin und unterwarf ihre Reiche; er besiegte dann wiederum Thien-tchu oder Indien. Und von dieser Zeit an wurden die Yueïtchi sehr reich und blühend.*)

Auf den letzten Hermaios- oder ersten Kadphizes-Münzen erscheint dieser Kadphizes in Bild und Schrift als Nachfolger der Griechen, zuerst wie als Mit-, dann Selbst- und Alleinherrscher auf indischem Gebiet. — Er war nach allem ein gewaltiger Eroberer und Kriegsherr, dem auch ein wie immer langes Leben und langdauernde Herrschaft beschieden. Sie erstreckte sich, scheint es, über große Theile des Penjâb- und auch wohl Kabullandes. Seine Münzbilder zeigen ihn in turanischer Tracht, mit hoher Mütze, langem Rockgewand u. s. w.; andrerseits findet sich die Heraklesgestalt und anderes nach griechischem Vorgang. Eine Umschrift aber, die wir auf seinen Münzen noch finden, be-

*) Nach Lassens ausführlicheren Auszügen (II², 370 ff.) — Die fünf Hordennamen sind: Hieumi, Schoangmo, Kueïshuang, Hitun und Tumi. Mit dem dritten Namen ist die ar. Herrschaftsbezeichnung kushana auf den Kadphizes-Münzen zu vergleichen, und dem gräcisierten Kadphizes scheint das chin. kieu-tsieu kio entsprechend. — Puta oder Pota und Kipin sind wohl, ohne Bestimmung, südlichere (afghanische) Gebiete. Die ersterwähnte Eroberung wird nach chin. Angabe um 126 oder 122, die letztere um 16 vor uns. Zeitr. angesetzt. — Nun soll der Kadphizes hier der „zweite", mit dem Bein. Oemo (Hima) Haupt des ersten Hordenstammes sein. Nach dem allem aber werden die s. g. Sy.-Hermaios-Münzen wohl nicht nur um 85 oder etwas später, sondern (mit Head) in die letzten Jahrzehnte vor Chr. anzusetzen sein.

zeichnet ihn (vielleicht nach gleichem Vorgang) als „standhaft im Gesetz" als ein wie immer fester Anhänger des im Lande herrschenden Buddhaglaubens geworden.*)

Diesem „ersten Kadphizes nahestehend" und wohl nachfolgend ist Kadaphes, wie er mit seines Vorgängers Zunamen und anderem ähnlichen auf seinen Münzen heißt. Wir dürfen auf weitere Vermutung nicht eingehen.

Und der diesem folgt und nach gleichem Gewährsgrunde sich anschließt ist ein anderer Kadphizes, der zweite, mit anderem Beinamen (ooemo), das vielleicht gegenüber dem (kazulo) des ersten auf eine andere Yueïtchi-Abstammung hinweist. Seine Münzen bezeichnen sich als die „des großen Königs, des Königs der Könige, des Herrschers der ganzen Welt, des Kadphizes (vom Stamme der) Hima, des Retters". Was ihm diesen stolzen Titel eingetragen oder ihn dazu berechtigt, ob in der That diesem die Eroberungen zuzuschreiben, davon jener chinesische Bericht erzählt, was ihn veranlaßt, sich den alten Titel eines „Retters" oder „Beschützers" beizulegen, ist noch schwer zu sagen.**) Denn Umfang und Grenzen seiner Herrschaft sind nicht räumlich noch zeitlich genau anzugeben. Auch nicht zeitlich, da man ihm aus unsichern Quellen ein langes Leben zugeschrieben und ebenso oder noch mehr unsicher ein Jahrhundert vor seinen Nachfolgern seine Herrschaft antreten läßt.***) — Noch wissen wir nicht, wie bald diesem Kadphizes, mittelbar oder, wie es eher scheint, unmittelbar die eigentlichen Turushka gefolgt sind.

Aber den Anfang der Turushka-Dynastie können wir bestimmt genug ansetzen. Sichere Quellen, Münz- und andere Inschriften haben die Forschungen unterstützt.

Da steht nunmehr ein Kanishka oder Kanerki, wie er indisch heißt, an der Spitze dieser Königsreihe, und der Anfang seiner Regierung, womit urkundlich seine Herrscherzeit begonnen, ist das neunte Jahr, gerechnet vom Jahre 78 nach unserer Zeitrechnung. — Auf ihn folgt Huvishka, auch Ooerki

---

*) Die Münzen sind nach ihrer griech. u. ar. Umschrift die eines *Κοζουλο Καδφιζου* — kajula kasasa kushana — (v. Sallet a. a. O. 316) und die anders. Bezeichnung *συ ερμαιου* dürfte nicht sowohl bloß auf Nachfolge und Nachahmung als auch auf Mit-Herrschaft zu deuten sein. Auch vielleicht nach griech. *δικαίου* umschrieben ist das ind. dhu(dh)amaṭhidasa (dharmasthitasya), d. i. „im Gesetz stehend".

**) So, wie richtig, die Titelübertr. bei v. Sallet 2c. VII, 379. Was dem gr. *σωτήρ* entspricht, tâdârasa (oder tradatasa) hat übr. auch schon altind. Königsbezeichnung (trâtar, „Beschützer, Retter"). — Das „wiederum" oder „zum andern mal" in dem chin. Bericht mag auf den zweiten Kadph. gehen, wenn einmal (nach ihren Bein.) so zu scheiden und nicht anders zu deuten. Genügend scheinen damit weder der angeg. Bericht, noch (in chronol. Hinsicht) die Münzen erklärt.

***) Vgl. Lassen, das. 815 u. 373. Nach ihm soll Kozulo Kadphizes um 24 vor Chr. seine Regierung angetreten haben, eine unmögliche Jahresbestimmung, auf welche m. E. viel eher der Regierungsanfang eines Kuschana K. oder der Sy-Hermaios passen würden (was sich mir übr. schon aus Lassen selbst noch ohne Kenntnis der folg. Schriften ergeben). Vgl. von Sallet 2c. VI, 225 und Oldenberg, Ueber die Datierung 2c., das. VIII, 297.

genannt (um 111—29) und diesem Bazodeo, indisch Vasudeva geheißen, (122—76).*) Wir wollen aber bei Kanishka stehen bleiben.

Seine Aera, nach ihm Çaka-Aera genannt, bezeichnet den Kanishka oder Kanerki als Çaka d. h. Skythe, und Skythen sind oder heißen allgemein auch die Turushka (Türken, Turanier). Turanisch ist wie das Königsbild auf seinen Münzen erscheint, in Büste oder gewöhnlicher in aufrechter Gestalt, mit Vollbart, hoher Mütze, langem Faltengewand, die linke auf eine Lanze gestützt, an einem Altare stehend. Abgesehen von verschiedenen Götter- und andern Bildern, kennzeichnet ein schlüsselähnliches Symbol, das schon früher, auch auf Bauten begegnet, die Turushka-Münzen. Ihre Sprache, die sie reden, ist zuerst griechisch, nicht arianisch, dann ihre eigene, aber in griechischer Schriftform. Daß sie in großer Menge und weit verbreitet gefunden worden, beweiset für die Herrschermacht derer, die sie haben ausprägen lassen.**)

In der That erstreckte sich die Herrschaft Kanishkas über ein weit ausgedehnteres Ländergebiet als das eines seiner Vorgänger, abgesehen von außerindischen Landen auch im eigentlichen Indien. Sein Reich umfaßte (wie uns Hiuen Thsang berichtet) den ganzen Norden mit Kashmir, Gândhâra, auch das Kabulland im Westen, die Sindhuländer bis über Guzerât im Süden, und im Osten mit Kânyakubja (Kanauj) das ganze oder den größten Theil von Madhyadeça, bis über den Gridhrakûta, den „Geierkopf" bei Râjagriha, bis über Magadha. Sein Herrschaftssitz in Indien — denn nach Art der asiatischen Herrscher wechselte er seine Residenz im Reiche — war vornehmlich Purushapura (Peshavar), die „Männerstadt", waren ihm auch andere Städte — Kanekpura in Kashmir erscheint nach ihm benannt — und noch die eine oder andre erzählt mit ihren Ruinen von der Größe und der Gewalt der indoskythischen Macht.

Was sie uns aber im besondern erzählen, was uns auch die Münzen bestätigen, das betrifft sein Buddhathum. — Kanishka war anfänglich nicht buddhistisch, sogar, heißt es, dem Buddhabekenntnis entgegen, wenn nicht feindlich gesinnt. Auch das bekunden seine Münzen, ihrer viele mit allerhand Göttertypen. Sie bekunden aber auch, wovon uns Sagen oder Legenden er-

---

*) Die Jahresangaben sind nach den Inschriften dieser Könige angesetzt (Prinsep, Ess. I, 145; Lassen &c. 825 u. a.) und darin die Zeitrechnung als nach der Çaka-Aera als der Aera Kanishkas angenommen (Oldenberg a. a. O. 292 ff.; M. Müller, What can India etc. 291 ff.; Kern &c. 448). Nicht muß die Eröffnung der Aera der offizielle Anfang der Regierung oder das Krönungsjahr K.'s, sondern kann auch ein anderes für dessen Herrschaft wichtiges Ereignis (z. B. deren thatsächlicher Beginn) bedeuten; umgekehrt freilich muß auch im 9. Jahre nicht zuerst die Regierung beginnen. Gewiß aber ist, daß sie dann besteht (vgl. auch Head 710). — Wie früher die Reihenfolge anders (auch nach dem Râja Tar. I, 168 ff.) gestellt, s. bei Lassen &c. 822 f.; vgl. v. Sallet &c. 219 ff.

**) Ueber die Turushkamünzen s. Prinsep, Lassen, v. Sallet, Cunningham u. a an den angeg. Stellen.

halten und was den Turushka schon, wie einen andern Açoka erscheinen läßt, seine Bekehrung zum Buddhathum. — Ein ältestes Buddhabild soll das auf den Kanishka- oder Kanerkimünzen sein, in der bekannten Darstellungsform, mit der Umschrift Boudo.*) — An der Stelle, wo ihm nach einer alten Verheißung das Licht des Glaubens und der Bekehrung aufgegangen, bei Peshâvâr, ließ Kanishka einen mächtig hohen Stûpa aufrichten, fünfstöckig, mit goldleuchtender Kuppel, den höchsten, heißt es, in Indien. Der ist verschwunden, aber ein anderer unter andern, die berühmte Tope von Mânikyâla, zwischen Indus und Hydaspes, von einem Statthalter erbaut, ist noch als Halb-Ruine erhalten und die daher zu tage geförderten Funde, Reliquien, Vasen, Büchsen, Cylinder mit Inschrift, Ringe und vor allem Medaillen und Münzen — sind an sich merkwürdig und von der größten historischen Bedeutung geworden.**)

So hat er auch Vihâra, deren viele und glänzende gegründet. In solchen wurden denn auch die Prinzen zeitweilig untergebracht, die ihm als Geißeln gesandt waren. Einige dieser Klöster hat noch Hiuen Thsang gesehen und, beiläufig, auch noch von einer Menge Geistlicher bewohnt.

Angesichts solcher Bauten und Funde schwindet einigermaßen das Gefühl der Fremdherrschaft, und der mächtige Turushkakönig erscheint in der That wie ein anderer Açoka, eben in seinem nachmaligen Eifer für den Glanz und die Verherrlichung des Buddhathums. — Unter seiner Regierung, auf seine Veranlassung, wird berichtet, wurde eine vierte Synode oder Kirchenversammlung abgehalten — die dritte, wohl richtiger gesagt, denn für die nördlichen Buddhisten muß mindestens von einem Konzil zu Pâtaliputra abgesehen werden. Berichtet wird nämlich, daß der König nach seiner Bekehrung eifrig dem Gesetze oblag, mit Bekümmernis aber die Zerfahrenheit und den Zwiespalt der Sekten sah und mit seinem geistlichen Berather, dem ehrwürdigen

---

*) S. v. Sallet, Ztschr. VI, 386 ff.; VIII, 114 f. — Ein Buddha, thronend, mit untergeschlagenen Beinen, mit Nimbus, Ohrringen (langen Ohrläppchen), die Arme herabhängend oder den einen (wie lehrend) halb erhoben; so auch eine stehende Buddhafigur in bekannter Form. Die Bekehrungslegende (nach Si-ju-ki) bei Lassen 2c. 854 ff. Nach Târan. Gesch. 58 f. wird die Bekehrung einem Sudarçana zugeschrieben, der früher als Simha König von Kaçmîra gewesen und in den geistl. Stand eingetreten, dessen Beispiel jenen zuerst gläubig und dessen Belehrung ihn nachher anhänglich gemacht.

**) Nach Lassen, Zur Gesch. 2c. 146, wäre dieß nicht die heut. „Männer- oder Heldenstadt" Peshâvâr, diese vielmehr bei Kiantolo (als Paluchapulo oder Foeleusha) zu suchen, nach Fa Hian u. Hiuen Thsang, den chin. Pilgerfahrern; vgl. dag. Cunningham, Anc. Geogr. 47 f. — Ueber den Mânikyâla-Stûpa und die alte Stadt Manikpura s. ebenfalls Cunningham das. 121 ff.; über den Stûpa (u. a. in der Nähe) Fergusson, Hist. 79 ff. — Inschriftlich datiert der Stûpa aus dem Jahre 18 (d. i. 96). Die ersten Eröffnungen sind durch Gen. Ventura gemacht, 1830, andere alsbald, 1834, durch Gen. Court, in der Umgebung durch Gen. Abbott, 1854, und die Funde sind durch diese und nachfolg Forscher am Orte und sonst beschrieben und verwerthet worden. Besonders wichtig wurden die Münzfunde durch das Zusammenfinden mit röm. Denaren für chronol. Bestimmung. Vgl. Prinsep, Ess. I, 90—109, On the Coins and Relics in the Tope of Manikyâla (Juli 1834), woselbst auch die Abbild. der Funde, u. a. a. O.

Pârçva oder Pârçvika auf Abhilfe sann und wie die heilige Ueberlieferung giltig und dauernd festzustellen. Auf seine Einladung kamen die Geistlichen von allen Seiten in großer Menge zusammen, doch wurden nur ihrer fünfhundert, bis auf einen, „die tugend- und kenntnisreichsten", heißt es, zur Synode zugelassen. Sie fand in Kaçmîra statt, in einem Kloster Kuvana — so oder anders geheißen, denn man ist über den Namen nicht einig — bei Jâlandhara, unter dem Vorsitz des Vasumitra, des großen Sthavira oder Bhadanta seiner Zeit. Da wurde denn nun der (nordbuddhistische) Kanon in bestgesicherter Ueberlieferung festgestellt, die Bücher der Zucht oder Disciplin, des Vinaya, des höhern metaphysischen Grundgesetzes, des Abhidarma, und die der Sûtra, der Aphorismen oder Lehrsätze zur „Unterweisung", wie sie der Buddha verkündigt. — Wir können hier auf einzelnes, wie einzelne Theile hier von den südlichen (Pitaka) verschieden benannt, und zusammengebracht oder erweitert wurden, nicht eingehen, sondern müssen dieß wieder der Kirchen- und Literaturgeschichte überlassen.*) — Und wie die Versammlung alle Theile der Ueberlieferung, Haupt- und Nebentheile feststellte, so ließ sie der König, wird erzählt, auf rothem Leder niederschreiben, die Schriften in einem Stûpa niederlegen, ihre Lehre aber in alle Länder verbreiten.

Seit den Tagen dieser Synode — wir können sie um 100/110 ansetzen — hat keine andere mehr statt gefunden, und nicht unrichtig wird gesagt, daß jene vielmehr als Abschluß einer alten, denn als Anfang einer neuen Entwickelung im Buddhathum anzusehen. Dennoch hat dieses seitdem nicht nur seine eigenthümliche innere Ausweitung, sondern auch, entschieden begünstigt durch die Macht einer Herrschaft, welche mit Indien einen weiten Theil der umgrenzenden Länder besaß, seine große äußere Verbreitung begonnen. Und wenn Indien, das sich uns bisher viel weniger politisch als religions- und kulturhistorisch bedeutend gezeigt, überhaupt weniger dazu angethan erscheint, aus sich als vielmehr mit sich eine große politische Macht zu bilden, dazumal jene seine Bedeutung und Stellung zuerst für eine längere Zeit und Dauer angetreten, so bezeichnet, schließet und beginnt die Aera des Kanishka einen großen Abschnitt in der älteren Geschichte Indiens.

*) Auch Angaben über die Versammlung sind von den chin. Pilgern (Voy. des Pel. &c. II) gemacht (für Vasumitra wird da, beiläufig, auch einzeln Vishnumitra oder irrthümlich Vasubandha gegeben) vgl. Burnouf, Intr. 567; ferner berichtet darüber Târanâtha a. a. O. — Ueber den nordbuddh. Kanon nach dieser Synode s. Burnouf, Introd. 564 ff.; Lassen II², 856 f., und worauf hier besonders zu verweisen, Kern, Der Buddhismus &c. II, 449—465.

Dritter Abschnitt.

Schlußübersicht.

(Von Kanishka bis auf Vikramâditya.)

Eine gedrängte Uebersicht soll die Geschichte dieses Abschnittes noch anschließen.

Die Inder hatten schreiben gelernt. Nördliche und südliche Buddhisten hatten ihre heilige Ueberlieferung schriftlich niedergelegt. Das war ihre Geschichte. Und wenn die Brahmanen ihre Schultraditionen noch mündlich fortpflanzten, so scheuten sie sich doch nicht, anderes, Schenkungen und Uebertragungen, wie die andern in lesbaren Zeichen auf Stein und Erz einzugraben. Die Aufsuchung und Erforschung solcher Urkunden hat in den letzten Jahrzehenden vieles ans licht gebracht, dunkles aufgehellt, zweifelhaftes sicher und falsches richtig gestellt. Sagen von früher und Nachsagen von später, dort und hier, sind auf ihren Echt- und Wahrgehalt geprüft worden. Nein, dieses Forschen hat recht eigentlich erst begonnen.

Aus Münzen und Inschriften ist nun bestimmt, daß auf Kanishka oder Kanerki ein Huvishka oder Hoverki (Ooerki) gefolgt ist und auf diesen, noch als Zeitgenosse oder Mitregent, Bazodeo oder Vasudeva. Inschriftdaten von Mathura bestätigen dieß letztere Verhältnis. Vâsudeva aber, „die Vasu als Götter habend", deutet mit seinem sagenberühmten Namen auf brahmanischen Götterglauben. Seine Okro-Münzen — übrigens schon bei Kanerki — Münzen mit dem Bilde der dreifachen, dreiköpfigen oder sechsarmigen Okrogottheit, erinnern lebhaft an die Bilder jener Dreieinheit, des weltschaffenden, erhaltenden und zerstörenden Gottes — Brahman, Vishnu, Çiva — der sog. Trimûrti in den Felsentempeln von Ellora und Elephanta.*) — Was nach diesem, nach Bazodeo noch, recht oder schlecht, als Turushkakönig auftritt, das zeigt in seinen Münzbildern schon den Typus der Sassaniden-Herrschaft.

---

*) Die Trias soll später auch mit Ôm (S. 487) mystisch bedeutet werden; vgl. Muir, S. T. II, 213; P. Wb. u. d. W. — Man könnte hier auch füglich die Göttergestalten unserer Bilderhandschrift vergleichen.

Nach einem Jahrhundert war die Skythenmacht in Indien gebrochen und mehr und mehr auf die Gebiete zurückgedrängt, woher sie gekommen, jenseit der nördlichen Gebirgshöhen und in Indien auf den Westen und Süden des Penjâb bis nach Guzerât. — Aber die Nachwirkung der Macht, der jahrhunderte langen Einfälle war geblieben. — Skythische Bevölkerung, verbunden mit Urbewohnern (Aborigener), den früher zurück gedrängten Bergvölkern saßen und sitzen größtentheils heute noch in jenen Gegenden. Gât,



Elephanta, Grotten-Hintergrund.

wie sie heißen, oder Jât, und zu ihnen gehörig die Wanderstämme der Sikh sind, wie angenommen, nicht arischen Ursprungs, in Religion, Sprache und Sitten verschieden und den Brahmanen entgegen. Auch die Râjputen-Geschlechter, der „Königssöhne", welche später im Süden selbständige Reiche gründeten, gelten als Mischlinge im Kastensystem und als Nachfahren skythischer Macht.*) — Ruinen bezeichnen den Weg dieser Wanderungen und Eroberungen von Norden nach Südwesten. Auf solchen Ruinenstätten bauten die späteren Sarazenen ihre Burgen, Paläste und Moscheen. Und auch diese schon

*) Vgl. Lassen rc. II², 869—77; Muir, a. a. O. II, 484 ff.; Trumpp, Z. D. M. G., 15; Hodgson, Essays on the Languages, Literature etc., 37 ff. u. a.

sind glänzende Trümmer.*) — Doch wir dürfen nur ältere Verhältnisse und auch diese nur noch kurz behandeln.

Ueber die Einwanderung von Çakafürsten nach Surâshtra oder Guzerât haben sich Sagen gebildet und Sagen über eine angebliche Befreiung von der Fremdherrschaft. — Ein gefeierter Held solcher Sage ist Vikramâditya, ein König von Ujjayinî (Ozene) in Mâlava, dessen im früheren erwähnt worden, und ein anderer ist, an dessen Geburt auch die Çaka-Aera geknüpft ward, Çâlivâhana, der nicht minder sagenberühmte Gegner des andern, der diesen im Kampfe erschlagen.**) So viel die Sage von diesen zu erzählen weiß, eben so wenig oder gar nichts die Geschichte.

Auf dem Girnârfelsen von Junâgadh, dessen Ostseite die Inschriften Açokas tragen und auf dessen Nordseite die eines Skandagupta eingegraben, ist auf der Westseite die eines Rudradâman zu lesen. Sie erzählt von den Bauten dieses Königs oder Großsatrapen zum Schutze des Landes gegen die zerstörende Wassergewalt des Flusses Palâsinî. Und eine andere Inschrift, welche den Namen dieses selben Königs inmitten von vier andern, seinen Vorgängern und Nachfolgern, verherrlicht, ist auf einer Säulentafel von Jasdan in Kâthiâwâd oder Surâshtra, einem Theil vom heutigen Guzerât. Die Namen jener andern sind einerseits Câshtana und Jayadâman, andererseits Rudrasinha und Rudrasena, und die Inschrift ist aus dem Jahre 127, der Aera dieser Fürsten.***)

Man hat diese Könige oder Großsatrapen, von denen wir Inschriften und auch Münzen besitzen, diese und viele andere noch, deren Namen wir hier nicht nennen können, Sâh- oder Sâha-(auch Sinha-)Könige, nach einer bei ihnen geläufigen Namensendung genannt. Besser vielleicht, daß wir sie nach gutem Vorgange als Xatrapa(Satrapen)-Könige bezeichnen, wie sie auch sich selber heißen, und wie sie, dem Namen nach wenigstens — Statthalter der Maurya und deren Nachfolger — auch immer gewesen. Ihre Reihe beginnt mit einem Nahapâna, der mit noch einem oder andern dem Câshtana und dessen Söhnen und Enkeln vorausgegangen, und schließt mit einem Svâmi Rudrasena, dem sechsundzwanzigsten, der genannt wird. Sie haben (rund) dreihundert Jahre geherrscht, vom Anfang der Çaka- (in welchen wir den Câshtana sicher setzen) bis etwa 284/72 ihrer Aera. Und ihre Herrschaft

*) Dieß, um auch einmal maurische Ruinen im Bilde vergleichen zu lassen. Futtehpore oder -pur, Sikri ist im Agra-Distrikt, westlich von der Hauptstadt, gelegen. Seine maurischen Ruinen (Bauten Akbars, vgl. Fergusson, Hist. etc., 578 f.) gehören zu den herrlichsten ihrer Art in Indien.

**) S. 822, N. und Lassen 2c., 878 ff.

***) Die Girnârinschr. s. bei Prinsep, Ess. II, 55 ff.; vgl. Lassen, Ztschr. f. d. K. d. M. IV, 140 f.; Bhau Daji, J. Bombay Br. VII, 121; die andre ebendas. VIII, 234; Burgeß, Arch. Surv. etc. 1876, 39 ff.; 11 ff. 18. und Oldenberg, Ztschr. f. Num. VIII, 309 f.



Ruinen von Futtehpore.



umfaßte in bester Zeit (unter Rudradâman, wie es scheint, und nach seiner Inschrift) die Halbinsel Guzerât, Surâshtra und Mâlava (Avanti) nördlich das Land (der Sauvira) bis zum mittleren Indus und südlich bis zum Meer.



Gupta- und Surâshtra-Münzen.

Inschriften und Münzen sind gewiß sichere Quellen der Geschichte. Aber auch dürftig sind sie, wenn wie hier wenig und nicht anderes sichere hinzu kommt. So wissen wir wenig von der Geschichte dieses großen West- oder Xatrapareiches, wenig anderes als Sage, die sich um sein anfängliches Aufkommen gelegt und um seinen endlichen Sturz durch die Guptamacht.*)

Die Sâka- oder Xatrapakönige, so berichtet die Sage, wurden von den Gupta gestürzt, die zwischen Yamunâ und Gangâ herrschten. Das heißt, sie wurden ihrer Selbst- und Statthalterherrlichkeit beraubt, und der ihnen Sturz bereitete, ist Kumâragupta geheißen, dem sein Sohn Skandagupta gefolgt, dessen Inschrift wir auf der Nordseite des Girnârfelsens lesen. — Doch wir müssen von anfang beginnen.

Eine Inschrift auf der Açokasäule von Allahâbâd, die des Samudragupta, nennt den Ahnen seines Geschlechts. Çrî-Gupta, der „hehre, herrliche Großkönig" und „Glanz der Welt" — war ein kleiner Herr, der sich von Vaiçya- oder bürgerlichem Stand glücklich zum Herrscher aufgeschwungen,

*) Lassen 2c. 932 ff.; Jacobi, Ztschr. D. M. G. 34, 247 ff. (Jaina überl.); Oldenberg a. a. O. 311 ff. (Watson, Ind. Antiq. II, 312).

dort in Allahâb.d oder in Ayodhya seinen Sitz hatte und seine Herrschaft im Osten des Stroms, seit 319.*)

Auf ihn folgte nach fünfzehnjähriger Herrschaft sein Sohn Ghatotkaca, in dessen Münzbildern man eine Anspielung auf den gleichnamigen Bhimasohn der epischen Sage gefunden. Er nennt sich stolz „aller Könige Vernichter" und war wohl „Mehrer des Reiches", nach Westen hin, zum Indusgebiet. — Diesem folgte (nach wiederum fünfzehn Jahren) sein Sohn Candragupta, von dem eine Inschrift im Sanchi-Stûpa bei Bhilsa gefunden und Münzen mit seinem Brustbilde, so zuerst bei diesen Königen. Hiernach war sein Reich bis nach Mâlava ausgedehnt und seine Herrschaft auch den Çâkyasöhnen freundlich. Er muß an 30 Jahre regiert haben, aber sein Sohn, Samudragupta, von dem die große Inschrift auf der Löwensäule von Allahâbâd erzählt, überragte ihn bei weitem an Ruhm, Macht und Herrlichkeit.**)

Die Inschrift ist ein großes Stück Geschichte, eines der größten, das wir hier haben. Sie berichtet mit Namen von Königen, die Samudragupta ihrer Macht entsetzt, von andern, die er sich tributpflichtig gemacht, vom Umfange und den Grenzen seiner Herrschaft. Nur soviel hier, denn auf einzelnes dürfen wir nicht eingehen, daß er fast den ganzen Âryâvarta zwischen dem Gebirge des Nordens und Südens sich unmittelbar unterworfen, die Bergfürsten im Norden, die Yaudheya, Mâdraka und Âbhira im Fünfstromland und Mâlava sich unterthänig gemacht, Könige südlich vom Vindhya unter seinen Schutz gestellt und im Osten bis zum Meere geherrscht. Dabei ist des ruhmredigen — die Inschrift wurde nach seinem Tode gemacht — wohl viel, aber gewiß auch des wahren nicht wenig. Er wird dazu als Herrscher von hoher, edler Gesinnung gerühmt, als Schirmer der Künste und Wissenschaften, von Musik und Dichtung, die er selber gepflegt. Seine Münzen, die zahlreich und viel verbreitet gefunden — das Bild des Löwen-Helden, auf der einen, der König, die Vînâ (Harfe) spielend auf einer andern — bestätigen einigermaßen, was die lange Lobschrift besagt.

Nach etwa dreißigjähriger Regierung folgte ihm ein andrer Candragupta, sein Sohn, der nur etwa zehn Jahre geherrscht hat. — Dann wurde die Gupta-Herrschaft dessen Sohne, „dem ruhmreichen Erdenbeherrscher" Kumâragupta beschieden, der nach Münzdaten und Tradition 23 Jahre etwa bis 130 dieser Herrscher-Aera regiert. Und auf diesen endlich folgte — neben welchem noch ein Buddhagupta genannt wird — dessen Sohn Skandagupta, der siebente und letzte seines ruhmreichen Geschlechts. Dieß der Gupta, der hier zuerst genannt ward, dessen erworbene Herrschaftsmacht auf der westlichen Halbinsel eine Inschrift bezeugt. Wohl werden nach ihm noch ein Mahendragupta,

*) Bei Albiruni ist die Jahresz 241 der Çaka-Aera (d. i 319) nicht, wie nun gegen früher sicher anzusetzen, Anfang sondern Ende der Guptaherrschaft. Vgl. Burgeß a. a O. 80 und Oldenberg, das. 300 ff.

**) Ueber diese Inschrift, ihren Inhalt &c. handelt zuerst Prinsep, Ess. I, 233 ff; vgl. Lassen &c. 971 ff. u. a.

vielleicht sein Mitregent oder auch Nachfolger in einem Theile seines Reiches, auch ein Narâyanagupta genannt. Ein Monolith von Kuhan (Distrikt Gorakhpur, n.-w. Indien) aber besagt, daß „im Jahre oder gegen Ende des Jahres 141 (d. i. 470 u. Ztr.) das Reich des Skandagupta, in dessen Thronhalle hunderte von Königen ihr Haupt huldigend beugten, der Herrscherlinie der Gupta genommen ward, ihnen, die soweit berühmt, vor allen reich, dem Indra vergleichbar, die Herren hunderter von Königen gewesen".*)

Die Ueberlieferung berichtet von Königen, welche im Süden, im Norden, da und dort sich von der Guptaherrschaft losgesagt. Sie nennt einen Sprößling aus altem Geschlecht, dessen Vorfahren vor zeiten an den Ufern der Ganga sich niedergelassen, einen Pându-Çâkya, der sich dazumal auf den Thron der Maurya zu Pâtaliputra gesetzt.**) — Aber verbürgt ist, daß ein Heerführer des Skandagupta, Bhattaraka aus dem Ballabhi- oder Valabhi-Geschlecht jenen in Kathiawâd (d. i. Guzerât) gestürzt und die Herrschergewalt an sich genommen. Er wurde Gründer einer neuen, hier dritten, der Surâshtra-Königsreihe, der nach ihm benannten Valabhi-Dynastie. — Ihren Anfang setzen wir in anbetracht einiger Lebensjahre des Skandagupta und des einen oder andern im Reiche noch herrschenden Guptanachfolgers, um 480 uns. Ztr.***)

Da wäre es nun, so erinnert, wohl angezeigt, hier erst wieder einmal aus den Chroniken zu erzählen, aus der Königschronik von Kaçmîra und den beiden von Sinhaladvîpa. Aus jener, wie auf einen Dâmodhara die Turushka gefolgt, — auf einen Meghavâhana ein Çreshta- oder Pravarasena dann, dessen beide Söhne, Hiranya oder Toramâna, bis der Königsthron von Kashmir einmal leer stand, und der „herrliche" Harsha Vikramâditya aus seiner Umgebung einen Brahmanen Mâtrigupta gesandt, der zum König ernannt ward. Aber wir wollen nicht Dynastengeschichte, Dynastenlisten übersehen, am wenigsten aus sogar unsicherer Quelle. — Und was die andern angeht, so wird uns in einer

*) Burgeß a. a. O. 21; vgl. Prinsep, Ess. I, 250 (Kuhan od. Kuhaon fr. Khukhundo, nach Cuningh., Anc. Geogr. 433 f.); Bhau Daji a. a. O. 1871 S. 59; Cunningham, Arch. Rep. 1861 62, p. 92 (pl. XXX).

**) Unsere Quelle für diese Thronbesteigung ist der früher schon gen Dâthadhâtuvaṁça des Mahânâma, die Chronik des h. Zahns, womit die Gesch. jenes Pândukönigs in Verbindung gebracht. Vgl. Lassen &c. 996 ff.

***) Vgl. Burgeß das. 30 u. 40 (Oldenberg a. a. O. 311 ff.). Unsere Münzbilder (S. 833) nach das. (Arch. Surv. Pl. VII).

Namen.	Legenden.
Nahapâna:	Pâlischr. nahapanasa.
Câshṭana:	rajâo mahâxatrapasa . . . jatika putrasa chashṭana.
Ghaṭotkaca:	sarvarajoccheta „aller Könige Vernichter".
Samudragupta:	mahârâjâdhirâja çrî „Großkönig, der Könige Oberherr". Rev.: çrî siṁha vikrama „der Löwenheld".
Kumâragupta:	mahârâja çrî kumâragupta. Rev.: parvatî.
Skandagupta:	vijitâvaniravanipati jayatî deva skandagupta (?) „der Avani Siegesherr".
Bhattaraka:	rajâo mahâxatraparasa mahasa bhaṭṭarakasa (?).

Geschichte des Buddhathums nach ihnen erzählt, wie auf jenen Vrishabha ein Jahrhundert gefolgt, darin man Heiligthümer gebaut und wieder gebaut, wie dann unter einem König Tishya wieder Irrlehre und Streit und Trennungen entstanden, wie dann einige kurze Regierungen gefolgt sind, bis auf Abhayanâga und abermals bis auf Mahâsena, womit die jüngere Chronik abschließt. Noch von einem und einem andern Meghavarna lesen wir, von einem Upatishya, dem Mahânâman gefolgt, unter welchem ein Fa Hian nach Ceylon kam und Buddhagosha gelebt und gewirkt. — Genug, um das hier anzubringende kurz anzubringen.*)

Eine Anzahl Erztafeln oder Kupferplatten sind an der Ruinenstätte des alten Valabhi (heut. Vala) gefunden worden, Schenkungs-Urkunden an brahmanische und buddhistische Mönche, welche über die Zeit und Abfolge der ersten Surâshtra- oder Valabhikönige einigermaßen sichere Auskunft geben. — Darnach folgten dem Bhatârka oder Bhattaraka dessen vier Söhne Dharasena, der älteste, Dronasena, der schon Großkönig heißt und feierlich als „Erdenbeherrscher" gekrönt ward, Dhruvasena, ein dritter, und Dharapatta, ein jüngster Sohn. Sie hatten die Halbinsel und große Theile des Küsten- und Festlandes bis über Mâlava hinaus unter ihre Herrschaft gebracht, die bei dem dritten sicher bis zum Jahre 534 gieng. Dem jüngsten folgte darin dessen Sohn Guhasena, der ganze Dörfer den Çâkvajüngern und ihren Klöstern schenkte, diesem sein Sohn Çrî Dharasena, der zweite des Namens, sicher schon bis ans Ende des sechsten (595), und diesem dessen Sohn Çilâditya oder Dharmâditya bis ins siebente Jahrhundert. — Weiter aber wollen und brauchen wir die Reihe dieser Könige hier nicht zu verfolgen.**)

Unter der Regierung eines Brudersohnes des letztgenannten, eines andern Dhruvasena (632—40) kam der chinesische Pilger Hiuen Thsang nach Indien (627—45), auch nach dem Westen, dem Valabhi-Reich. Sein Reisebericht weiß wunderviel zu erzählen von den Reichthümern des Landes und seiner zahlreichen Bewohner, von den vielen Klöstern mit tausenden Mönchen — buddhistischer freilich, aber auch andrer, auch Jainamönche die er gesehen — von der Menge Säulen und herrlicher Stûpa u. s. w. Die Könige der Zeit, meint unser Berichterstatter, sind Xatriya, allesamt Verwandte des Königs Çilâditya von Mâlava; des gegenwärtigen Königs Çilâditya von Kânyakubja (Kanauj) Schwiegersohn, sei T'u-lu-p'o-po tu (Dhruvabhata) geheißen. Und, hier beiläufig, unser Pilger schildert jenen Herrscher als fromm, weise und tugendhaft, so überaus freigebig, daß er seine Almosengaben um das doppelte zurückkaufe. Er spricht mit aller Ehrfurcht und Achtung von dem Fürsten,

*) Die Anführung nach dem R. Tarang. bei Burgeß a. a. O. 25 f.; übr. vgl. Lassen 2c. 1015—34; Kern, D. Buddh. II, 466—78.

**) S. Burgeß 2c. 80 f. (Ind. Antiq. I, 45; III, 304; IV, 174). Noch viele solche Platten, wird uns gesagt, liegen dort verschüttet, viele sind noch ungelesen, unbenutzt oder, was schlimmer noch, zu andern als wissenschaftlichen Zwecken verwandt.

an dessen glänzendes Hoflager er eingeladen gekommen.*) — Auch dieß hier kann genügen.

Wir haben da den Bericht eines Zeitgenossen, der die Zustände und, worauf es hier besonders ankommt, die namhaften Personen mit eignen Augen gesehen. Aus dem, was er von diesen angibt, läßt sich auf andre schließen, deren historische Beziehung zu jenen wir durch ihn oder anderweitig kennen. Und zu diesen gehört, hier kurz gesagt, Vikramâditya Harsha von Ujjayinî. — Wir dürfen den Einzelheiten in der Berechnung — (von Çilâditya Harschavardhana (610/12—50), bei dem Hiuen Thsang geweilt, auf einen Çilâditya Pratâpaçila (650/2—600/2), bis auf den genannten Vikramâditya — hier nicht nachgehen.**) — Uns soll genügen, den gefeierten Sagen- und Siegeshelden, der (mit seiner Schlacht von Korur) wie ein halt- und ruheloser Schatten die Zeit vom Anbeginn seiner Aera, 57 vor uns. Zeitr., bis dahin ständig durchirret, endlich zu Ruhe und Feststand gebracht zu sehen. Vikramâditya, seine glänzende Herrschaft und sein noch glänzenderer Hofhalt, fallen in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts, 510—60. Und dabei können wir hier stehen bleiben.

Wir sind im einen Buche unsrer Geschichtsdarstellung vorab brahmanischer Kultur und Entwickelung, im andern vornehmlich buddhistischer nachgegangen. Beide, nördliche und südliche Buddhisten sahen wir ihren Kanon feststellen. Auf weitere Entwickelung, wie besonders die nördlichen in Schulen und Richtungen auseinander giengen, wie — Hînayâna und Mahâyâna — die einen am alten festhielten, die andern erweiterten und mehrten, darauf brauchen wir nicht mehr zu kommen.

Brahmanenschulen sahen wir, bis auf den Buddha und über diesen hinaus im Aus- und Weiterbau ihres heiligen Wissens (veda), der dreifachen Wissenschaft begriffen. Ihre jüngern Upanishad arbeiteten einem „Ziel oder Abschluß" des Veda (Vedânta) entgegen. — Unzweifelhaft, auch die Brahmanen haben mit und von ihren Gegnern gelernt. Ihre Systeme des forschenden Denkens (nyâya, mîmâṁsa) und frommen Uebens (yoga) können, wenn nichts anderes noch, dieß bezeugen. — Und wie die andern, die Çâkyasöhne, in der Sprache des Volkes lehrten, wie Açoka seine Verwarnungen auf Steintafeln eingraben ließ, da hatten jene in ihren Schulen schon lange neben Logik und Grammatik, die Gesetze und die Kunst ihrer heiligen Sprache darzustellen begonnen.

---

*) Hist. de la Vie de H. Ths., 369—71; 358, 447; (Voy. des Pel. I, 213; II, 252). Vgl. Burgeß ꝛc. 82 ff.; Kern ꝛc. 276 (unter Hinzunahme des Berichtes aus der Zeit Fa Hians 274 ff., 540 ff.).

**) Vgl. übr. S. 822 und die dort zitierten Literaturangaben, wozu hier noch kommen mögen: Weber, Lit.[2] ꝛc. 218 ff.; „Ueber das Çatruñjaya Mâhâtmyam, 11 f.; Kern, Vorw. zur Brihatsamhitâ (20); Burgeß a. a. O. 85. (Bemerkt sei noch, daß zwischen die Regierungsperiode der beiden Çil. Pratâp. und Harshav., auch Bhoja genannt, die der Söhne des ersteren, Râjya- und Prabhâkaravardhana, mit nur zehn Jahren fällt.)

Scholastisches Wesen, spekulatives Forschen, die engen oder strengen Wissenschaften überhaupt haben sich zu aller Zeit einem freien künstlerischen Schaffen wie feind und entgegen gezeigt. Das haben auch wohl die Brahmanen erfahren. Wir sehen bei ihnen durch jahrhunderte hindurch nicht eigentlich neue dichterische Kunstschöpfung. Mit Fleiß und Sorgfalt, wie nirgend mehr, wurde älteres Erbe und Eigenthum gehütet, zusammengehalten, auf seinem Boden auch nach- aber nicht neu geschaffen. Sie mußten die Zeit der Fremdherrschaften hindurchgehen, um zu neuem Aufschwung sich zu erheben.

Da kam die verhältnismäßig kurze aber glänzende Guptaherrschaft, unter welcher die Münzen zuerst Sanskrit reden. — In diese Zeit fällt manches das früher, so wie es uns zugekommen, für alt, uralt gehalten ward. Freilich wohl neues, auf altem, reichem Boden aufgebautes. Ein einziges, aber vielsagendes Beispiel, ist die Gesetzsammlung des Manu, in der Gestalt, wie sie auf uns gekommen. Mehr und einzelnes mag an- und aufführen, wer solche Aufgabe sich gestellt oder noch stellt. Hier nur die Ansage, daß der brahmanische Geist derzeit zu neuem Aufschwung, zu neuer Blüte sich erhoben.

Am Hofe des Königs Vikramâditya von Ujjayinî, so wissen wir, waren die neun, „Perlen" genannt seiner Zeit und Glanzherrschaft. Ein alter berühmter Gedenkvers feiert ihre Namen. Darunter waren Dhanvantari, der große Arzt und heilkundige, Amarasinha, der berühmte Sprachforscher und Lexikograph, Varâhamihira, der Astronom und Baukünstler und — wozu andere nennen — Kâlidâsa, der Dichter der Çakuntalâ.

Und es war kurz nach dem Frieden von Mangalore, 1783, als Sir William Jones Oberrichter in Bengalen geworden und erster Präsident der Asiatischen Gesellschaft in Kalkutta (S. 197). Der hatte in den „erbaulichen Briefen" der französischen Jesuiten gelesen, daß es im Norden von Indien viele Bücher gebe, Nâtak geheißen, davon die Brahmanen sagten, sie enthielten sehr viel von der alten Geschichte, ohne einige Fabeleinmischung. Begierig, dazu zu kommen, sie mit hilfe von Uebersetzungen, wenn es deren gebe, oder durch eignes Erlernen ihrer Sprache zu kennen, war er nicht sobald zur Verständigung mit den Brahmanen gekommen, als er von ihnen erfuhr, daß es sich mit jener Angabe wie mit vielem andern verhielte, davon jene Briefe erzählen. Nâtak, wurde ihm versichert, seien keine Geschichtsbücher, sondern Fabeln, beliebte Volksbücher, Unterredungen in Prosa und Versen, wie sie ehedem an den Höfen der Râjas in verschiedener Mundart abgehalten worden. Jones meinte, das müßten wohl Gespräche über sittliche oder gelehrte Dinge, andere seiner Landsleute, nach Hörensagen, wohl solche über Tanz, Musik und Poesie sein, als ein gescheiter Brahmane bemerkte, daß die englischen Herren auch wohl derartiges wie Nâtak besäßen, die sie in der kalten Jahreszeit öffentlich aufführten, Spiele, meine er, Schauspiele genannt. — Das war genug. Auf die Frage, welche von solchen Nâtak man denn vor allen

schätze, erwiederte der Mann unbedenklich „Çakuntalâ!" und hatte auch nach Brahmanenart einen Vers zur hand, der „entfalte", hieß es, „allen überschwenglichen Reichthum von Kâlidâsas Genie". Sich eine Abschrift verschaffen, sie mit hilfe seines Pandits Râmalocan — mittels des Persischen, wissen wir — wörtlich ins Latein, aus dem Latein ins Englische übertragen, daraus die Veröffentlichung herstellen, war das Werk allernächster Mußezeit, und ein herrlichstes Erzeugnis indischen Geistes, ein indisches Drama aus Sanskrit- und Prâkrit-Original war ans licht gesetzt.

Jones englische „Çakuntalâ" erschien im Jahre 1789, im Jahre der französischen Revolution. Die Begeisterung, welche das „Mädchen aus der Fremde", im fremden Gewand, auf fremdem Boden hervor rief, namentlich auch bei den deutschen Romantikern und ihren Schülern hervor rief, ihr „seliges Entzücken" ob des duftigen Kindes aus altindischem Büßerhain, ist kaum genug zu schildern. An der Flamme dieser Begeisterung wurde aber das Licht entzündet, das weiter und tiefer hinab geleuchtet in die verborgenen Schachten indischen Geistes, indischer Sprache, Kunst und Wissenschaft! — Und das hat vor nun hundert Jahren, „das hat mit ihrem Liebreiz die Çakuntalâ gethan".

Verzeichnis der Illustrationen.

Im Text.

Vollbilder.

Doppelvollbilder.

Beilage.

Karte.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Erstes Buch.
Von der altvedischen Urzeit bis auf die Entstehung des Buddhathums.

Erster Abschnitt.
Altvedisches Zeitalter.
Die arischen Inder im Penjab.

Zweiter Abschnitt.
Altepisches Zeitalter.
Die arischen Inder im Mittellande (Madhyadeça).

Dritter Abschnitt.
Altbrahmanisches Zeitalter.
Die arischen Inder in ihrer Verbreitung über Ost- und Südland.

Zweites Buch.

Von der Entstehung des Buddhathums bis zur Wiedergeburt des indischen Geisteslebens.

Erster Abschnitt.

Das Zeitalter des Aeltesten Buddhathums.

(Von Buddha bis auf Açoka.)

Zweiter Abschnitt.

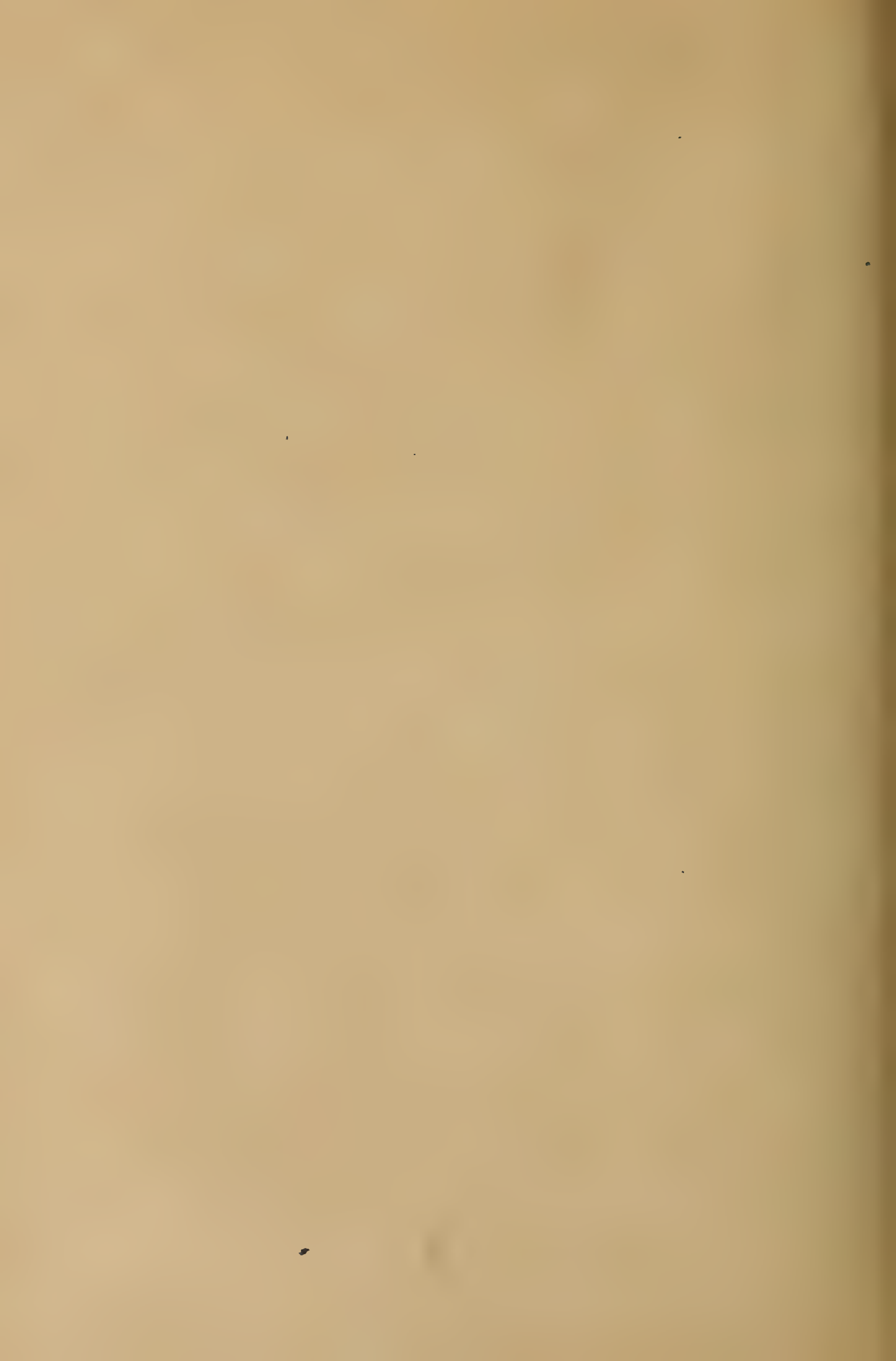
Die Verbreitung des Buddhathums über Indien.

(Von Açoka bis auf Kanishka.)

Dritter Abschnitt.

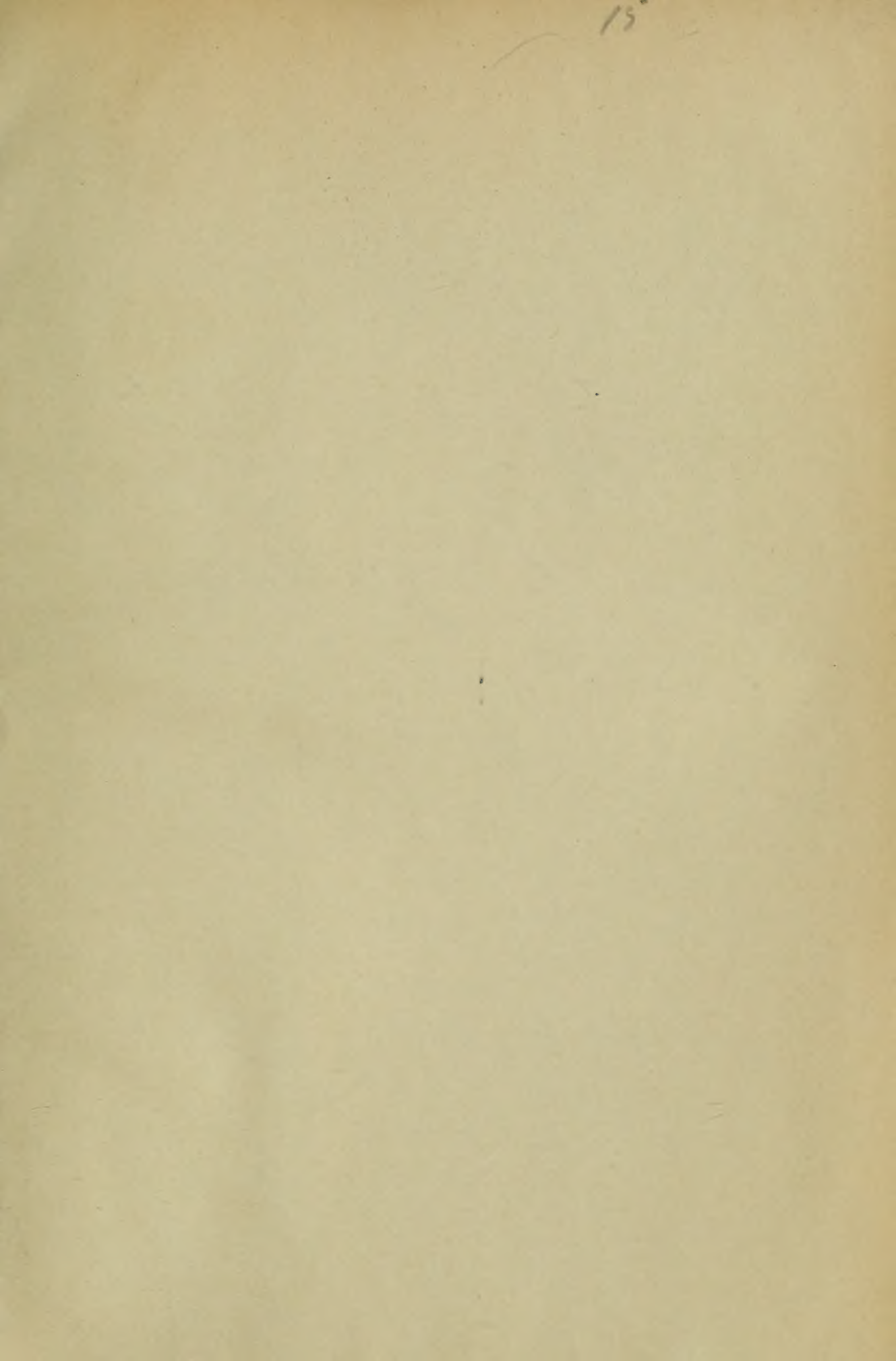
Schlußübersicht.

Beendigung des Satzes am 22. Dezember 188[illegible].

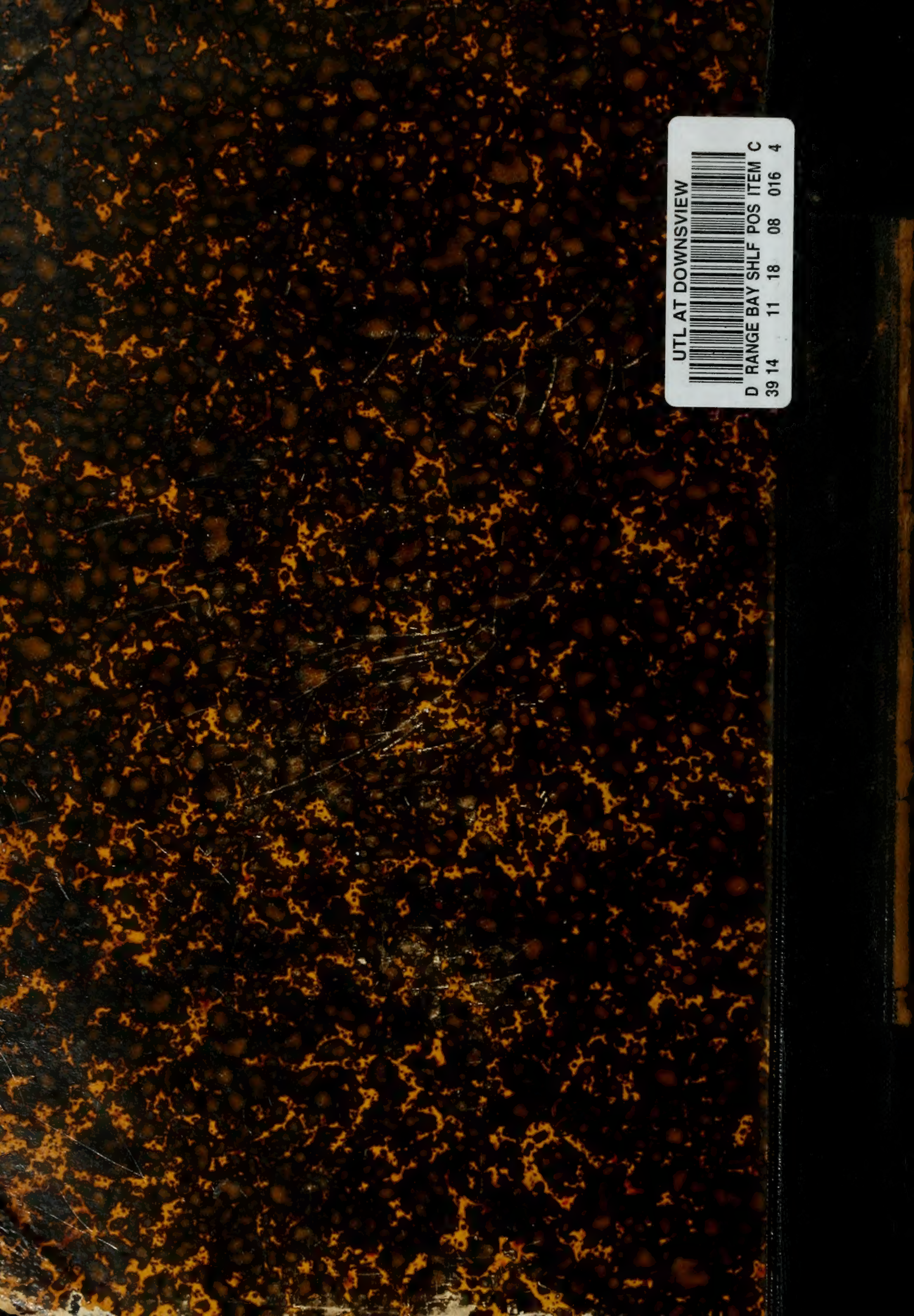











UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 11 18 08 016 4